

JOSE MARIA IÑURRITEGUI RODRIGUEZ \*

**DE INSTITUTO SOCIETATIS IESU.  
MONARQUIA Y CUERPO UNIVERSAL  
DE COMPAÑIA EN EL PROCESO  
DE CONFESIONALIZACION CATOLICA**

El 4 de junio de 1605 finaliza en las prensas del Colegio madrileño de la Compañía de Jesús el proceso de impresión del *Tratado en el qual se da Razón del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús* de Pedro de Ribadeneyra<sup>1</sup>. Inicialmente, si se atiende a la figura del autor, la obra ya puede ubicarse en el seno de un dilatado itinerario intelectual y su plasmación en una no menos densa producción textual preocupada nuclearmente por acotar un preciso entendimiento de la Orden y explicitar su intrínseca dimensión y definición católica<sup>2</sup>. El sugerente título

---

\* JOSÉ MARÍA IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, nació el 21 de agosto de 1965 en Oñate (Guipúzcoa). Doctor en Historia Moderna por la Universidad Autónoma de Madrid en 1995. En la actualidad es profesor ayudante en el Departamento de Historia Medieval y Moderna de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid). Es autor, entre otros, de *Sara y Ayar. Teología y Retórica en el quinientos hispano*, Espacio, Tiempo y Forma, 1 IV/9, 1996, 69-83 y autor de *Monstruo indómito: rusticidad y fiereza de costumbres. Foraliada y conflicto nacional en la Guipúzcoa del setecientos*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1996, y *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano* de Pedro de Ribadeneyra, Madrid, UNED, en prensa.

<sup>1</sup> PEDRO DE RIBADENEYRA, *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús*, Madrid, Colegio de la Compañía de Jesús, 1605.

<sup>2</sup> Recopilada en la fecha prácticamente en su integridad —«todo lo que ya he escrito e impreso en castellano hasta este mes de diciembre de 1604»— con la edición de las *Obras del Padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesús agora de nuevo revistas y acrecentadas*, Madrid, Luis Sánchez, 1605.

conferido al trabajo parece insinuar además que la naturaleza de la empresa abordada por el jesuita en su composición no abandona ese área de inquietud. Al menos *dar razón del Instituto* bien puede suponerse que signifique rendir cuenta de las claves más sustantivas que articulan una singular cosmovisión cristiana y de los supuestos de fondo que guían su vertebración como *cuerpo universal*<sup>3</sup>.

Mayores precisiones, por supuesto, tampoco se omiten. En las páginas introductorias Pedro de Ribadeneira constata, ya con mayor concreción, la motivación fundamental que activa la redacción del texto: «dar razón de algunas cosas de nuestro Instituto que algunos impugnan». Y de forma paralela también hace referencia al sentido último que procura conferir a su escrito: «que entendamos bien su excelencia y perfección»<sup>4</sup>. Es decir, desde el primer momento se insinúa la valencia defensiva y legitimadora subyacente en el texto. No se trata en consecuencia de una mera declaración positiva de los códigos ignacianos. Más bien se procede a la habilitación de un cauce que facilite y selle la comprensión ajustada de la Orden como medio para reivindicar su cuestionado carácter lícito, legítimo e incluso propiamente católico. Se defiende en este sentido una identidad característica y los rasgos que la conforman. Un espíritu que cifra con singular precisión y nitidez el preposición general de la Orden, Claudio Acquaviva, al conceder el 15 de noviembre de 1604 la licencia de impresión para el manuscrito remitido por Ribadeneira, en la medida que define y cataloga el texto como «Apología del Instituto»<sup>5</sup>.

