



JIMÉNEZ PABLO, Esther: *La forja de una identidad: la Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2014. 480 págs.

Ignacio Ezquerro Revilla
IULCE-UAM

El panorama editorial modernista ha tenido una reciente y destacada publicación. Inscrita en la fecunda colección “La Corte en Europa”, del IULCE, Instituto Universitario de la Universidad Autónoma de Madrid, la obra de la Profesora Doctora Esther Jiménez Pablo que aquí reseño significa sin duda alguna un punto de inflexión en el conocimiento de un protagonista fundamental en la evolución espiritual y política de la Edad Moderna, como fue la Compañía de Jesús. Una primera impresión del libro es que, vista desde su propia génesis, la apuesta espiritual de Ignacio y sus compañeros terminó en los altares como pudo hacerlo en el arroyo y la exclusión social. Gran parte de su éxito, en mi opinión, residió en su valentía para enfrentarse a *cuerpo* con el entorno, con una determinación transformadora de la realidad. Pero decisivo también fue el amparo que pudieron lograr por parte de las personas regias y su entorno, como se advierte en esta obra, que trenza la evolución de la Compañía con el desarrollo político y faccional de la Corte hispana. Conforme a él, en líneas generales, la Compañía experimentó impulso en tiempo de predominio *místico*, y en época *intelectual* capeó el temporal, en forma de repliegue táctico seguido de reconstrucción de su posición en el escenario del poder, la Corte y la familia real, mediante la seducción espiritual de sus miembros. Siendo siempre la Compañía, por la peculiaridad de su cuarto voto – el de obediencia al pontífice- fiel indicio del estado de las relaciones entre la Sede Apostólica y la Monarquía hispana.

Si se toma una obra escrita como índice de la personalidad intelectual del autor, desde el mismo inicio del libro de Esther Jiménez destacan unas poco frecuentes dotes para unir la determinación sintética con el análisis de largo recorrido. Cada entrada de un vasto aparato heurístico y bibliográfico, al alcance de muy contados *jesuitólogos* –el término es del Padre Manuel Revuelta, S.I.-, es así integrado en la construcción, directa y sin rodeos innecesarios, de un tema por sí mismo muy complejo al que se han consagrado, con desigual éxito, varias generaciones de historiadores. Pero de esto no debe deducirse que la autora se limita a hacer un ambicioso *estado de la cuestión*, puesto que la aportación fundamental del libro –basado en su Tesis Doctoral- es la construcción de su propia teoría, de la que se deduce una madurez impropia de su juventud.

RESEÑAS

Esta teoría se fundamenta en una serie diacrónica de análisis, en la que cada conclusión es sólido cimiento de la siguiente. Como parte integrante del equipo e Instituto dirigidos por el profesor Martínez Millán, se nota que a la autora no le gusta dejar cabos sueltos, o susceptibles de ser interpretados en modo disconforme con la construcción de su discurso. El primero de estos fundamentos, sumamente acertado en mi opinión, es la denuncia de la impropiedad del actual paradigma nacional para estudiar la evolución de la Compañía en la Edad Moderna, que ha impregnado ambiciosos estudios sobre ella, empezando por el del propio Padre Astraín. En este sentido, se ha tendido a considerar la estructura del estado-nación al modo contemporáneo como el correlato de la organización funcional de las *asistencias* jesuíticas, lo que implica una evidente distorsión tanto de la naturaleza política de las monarquías modernas como de la propia Compañía. A la luz de lo afirmado por la autora, esta no debe ser estudiada con los parámetros nacionales actuales, si bien ello es compatible con la evidencia de que su desarrollo se articuló en el molde del antecedente político-administrativo de los actuales estados-nación, de matriz cortesana. Como demuestran los sucesos acontecidos en la Tercera Congregación General de la Compañía (descrita en pp. 87-88). Así, la “alta persona” de origen italiano, el Padre Benedetto Palmio, que maniobró en ella en contra de la elección de otro general hispano, alentó a sus conterráneos “ut pugnarem pro patria”.