El lenguaje, elemento nodal en la aproximación a los textos altomodernos, puede así comenzar a situarnos incluso en el nivel más primario. *Apología*, de acuerdo con el contemporáneo *Tesoro de la Lengua* de Sebastián de Covarrubias, «vale defensión, acusación, respuesta y satisfacción»<sup>6</sup>. Por ello, siendo el propósito de estas páginas proponer algunas reflexiones que nos permitan profundizar en el desentrañamiento de la *intención* del autor en su composición, parece indispensable fijar el debate que reclama la redacción de una *Razón del Instituto* y al

<sup>3</sup> La recurrente remisión al *cuerpo* como figura estructural básica de la Compañía que realiza Ribadeneira guarda una estrecha vinculación con el lenguaje de los textos fundamentales de la Orden. Cfr. el proemio de las *Constituciones* en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras* (I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz-Jurado, eds.). Madrid 1991, 494.

<sup>4</sup> PEDRO DE RIBADENEIRA, *Razón del Instituto...*, Introducción.

<sup>5</sup> *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, Provincia Toletana, 6/I; *Epistolae Generalium* 1600/1605, 307. Claudio Acquaviva a Pedro de Ribadeneira, 15/IX/1604.

<sup>6</sup> SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611 (ed. Madrid 1983), 133.

cual incorpora el texto como contribución; o mejor dicho, cuál es el curso de acción que apoya o repudia con el mismo un jesuita histórico, de primera generación, como Pedro de Ribadeneyra<sup>7</sup>.

En este orden de cosas, y con la contextualización de su lectura ubicada en nuestro punto de mira, si se realiza una compulsa del panorama político-religioso europeo en la frontera entre el Quinientos y el Seiscientos, de las líneas de fuerza que configuran y focalizan los enfrentamientos confesionales de la época, y se confronta con una encuesta del discurso y posicionamiento adoptado por la Compañía en los diferentes escenarios conflictuales, habrá de reconocerse con facilidad que la necesidad de una operación de esta índole bien podía sentirse en las filas del Instituto. Siempre identificada en su despliegue y actuación con la política religiosa de la Santa Sede, cuando no interiorizada y figurada como extensión de la *monarquía católica*, a la altura de 1600 la Compañía se encuentra en el epicentro del mayor debate que conoce el paisaje europeo del tiempo. Y en ese preciso contexto eran variadas las razones a las que cabría adscribir lo que Ribadeneyra denomina *impugnaciones*.

De orden mayor, desde su crucial y activa participación en la acuñación y fijación de una renovada cultura católica romana entonces en fase expansiva —cuyo *leit-motiv*, *recte sentire*, coincide con la pieza angular del texto de los *Ejercicios Espirituales*—, en la confesional instrumentalización de la retórica clásica y *modernización* de la confesión católica emprendida desde Trento, hasta la defensa y definición de un *ordo* cuya legitimidad se hace residir en la ortodoxia y subordinación jerárquica a Roma de las diferentes esferas territoriales de la *Respublica Christiana*, esto es, en la formulación e invocación de una *monarquía universal pontificia* desde supuestos escolásticos e históricos<sup>8</sup>. Y en segundo término, ya en el plano más práctico, las consabidas implicacio-

---

<sup>7</sup> En relación a los supuestos metodológicos de la *New History of Ideas* desde los que se realiza el planteamiento, cfr. la selección y traducción de artículos de JOHN G. A. POCOCK preparada por E. ALBERTONI bajo el título *Politica, Linguaggio e Storia. Scritti Scelti*, Milán 1990, y la recopilación de algunos trabajos programáticos de QUENTIN SKINNER, editada por J. TULLY, *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge 1988.

<sup>8</sup> Cfr., respectivamente, F. J. MCGINNESS, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton 1995; J. W. O'MALLEY, *Renaissance Humanism and the Religious Culture of the first Jesuits*: que cito por la edición *Variorum*, titulada *Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality and Reform*, Londres 1993, art. X; W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters*: Archiv für Reformationsgeschichte, 68 (1977) 226-252, y W. J. BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter-Reformation*, Berkeley 1968.

nes de esa *Ratio*, la afirmación —en ámbitos tan dispares como Francia, Inglaterra o Bohemia— de la salvaguarda de la unidad religiosa no como principio político propio de una república sino como derecho consustancial a un ordenamiento trascendente a toda institución terrena<sup>9</sup>.