Este es el contexto que permite comprender que muchos eran los actores temporales y espirituales que se sentían llamados a participar en la conducción de la nave de la Iglesia moderna, cuya intervención respectiva era aceptada por todos ellos, si bien pugnaban por acrecentar su papel e iniciativa. En una realidad en la que el pueblo podía ser y era tomado como una comunidad de fieles parte de la Iglesia, en la que el propio poder de los reyes se consideraba en mayor o menor medida de origen divino, y en el que la Sede Apostólica tenía mucho de poder terrenal al uso -en la península italiana y en la escena diplomática-, parece claro que trazar una distinción neta entre lo espiritual y lo temporal es sumamente complicado, y más propio de la saludable división actual entre lo laico y lo eclesiástico. Para apoyar esta opinión, ahí está la rica y compleja realidad conciliar del Siglo XVI¹. Del mismo modo que el poder papal tenía muchos de los atributos del poder temporal, como un territorio sobre el que aplicar sus decisiones soberanas y un entramado administrativo, el ejercicio del poder por los diferentes monarcas tenía, en la monarquía medieval y moderna, un origen divino². El margen para la disputa entre los diferentes poderes estaba servido, y se manifestó en gran medida en torno a la reforma de la Iglesia. Las inquietudes fueron semejantes en ambos poderes, el Papado y la Monarquía Hispana, y en los dos casos participaron jesuitas que trataron de imponer su tendencia en el seno de la orden (sobre los jesuitas “reformadores” italianos, cfr. pp. 113-118).

¹ H. JEDÍN, *Historia del Concilio de Trento*, 4 t., Pamplona: Universidad de Navarra, 1972,

² Respecto a estas ideas, son útiles A. GARCÍA Y GARCÍA, “El aporte de la canonística a la teoría política medieval. Del caso portugués al caso castellano”, en VV.AA., *Génesis medieval del Estado Moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid: Ámbito Ediciones, 1987, pp. 49-65. P. PRODI, “La sovranità temporale dei Papi e il Concilio di Trento”, en *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bolonia 1979, pp. 65-83.

RESEÑAS

De este modo, la actividad de San Carlos Borromeo, esencial para el desarrollo de la Compañía en Italia, puede así ser interpretada por contraste con la reforma hispana, como indica el hecho de que varios de sus correligionarios, Crivelli, Ormaneto, Speciani, fueran nuncios en la Corte hispana³. El propio Borromeo encarnó cierta intención comparativa con la Monarquía Hispana, que no había desaprovechado las dos primeras asambleas tridentinas para apoyar la defensa por los obispos hispanos de la reforma *in caput* en la Iglesia, y en la tercera se valió del apoyo solicitado a los poderes temporales para implantar los cánones de reforma, para fundamentar una política *confesionalizadora*. Tras impulsar con su tío Pío IV la disciplina de la Corte romana y la familia de cardenales, entre el amplio arco de destinos episcopales al que Borromeo podía ser promovido pasó precisamente al arzobispado de Milán, integrado en la Monarquía Hispana. Una vez aquí, parece que con toda intención, el instrumento para la reforma del territorio sería el Colegio de la Compañía que mandó fundar en 1563 al Padre Benedetto Palmio (el proceso es magistralmente descrito por la profesora Jiménez Pablo en pp. 119-140). Ante lo planteado, se deduce que no existió un ansia de reforma en vacío, pese a la indiscutible autenticidad que caracterizó al Cardenal, sino que tenía un claro contexto político-religioso del que, con el tiempo, formó parte una destacada parte de la Compañía de Jesús crecientemente contraria a ser un engranaje más de la política confesional sostenida por la Monarquía Hispana (la *Monarchia Universalis* que tan brillantemente describe la autora en pp. 319-320) y más determinada a cumplir con la obediencia al pontífice. La resistencia creciente a los principios políticos mantenidos por el partido castellano, de la que fue partícipe la parte italiana de la Compañía, contribuye a explicar el rápido cambio apreciado en Milán, de la armonía existente entre Borromeo y el duque de Sessa, a la tensión que presidió las relaciones del Cardenal con Luis de Requesens, en torno al patrocinio de la reforma de costumbres del pueblo⁴. Que existía la referida competencia entre poderes en torno a la tutela de la reforma se deduce de las afirmaciones de Fray Diego de Chaves, ministro *castellanista*, en torno a la acción reformadora del arzobispo en Milán, que hubieran sido diametralmente opuestas referidas a Castilla y el patrocinio real del *social disciplining* en ella: "... pensar en insistir con fuerza, de manera que todo el pueblo venga a la pureza de la vida y perfección, no es cosa que concuerde con la flaqueza de nuestra naturaleza y se pueda esperar; y así, aunque generalmente se deba persuadir a los más perfectos..., es menester emanar leyes y establecer reglas que todos puedan abrazar y seguir, y ayudar la natural flaqueza con pasatiempos y solaces buenos y en uso entre buenos cristianos, aunque no sean los más perfectos, puesto caso que de tales ejercicios se sigan muchas veces por la flaqueza humana algunos inconvenientes, fuera de la intención del que los instituyó..."⁵.