Escrutados conjuntamente todos estos vectores que conforman el patrimonio cultural —con su correlato de activismo— de una espiritualidad de servicio *ad maiorem Dei Gloriam*, emerge correlativamente un aluvión crítico contra el Instituto articulado no exclusivamente desde el universo reformado. Con el *Catéchisme des Jesuites* publicado en 1602 por Etienne Pasquier como máximo exponente<sup>10</sup>, éste es el específico clima en el cual aparentemente podía tener cabida y cobrar todo su sentido una iniciativa como la ribadeneyriana *Razón del Instituto*.

No obstante, pese a esta primera impresión y sin por ello infravalorar su utilidad referencial, no parece ser semejante dimensión el contexto de lectura más sustantivo de la obra. Al respecto, podemos operar por delegación y dejar que el propio Ribadeneyra nos guíe. En cierto modo no es sino el requisito más primario para situar el *Tratado* en la realidad histórica a la que compositivamente pertenece. Y el jesuita apunta en otra dirección al presentar su *Razón del Instituto*, o al menos así parece insinuarlo. Incluso de forma indirecta, como *auctor* de otro texto posterior, el *Illustrum Scriptorum religionis Societatis Iesu Catalogus*, ya puede arrojar cierta luz sobre la materia<sup>11</sup>.

El *index materiaram* de este catálogo enciclopédico de la cultura escrita jesuítica anterior a 1609, desde el momento que desglosa temáticamente en una de sus secciones todo el volumen literario generado por los miembros del Instituto ignaciano durante sus casi tres cuartos de siglo de existencia, se revela como depósito de unas claves interpretativas que aquí conviene retener. Lógicamente, el registro *De Instituto Societatis Iesu* posee su correspondiente entrada. Pero de manera significativa, y en contra de lo que inicialmente pudiera suponerse, la misma no se recoge en el apartado octavo, *Apologiae pro vita B. Ignatii et societatis innocentia: seu Societas a calumnias impiorum vindicata*. En ella encuentran acomodo algunos textos de Edmund Auger, Carlo Scribani o Francisco

<sup>9</sup> Cfr. F. GUI, *I Gesuiti e la Rivoluzione Boema. Alle origini della guerra dei trent'anni*, Milán 1989; A. LYNN MARTÍN, *Henri III and the Jesuits Politicians*, Ginebra 1973, y P. HOLMES, *Resistance and Compromis. The political thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge 1982.

<sup>10</sup> ETIENNE PASQUIER, *Catéchisme des Jesuites*, Villafranche 1602 (ed. de C. Sutto, Sherbrooke 1982).

<sup>11</sup> PEDRO DE RIBADENEYRA, *Illustrum Scriptorum religionis Societatis Iesu Catalogus*, Antwerp, Ioannis Moretum, 1609.

Buenaventura, por ejemplo. Son refutaciones *contra impíos* con la Compañía como sujeto de la polémica. La *Razón del Instituto*, sin embargo, no se incluye. Y se trata de una omisión deliberada, pues comparece en otra sección: *De Sanctorum Vitis et Clarorum Virorum*<sup>12</sup>. Aquella ausencia, o en su defecto esta alternativa ubicación conferida a su propio texto, no carecen además de intencionalidad y sentido. Al analizar el elenco de autores reseñados en ese apartado decimosegundo se revelan. Singularmente si se tiene presente que la *Razón del Instituto* acompaña a aquella trilogía que constituye el eje axial del proyecto literario de Ribadeneyra y su más sólida aportación a la naciente historiografía jesuítica: las biografías de Ignacio de Loyola, Diego Laínez y Francisco de Borja<sup>13</sup>.