Así pues, la espiritualidad íntima y contemplativa que distinguió a la Compañía desde su mismo inicio, aquella acogida en las Cortes portuguesa y

³ R. DE HINOJOSA, *Los Despachos de la diplomacia pontificia en España*, Madrid 1896, pp. 116-119, 215-222 y 317-326.

⁴ A. DERÓO, *Carlos Borromeo, reformador conciliar, doctor de la pastoral, maestro de obispos, pastor del posconcilio, 1538-1584*, Villava, 1967, esp. 304-314; J.M. MARCH, *El Comendador Mayor de Castilla Don Luis de Requesens en el gobierno de Milán, 1571-1573*, Madrid, 1943, pp. 189-205.

⁵ J.M. MARCH, *op. cit.*, pp. 189-190.

castellana bajo dominio del partido *ebolista*, encontró mutuo impulso con el movimiento espiritual amparado por el Cardenal Borromeo (oratorianos, teatinos, jesuitas); pero la realidad de la Compañía era ya entonces tan compleja y diversa como para que también destacasen por entonces padres jesuitas en la defensa de los principios político-religiosos mantenidos en los reinos hispanos por el partido castellano. La transformación acogida por la Compañía a consecuencia de los movimientos reformistas impulsados por el Papado –en el citado contexto de concomitancia con la Monarquía Hispana- es analizada en el capítulo tercero. Como describe la autora, en una de las aportaciones más destacables de su obra, durante la III Congregación General reunida en 1573 para elegir al sucesor del fallecido Francisco de Borja, un grupo de jesuitas italianos se coordinó para evitar el acceso al generalato del que hubiera sido cuarto general hispano de la Compañía –tras Loyola, Láinez y Borja-, descontentos con la política llevada por padres de esta nación que copaban cargos superiores de la Orden, como rectores de colegios italianos. Para ello era imprescindible la intervención papal, dado que el predominio español en la Congregación era abrumador. Así, el 22 de abril de ese año se presentaba ante ella el cardenal de Como, secretario de Gregorio XIII, con la orden explícita de que no saliese elegido un General hispano. El impacto fue enorme, si se considera que entre los presentes se hallaban compañeros del propio San Ignacio, como Alfonso Salmerón, entre otros destacados padres hispanos como Nicolás Bobadilla, Jerónimo Nadal, Antonio Cordeses, Dionisio Vázquez o el que hasta ese preciso momento se consideraba General *in pectore*, Juan Alfonso de Polanco, Vicario General. Redactaron un memorial para el pontífice, con la nada velada advertencia de que imponer esa orden comprometería a Felipe II en la secesión de la parte hispana de la Compañía. Ante la situación creada, el Papa rebajó el tono de su orden al de mera preferencia por un General no hispano, cargo para el que consideraba idóneo al Padre Everardo Mercuriano, deseo que entonces sí fue atendido por la Congregación. La elección papal estaba hábilmente calculada, dado que con ello desaparecía el margen de maniobra de Felipe II. Aunque Mercuriano no era hispano, era flamenco y, por lo tanto, súbdito del rey prudente.