Pedro de Ribadeneyra planteaba, por tanto, transitando desde unos sujetos individuales a otro colectivo, una estrecha relación de complementariedad entre algunas de sus publicaciones. En concreto, inmerso en el ambicioso proyecto de dotar al Instituto de una historia propia —la global del *cuerpo de la Compañía*<sup>14</sup>— un martirologio<sup>15</sup> y un sustrato hagiográfico —sumamente operativo en un período de radical mutación de la cristiandad y la cultura europea<sup>16</sup>—, encajaba una pieza, la *Razón del Instituto*, en las coordenadas de su particular diseño orientado a asentar una renovada ponderación de la virtud católica y acreditar —en clave de *Christianitas*<sup>17</sup>— sus posibilidades operativas. Comprender la lógica subyacente en la clasificación que Ribadeneyra otorgaba al texto parece reclamar entonces la atención previa a unas *vidas*, a aque-

<sup>12</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>13</sup> *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris, libris quinque comprehensa. In quibus initia ipsius Societatis ad annum usque Domini 1556 explicantur*, Nápoles, Josephum Cacchium, 1572, *Vida del Padre Francisco de Borja, que fue Duque de Gandía, y después Religioso y III General de la Compañía de Iesús*, Madrid, Pedro Madriral, 1592, y *Vida del P. M. Diego Laynez que fue uno de los compañeros del Padre nuestro Ignacio de Loyola en fundar la Compañía de Iesús*, Madrid, Pedro Madriral, 1594.

<sup>14</sup> Para la colaboración de Ribadeneyra con Niccolo Orlandini en la redacción de la *Historia Societatis Iesu*, publicada finalmente en Roma en 1614, por cfr. FRANCESCO SACCHINI, *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)*, vol. 60, *Patris Petri de Ribadeneira Societatis Iesu sacerdotis Confessiones. Epistolae aliaque scripta inedita ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta*, II, Madrid 1923, 185-188, Carta de Pedro de Ribadeneyra a Niccolo Orlandini, XII/1597, y ARST, Provincia Toletana, 5/II, *Eppistolae Generalium, 1594/1600*, fol. 519 r<sup>o</sup>.

<sup>15</sup> Una *Breve relación de los Martires que han salido de los Colegios y Seminarios de Ingleses que ay en Roma y en Rhems de Francia y padecido en Inglaterra por defen-sa de la Fe Católica* cierta, por ejemplo, su *Segunda Parte del Scisma de Inglaterra*. Alcalá de Henares, Pedro Lequerica, 1593.

<sup>16</sup> Cfr. S. BERTELLI, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona 1984, 89 ss.

<sup>17</sup> Cfr. J. W. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Harvard 1993, 253 ss.

llos otros textos consagrados en el pasado al itinerario biográfico de los tres primeros prepositos generales, y en mayor medida reconocer la forma en que los mismos podían trascender la propia pretensión histórica para convertirse en cauce de explicitación y ensalzamiento de los particulares fundamentos de una *obra*.

Como en la traducción castellana de la biografía del fundador confesaba Ribadeneyra, la pretensión era dar a conocer «los principios de nuestra religión», el medio «publicar las heroicas y esclarecidas virtudes de este siervo del Señor» y el objetivo «buscar su estima e imitación»<sup>18</sup>. Aprecia, pues, el jesuita en la biografía una modalidad vital, su potencial como ejemplo a seguir. Atiende a la vida de Diego Laínez «porque en ella están como cifradas y sumadas todas las virtudes»; su figura se ensalza como retrato dotado de «todo género de virtudes» que se convierte en modelo para el individuo<sup>19</sup>. En sus páginas termina así descubriéndose la peculiar contribución de un jesuita *histórico* a la nuclear tarea ignaciana de reorientar y redimensionar la *Bildung* del cristiano. La propia historia de la Compañía se convertía bajo este prisma en *escuela de virtud*. Establecidos *vía institución*<sup>20</sup> los confines que acotan el bagaje cultural del hombre católico, ahora se exhibían —como incentivo que insinúe y propicie su asimilación— los excepcionales estandartes de una *espiritualidad de servicio*, sus virtudes. En la introducción a la vida de Francisco de Borja se tomaba como principio cardinal «que ninguna cosa mueve tanto a buena vida como el buen ejemplo». Ante el menoscabo de la conducta confesional Ribadeneyra ofertaba unos precisos referentes. Y ese «claro espejo» bien podía ser la experiencia vital de los tres primeros generales de la Compañía.