Se manifestaba así un incipiente proceso de sujeción a Roma ante el que muchos jesuitas hispanos alzaron su voz. Su reacción, como percibe la autora, consistió en el envío de memoriales de queja a Felipe II, pero también en el entusiasmo con que apoyaron una actividad especialmente molesta para la Sede Apostólica, la intervención regia en la reforma de las costumbres de los laicos. Caso este del Doctor Juan Ramírez, cuya resistencia al dictado apostólico en la Compañía influyó en su disposición a colaborar en la *Junta de Reформación* convocada por Felipe II en 1574 para vigilar la disciplina católica de la sociedad. Su ejemplo es interesante, porque permite apreciar cómo la evolución política convertía en compañeros de viaje a ministros del partido castellano, caracterizados por su espiritualidad externa e intelectual, y a eclesiásticos de tendencia más *recogida*, la propia de la Compañía, como el propio Ramírez. Este había comenzado a predicar en Córdoba en 1536 al modo del Padre Juan de Ávila, siendo rector del hospital de la Latina desde 1548. Por consejo de su maestro entró en la Compañía en 1555, para agrado de Francisco de Borja⁶, y a partir de entonces se distinguió por

⁶ BNE. Ms. 5938, ff. 10v.-11r.

perseguir los pecados públicos hasta el punto de arriesgarse a la agresión física por parte de los amonestados; al tiempo que asistía la interesada renovación de la preocupación por la materia orquestada por Mateo Vázquez y el partido castellanista, tanto entonces como mediada la década de 1580⁷. Con lo dicho, se percibe que la coyuntura política entre poderes atraía extraños compañeros, y podía ahorrar una espiritualidad semejante en opciones políticas enfrentadas.

Esta contradicción afectó a destacados jesuitas como el Padre Araoz, sobrino del propio Ignacio, que a lo largo de su vida, adecuó tácticamente sus posiciones a las circunstancias de la Corte hispana, para contribuir a la adaptación de la Compañía a las mismas. Su trayectoria espiritual, como la de su compañero Pedro Fabro, no se distinguía de la del propio Ignacio. Predicador y confesor, respectivamente, de la princesa María de Portugal, Araoz asistió al rápido desarrollo de la Compañía en este reino, vehiculado con el apoyo de la familia real (cfr. pp. 65-66), mientras los primeros contactos del instituto religioso con los reinos hispanos debieron mucho a Fabro, compañero de Ignacio a quien Paulo III envió a la Dieta de Worms (1540), para pasar a cosechar adeptos mediante los *Ejercicios* entre los nobles de la Corte imperial⁸. Fue el Doctor Ortiz, con quien había coincidido en Roma, quien atrajo a Fabro a la península. Una vez aquí, por iniciativa propia o a petición de Leonor de Mascareñas, se encaminó a Ocaña, donde se alojaban las infantas doña María y doña Juana, y pasó tres intensos días de contacto espiritual con ellas y su servicio. La relación venía ya abonada por dos de sus damas, doña Beatriz de Melo y la mencionada doña Leonor, quienes tenían contacto previo con el propio Ignacio⁹. El contacto se intensificó a partir de la muerte de la princesa María Manuela, favorecido por el seguimiento que ambos padres hicieron de la corte del príncipe Felipe, trasladado a Madrid, desde donde las infantas y los adeptos a la Compañía que habían ganado entre su servicio resultaban más accesibles, dado que estas habían pasado a Alcalá. En la Cuaresma de ese año, el padre Araoz se desplazó aquí, donde hizo varios sermones ante las infantas¹⁰. Poco después, volvía acompañado por el maestro Fabro, profundizando hasta tal punto el contacto espiritual con ambas hermanas y su servicio que Fabro, asistido por doña Leonor de Mascareñas, sentó el germen del Colegio jesuita de Alcalá, al conseguir de la infanta doña María limosna para el sustento de algunos hermanos de la Compañía en la Universidad, pese a la estrechez económica que vivía su propia Casa. No fue la primera fundación en la que ambos padres se vieron comprometidos, dado que el año anterior se involucraron en la del Colegio de Valladolid. Dos excelentes ejemplos del clima propicio a la expansión de las fundaciones de la Compañía percibido por la autora en el contexto político de dominio “ebolista” (pp. 77-85), significativamente interrumpido por el ascenso del partido castellano. Las referidas tensiones a las que se vió sometida la Compañía, en el contexto de la pugna entre

⁷ Sobre Ramírez, J. DE QUINTANA, *Historia de la antigüedad, nobleza y grandeza de la villa de Madrid*, Madrid 1954 pp. 355-364; L. MUÑOZ, “Sumario de la vida del padre Juan Ramírez”, en L. SALA BALUST, *Vidas del padre maestro Juan de Ávila*, Barcelona, 1964, pp. 347-352; J.E. NIEREMBERG, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, Bilbao, 1891, p. 154-189; A. ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, II, pp. 511 y ss.

⁸ *Cartas y otros escritos del B. Pedro Fabro*, I, p. 91, apud A. ASTRAÍN, S.J., *Historia de la...*, I, p. 233.

⁹ Al respecto, Rafael CEÑAL, p. 213, notas 45-50.

¹⁰ *MHSI, Littera Quadrimestres*, I, Madrid 1894, pp. 147-148.

RESEÑAS

la Monarquía Hispana y la Sede Apostólica, tienen buen indicio en la trayectoria del propio Araoz, quien pasó de afirmar en carta a San Ignacio en 1541 que “Estoy espantado *in bonam partem* del gran aparejo que hay en España para el modo de proceder en las cosas espirituales”¹¹, a tratar de adaptar, ya en la década de 1570, una Orden de base espiritual *mística* al castellanismo dominante, sobre la base de su formación intelectual en la Universidad de Salamanca (pp. 158-159).

De tal manera que, a través de lo escrito, trasluce la Compañía como protagonista de un doble y paralelo proceso de adaptación, estrechamente ligados: por una parte, a las circunstancias internas de cada uno de los poderes en liza, y, por otro, al contexto cambiante de la propia pugna entre ellos. Como indican los sucesos acontecidos en tiempo del generalato de Acquaviva, curiosamente este proceso permitió a la Compañía ir definiendo una posición propia que, conforme a su propia naturaleza, terminó arrojándola en brazos del papado. A su vez, la Compañía aparecía inserta en la evolución espiritual de la Monarquía, como se percibió con la adaptación a la Descalcez a partir de la década de 1590, previa manifestación de algún caso de “desviación espiritual” como el atribuido al Padre Baltasar Álvarez, director espiritual de Santa Teresa, o el del Padre Cordeses (al respecto, cfr. pp. 200-207). Como señala la autora, tal era desde un comienzo la afinidad espiritual entre la Compañía y la Descalcez que, desde que las carmelitas descalzas fueron sometidas a la autoridad de los calzados por mandato del nuncio Felipe Sega de 16 de octubre de 1576, muchas de ellas prefirieron confesarse con padres jesuitas que con sus propios superiores (pp. 207-208). Posteriormente, las voces de la facción castellana, expresada en numerosos memoriales enviados al rey, recobraron impulso con ocasión de la Congregación de Castilla de 25 de abril de 1587, que llegaron a proponer la visita de la Compañía por un ministro de la órbita castellanista, Jerónimo Manrique, obispo de Cartagena. La presión hispana fue tal que Sixto V llegó a ordenar a la Congregación del Santo Oficio el examen de las constituciones de la Compañía. Su fallecimiento frustró la ejecución de esta orden, pero el general Aquaviva se vió obligado a convocar la V Congregación General, en la que salió adelante uno de los signos distintivos del partido castellano: la imposición del estatuto de limpieza en el seno de la Orden. Pero, al tiempo, consiguió que la visita proyectada fuese realizada por José de Acosta y Gil González Dávila, dos superiores jesuitas evidentemente menos ambiciosos en la transformación pro-castellana de la Compañía¹². La conclusión que cabe sacar de estas derivas entre dos polos de obediencia es que tanto riesgo hubo de creación de una orden jesuítica hispana adaptada al confesionalismo regio, como lo hubo en la década de 1590 de que surgiera una rama descalza de la Compañía; pero en adelante los problemas padecidos por la Orden en la Corte hispana se suavizaron, y fueron de orden más doctrinal que político, dada la transformación de la *Monarquía Hispana* en *Monarquía Católica*, y la asimilación por los reyes hispanos de la *Pietas Austriaca* promovida desde Roma.