Consecuentemente, el conjunto de la empresa —cuya plasmación editorial ya interesa incluso cronológicamente al situarse en el entorno de 1590— encierra una notable valencia apologética en el plano historiográfico. Pero también, y aquí conviene subrayarlo, en la propia figuración del Instituto, pues por debajo de la nuclear llamada de atención con respecto a la fundamentalidad de la virtud no deja de deslizarse un singular entendimiento de la Orden como *laboratorio* que conduce a la perfección cristiana. Y precisamente a través de este punto se tiende un

<sup>18</sup> PEDRO DE RIBADENEYRA, *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesús*, Madrid, Alonso Gómez, 1583, Introducción.

<sup>19</sup> PEDRO DE RIBADENEYRA, *Vida del P. M. Diego Laynez...*, Introducción.

<sup>20</sup> Cfr. F. C. CESAREO, *Quest for Identity: The Ideals of Jesuit Education in the Sixteenth Century*; ed CH. CHAPEL (ed.), *The Jesuit Tradition in Education and Missions. A 450 Year perspective*, Londres-Toronto 1993, 17-33.

puente desde esas primeras intervenciones hasta la *Razón del Instituto*. Aquí arranca la línea imaginaria que vincula ambos polos y los relaciona estrechamente. Por ello, cuando Ribadeneyra asiente como principio frontal de su *Razón del Instituto* «que el fin de la Compañía es ayudar a defender la Fe contra los herejes, dilatarla entre los gentiles y reformar la vida de los cristianos», a continuación precise que «la perfección cristiana consiste en la reformación interior del alma» y a su vez concrete «que la caridad y las otras virtudes interiores son la salud del alma y en ellas consiste la perfección», se percibe que los supuestos de fondo que soportan el texto arraigan en idéntico sustrato que la terna biográfica, en la esfera teológica tomista: «los actos interiores de las virtudes morales se enderezan a la pureza del alma y a la victoria de las propias pasiones, y todas las virtudes morales y teologales tienen por fin el amor de Dios y del prójimo»<sup>21</sup>.

Los puntos más relevantes del discurso relativo a la comprensión del ordenamiento jesuítico y su decidido compromiso con la instauración de un orden verdaderamente cristiano —tanto en el plano individual como colectivo— permanecían inalterables y conferían a los textos un común denominador. Con la *Razón del Instituto* no se abandonaba un universo mental. El origen gracioso de la Compañía, la centralidad de la virtud —de una antropología católica que reconoce como innatos ciertos aparejamientos de la capacidad de acción y sólo admite por virtud la infundida mediante acto divino—, la adscripción de la causalidad de un orden universal a la divina providencia o el reconocimiento de la trayectoria circular humana —que con la *gracia* arranca y concluye— son principios que encuadran la *Razón del Instituto*<sup>22</sup>. Sin embargo, una diferencia había con respecto a las anteriores publicaciones. Y era bien significativa. Ahora, Ribadeneyra se veía obligado a implicarse en una cuestión decisiva, a precisar su discurso con más nitidez para «responder a las cosas que se oponen contra el Instituto de la Compañía». Y la fuerza ilocutoria de esas palabras se clarifica con la *Tabla de Capítulos* que cierra el texto: la defensa del orden constitucional, pues todos se introducen con la fórmula *porque* hacen referencia a ciertas renunciaciones de su *regla* —hábito, coro, limosna o penitencias— y sobre todo a la particular regulación de los votos y el *status* de prepósito general.

Recurriendo a un lenguaje de marcada matriz *constitucional* y evidente connotación legitimadora de una identidad diferencial, Ribade-

<sup>21</sup> PEDRO DE RIBADENEYRA, *Razón de Instituto...*, fol. 2v<sup>o</sup> y 23-24.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, 1, 23-25, 50, 296 y 322-328, por ejemplo.

neyra podía así fijar la cifra del debate: «todas las Religiones son una Religión en el intento principal que tienen, que es ampliar la gloria del Señor y buscar la perfección de la Caridad; mas los fines particulares que son sendas y caminos por donde van a este general y excelentísimo fin son diversos según la vocación que Dios les instituyó, y a esta particular vocación debe atenderse cada Religión sin entremeterse en la ajena». Y trasladada la cuestión a este terreno, el cometido abiertamente confesado no era sino demostrar la proporcionalidad de la jesuítica ecuación medio/fin y reivindicar el carácter «razonable» de unos «singulares medios» para en última instancia, con las confirmaciones de la Santa Sede como credencial, neutralizar cualquier crítica: «teniendo la Compañía por institución y confirmación de la Sede Apostólica muchas cosas en su Instituto particulares y diferentes de las otras Religiones, no deben ser reguladas ni determinadas por el Derecho común de las otras Religiones, sino por el suyo particular»<sup>23</sup>.

No es de extrañar, por tanto, que a la hora de concretar la identidad de quienes suscribían aquellas *impugnaciones*, Ribadeneyra, no sólo reconociese a unos «herejes», sino también a «ciertos católicos» o a los «religiosos de otras órdenes»<sup>24</sup>. El debate en realidad parecía entablar-se entre diseños católicos no precisamente convergentes. Esa y no otra era quizá la verdadera motivación de la *Razón del Instituto*. Desde luego, la beligerancia de unas confesiones reformadas no se descubre como la fuerza motriz que impulsa la redacción. Las *Centurias de Magdeburgo* o la *Theologia Jesuitarum praecipua capita* de Martín Chemnitz—Leipzig 1562— se citan, pero por debajo de denominaciones formales y actos reflejos era el enjuiciamiento más propiamente católico el elemento que anudaba la cuestión.

Las fechas cobran entonces todo su valor. Distinguir el contexto de edición al de composición se impone. Por ello, deben relegarse como referencias primarias las fechas de 1605, publicación del texto, e incluso 1604, concesión de la licencia de impresión por la central romana. Mayor interés encierran las de 1602 y 1599<sup>25</sup>, en las que Ribadeneyra solicita la concesión del permiso para publicar el manuscrito, y sobre todo la de 1590, cuando el jesuita ya plantea su intención de comenzar la redacción del texto<sup>26</sup>. Que, finalmente, Claudio Acquaviva al expedir la li-

<sup>23</sup> *Ibidem*, fols. 1r<sup>o</sup>/v<sup>o</sup> y 5v<sup>o</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, Introducción.

<sup>25</sup> *ARSI, Provincia Toletana, 5/II, Eppistolae Generalium 1594/1600*, fol. 527r<sup>o</sup>, y *6/I, Eppistolae Generalium 1600/1605*, 127 y 163.

<sup>26</sup> Cfr. *MHSI*, vol. 60, *Patris Petri de Ribadeneira...*, II, 115-119, esp. 117-118.

cencia delimite la difusión de la obra a las específicas fronteras de la Compañía o recomiende su presentación inmediata al Tribunal inquisitorial hispano, y al tiempo el propio Ribadeneyra suscriba ambas instancias como destinatarias de su *Razón del Instituto*, certifica además la conveniencia de operar con fecha tan temprana. En esa época la relación de la Compañía con el órgano inquisitorial, cuando no con la propia instancia monárquica, atraviesa por el momento más crítico desde su fundación; buena parte de la responsabilidad corresponde al propio comportamiento de un determinado sector de la Compañía y Pedro de Ribadeneyra participa activamente en la polémica. Por tanto, no parece ilógico pensar que ése sea el contexto del debate al cual incorpora el jesuita su *Razón del Instituto*. Al comunicar su determinación al provincial Gonzalo Dávila el 2 de febrero de 1590 con más precisión no podía confesarlo:

«Yo he deseado muchos años ha que se escribiese un Tratado en que se diese razón del Instituto de la Compañía en las cosas que tienen dificultad; y helo procurado mucho y nunca se ha hecho; y viendo esto y que *convenía responder a algunos puntos más importantes de los memoriales* me he animado a poner la mano en ello»<sup>27</sup>.