¹¹ Rafael CEÑAL, p. 213, n 45.

¹² Para una visión general, José MARTÍNEZ MILLÁN, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594), en F. RURALE (dir.), *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomacia in Antico Regime*, Roma: Bulzoni, 1998, pp. 101-129.

RESEÑAS

El capítulo quinto presenta, de este modo, una acertada descripción de la transición político-espiritual entre el siglo XVI y el XVII, en la que el Duque de Lerma aparece más como compañero indeseado de viaje de la Compañía, que como socio efectivo y con derechos, pese a su relación familiar con Francisco de Borja. A estos efectos, a la Compañía parecía sobrarle con la estrecha relación trabada con el Conde de Miranda, sincero partidario de Roma cuya designación como presidente de Castilla fue muy elocuente, no sólo por las atribuciones del Consejo Real en la defensa de los derechos eclesiásticos del rey, sino también porque sucedió en el cargo a una *vieja gloria* castellanista, el licenciado Rodrigo Vázquez de Arce, por lo demás desde tiempo atrás escéptico y superado en el terreno político. En torno a la reina Margarita se constituyó un círculo de confesores jesuitas fieles a Roma, polarizado alrededor del de la propia reina, el irlandés Ricardo Haller, quien resistió exitosamente los envites de otro jesuita, el Padre Fernando de Mendoza, confesor de la condesa de Lemos, en el contexto del fracaso de la *Junta de Desempeño*. Como señala la autora, el cauce para la promoción de una espiritualidad radical en la Corte fueron dos importantes fundaciones amparadas por la reina: el convento de agustinas recoletas de la Encarnación de Madrid, lindante con el Alcázar Real, y el Colegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca (la *Clerecía*), desde el que la Compañía podía atacar las bases de la espiritualidad propia del partido castellano (pp. 300-314).

El sexto y último capítulo describe el desvanecimiento de la aspiración universal de la Monarquía, en el que Roma y sus terminales jesuíticas en la Corte hispana sacaron partido de un discurso de corte providencialista, sincronizado con la presión fiscal y las pérdidas territoriales sufridas por la política de Olivares, para defender la sujeción de la corona al papado. El embalaje argumental de una actitud papal verdaderamente fundada en el reemplazo de la Monarquía Hispana por la francesa como espada de la Iglesia fue el de la *Pietas Austriaca*, que hermanaba a ambas ramas de los Habsburgo en el servicio y sujeción a la Sede Apostólica. Esto, con fundamento en la conducta pía y conforme al dogma católico por parte de las propias personas reales, empezando por la devoción al Santísimo Sacramento, que con gran aparato se introdujo en la propia capilla real, al tiempo que se imponían ceremonias tan inequívocamente proapostólicas –e irrespetuosas con el pasado de la propia Monarquía– como la devoción de las cuarenta horas. La autora transcribe con tino las palabras de Anna Coreth: “Los teóricos políticos de la *pietas* veían en las virtudes cristianas la base fundamental de las reglas de un buen gobierno” (p. 361). Todo un discurso basado en la misión providencial de la monarquía castellana, su papel heredero de la tradición visigoda y su vocación universal era sustituido de plano, transformado en la asunción entusiasta de los principios propagandísticos llegados de Roma, en buena medida por el cauce de la Compañía. Esto es, la Monarquía renunciaba a lo que había sido la justificación argumental autóctona de su política, y hacía propia la doctrina de quien hasta escasas décadas antes había sido, si no su enemigo, sí su contrapoder en un mismo ámbito.