Sin necesidad de proceder a una pormenorizada recomposición de la compleja crisis que envuelve a la Compañía en ámbito hispano a finales del Quinientos —o de los diferentes vectores que concurren y le confieren tan notable entidad<sup>28</sup>— el rastreo de la correspondencia de Ribadeneyra y la consulta de alguna de sus contemporáneas obras menores permiten reconocer una información genética relevante para la comprensión de la *Razón del Instituto* y nos revela en qué medida constituye su gestión durante ese período el esfuerzo más notable y el resultado más acabado en la defensa del orden constitucional jesuítico.

El primer eslabón en este sentido ya debe colocarse incluso en la década de los setenta. En concreto, en septiembre de 1578 con la redacción de una *Confutatio libelli «De proprio Societatis Iesu hispaniensis generali»* en la que reúne 35 argumentos contra el desdoblamiento de autoridad invocado por un sector de la provincia castellana incapaz de asimilar la pérdida de peso específico del elemento hispano dentro de la Orden augurada por Everard Mercurian tras su nominación como pre-

<sup>27</sup> *Ibidem*, II, 117-118. La cursiva es nuestra.

<sup>28</sup> Cfr. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1902/1925, t. III, l. II, 250/263ss, y J. M. PRAT, *Histoire du Père Ribadeneyra disciple de Saint Ignace*, París 1862, 299-439.

pósito general en 1572. Ante la comparecencia del primer proyecto de reformulación del texto de las *Constituciones* —la pretensión de alcanzar para las cuatro provincias de la Monarquía el nombramiento por elección de sus miembros de un general propio investido de autoridad semejante a la del prepósito romano, cuyo carácter vitalicio igualmente se censura—, Ribadeneyra abordaba frontalmente la cuestión actualizando un preciso entendimiento *ignaciano* del Instituto y su ordenamiento constitucional<sup>29</sup>. Este pasaba así a concebirse, en el discurso del jesuita, como inviolable por su propia naturaleza: ni la Compañía se habría instituido por iniciativa humana ni su orden constitucional podía entenderse como base normativa de acuñación humana; la institución de la Orden era producto de un acto divino y su código constitucional revelado. La crítica interna quedaba, por tanto, neutralizada, el individuo estaba incapacitado para situarse por encima del texto fundamental por fundacional, y menos para modificarlo en una materia que directamente afectaba a la *cabeza del cuerpo de la Compañía*.

El razonamiento interesa, pues no sólo se traslada a la *Razón del Instituto* sino que se ubica en la base del texto y lo estructura. No resulta casual en consecuencia que uno de los puntos cardinales de su argumentación sea la defensa del carácter único y vitalicio del prepósito general. Obligado a contra-argumentar, en aquella *Confutatio* ya anticipaba además Ribadeneyra una cuestión verdaderamente clave al respecto que luego en la *Razón del Instituto* termina de asentar: la tipología *mixta* del gobierno de la Compañía que vaciaba de sentido tentativas reformistas como las planteadas:

«La Compañía ha establecido una manera de gobierno que tiene lo bueno de la Monarquía, que es tener una cabeza y General perpetuo, y lo bueno de la República, que se gobierna por pocos y los mejores y se llama Aristocracia; dando al General cuatro asistentes para su consejo y para irle a la mano si fuese menester»<sup>30</sup>.