No obstante, creo que esta interpretación no debe ser determinada por el desenlace de los hechos, dado que, entretanto, la disputa fue larga y sinuosa. En principio, como se deduce de la lectura de la obra, tal política pontificia sólo cristalizó una vez caído el Conde Duque, hecho al que tanto contribuyó Roma. En

RESEÑAS

este sentido, la orden dada por Felipe IV de que una Junta *ad hoc* considerase la capacidad del padre jesuita Salazar (confesor de Olivares) para ejercer obispados, cargos inquisitoriales o consiliares, contra el voto de obediencia al pontífice (p. 346), pareció indicar que la identificación con Roma no era tan uniforme como cabía presumir, o por lo menos que en un contexto complejo padeció retrocesos. Si bien es cierto que, una vez entrado el padre Salazar en el Consejo de Inquisición, el desenlace del asunto supuso el reemplazo en el confesionario del valido por otro jesuita más afecto al pontífice y el General Vitelleschi, el Padre Francisco Aguado. Parece, así pues, que se daban disensiones coyunturales o tácticas, en un contexto de complementariedad y coordinación. De tal manera que, en este punto, Roma y la Compañía trataron de que, en la conciencia del Conde Duque, lo espiritual reemplazase a lo temporal: la sumisión a la Sede Apostólica sustituyó al sostenimiento de la política de *reputación* que implicaban arbitrios como el *papel sellado* (1637), en cuya imposición tanto había participado el Padre Salazar. Aguado, además, fue cauce para la introducción en la Corte de otros jesuitas abiertamente hostiles al Conde Duque, caso del Padre Agustín de Castro, quien contribuyó eficazmente a la desgracia del valido desde su acceso al cargo de predicador real en 1635. Se percibió entonces nuevamente el compromiso con la Compañía de las personas reales y su servicio, como indica el entusiasmo exhibido por las damas de la reina Isabel al oír aquel sermón del padre Castro sobre el destino a manos de Judith de Holofernes, en quien identificaban al Conde Duque.

Manifestación de este proceso fue también la decisiva contribución de la Compañía de Jesús en la promoción del arquetipo de la *Pietas Eucaristica*, en el conjunto de la religiosidad de Felipe IV (p. 371), que tuvo inmejorable alimento propagandístico en la victoria de Nordlingen. En la referida mutación del papel de la monarquía hispana propia de la renuncia a la *Monarchia Universalis*, se dio una curiosa transformación. La carga de la amenaza providencialista pasó del partido castellano a ser patrimonio de la tratadística de la *Pietas*: Rivadeneyra, Clement, Nieremberg, etc. La ira de Dios pasó a desatarse no tanto por no observar un modo cristiano de vivir, sino por no obedecer al Papa, actitud que automáticamente se identificaba con una defensa imperfecta de la fe (pp. 382 y ss.).

Habrà quien eche en falta un capítulo final de conclusiones, pero es cierto que el conjunto del libro tiene una vocación conclusiva desde su mismo inicio, y que la propia introducción hace sobradamente las veces. En conclusión, quien desee enriquecerse con un planteamiento claro, rico y directo de una etapa decisiva en lo político y en lo espiritual, que se acerque a la obra de Esther Jiménez Pablo. Es de desear que esta sea su primera aportación de una serie que vaya cubriendo la evolución cronológica de la Compañía. Además, su contenido hace a la obra merecedora de la inmediata traducción al italiano, como espacio histórico en el que la Compañía terminó encontrando sus rasgos de personalidad predominantes, fijados desde la silla de San Pedro.