Desarticulado en primera instancia el razonamiento de la corriente crítica interna, a la altura de 1590 —momento en el que arranca la composición del texto— que Ribadeneyra retome su discurso anterior y reactive el ejercicio de salvaguarda y preservación del orden constitucional no era además atemporal ni injustificado. Por el contrario, es entonces cuando en verdad la situación reclama más urgentemente la

<sup>29</sup> *MHSI*, vol. 60, *Patris Petri de Ribadeneyra...*, II, págs. 305/322.

<sup>30</sup> PEDRO DE RIBADENEYRA, *Razón del Instituto...*, 257.

composición de una *apología*. Con la intensificación de las recurrentes críticas de algunos miembros de la Orden de Santo Domingo contra la espiritualidad ignaciana y su plasmación orgánica como telón de fondo —que retrata con detalle años después el propio Ribadeneyra en el *Tratado de las persecuciones que ha sufrido la Compañía de Jesús*<sup>31</sup> y denuncia ante la Corona en enero de 1590 con su *Memoriale ad Philippum II Regem*<sup>32</sup>— la pretendida redefinición del organigrama organizativo jesuítico irrumpía con renovado dinamismo en las coordenadas del conflicto de índole jurisdiccional planteado por la Inquisición desde 1585. El examen de los privilegios concedidos por la Santa Sede al Instituto desde su fundación incardinaba aparentemente un pleito que alcanza su máxima expresión con el apresamiento en marzo de 1586, entre otros, del provincial toledano Antonio Marcen. Ahora bien, el episodio no se cierra ni tan siquiera en 1588 con la intervención pontificia, la liberación de Marcen o la explícita renuncia de la Compañía a utilizar las atribuciones que los Tribunales inquisitoriales catalogasen como lesivas para su autoridad, porque su calado era de rango mayor: imbricado con aquellas demandas del grupo castellano de la Orden en él se encerraba el deseo de Felipe II de someter a la Compañía en términos bien absolutos a la jurisdicción inquisitorial y sobre todo de garantizar un elevado grado de control a la autoridad real sobre las tres provincias hispanas del Instituto.

No era éste el primer problema planteado entre ambas instancias, el primer desencuentro entre Compañía e Inquisición. A mediados de la centuria, cuando tras la formulación de una paz religiosa en el marco jurídico imperial el universo católico —bajo la dirección de Paulo IV y con el recién restaurado Tribunal inquisitorial romano como instrumento— proceda a la revisión del pasado reciente con la firme voluntad

---

<sup>31</sup> Cuya redacción se plantea en la primavera de 1595 —coincidiendo con la expulsión decretada en Francia por Enrique IV— como recapitulación del episodio que nos ocupa aunque termine ampliando su recorrido hasta el mismo momento fundacional: «Si V.P. mandase escribir el discurso de las persecuciones que la Compañía ha padecido estos ocho años acá y allá y me lo embiase, con los otros papeles que se hallasen de otras persecuciones que pasado los años antes, por ventura me animaría a juntarlos con otros que yo tengo y escribir un tratadillo de las persecuciones de la Compañía y del fruto que N.S. ha sacado de ellas», cfr. *MHSI*, vol. 60, *Patris Petri de Ribadeneyra...*, 183-184. Consulto la obra, que nunca llegó a publicarse, por el manuscrito del ARCHIVO PROVINCIAL DE TOLEDO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (APT CJ), *Escritores y Escritos*, leg. 369, interesando ante todo los capítulos 19 ss.

<sup>32</sup> *MHSI*, vol. 60, *Patris Petri de Ribadeneyra...*, págs. 370/374.

de legitimar su postura como Iglesia *contrarreformatora*<sup>33</sup>, no deja de producirse por parte de la inquisición hispana un paralelo *proceso al pasado*, enucleado por la vivencia de Bartolomé Carranza, cuyas implicaciones alcanzan a la Compañía<sup>34</sup>.

En el entorno de 1590 la situación, no obstante, parece bien distinta. No eran estrictamente criterios doctrinales los que la caracterizan. Aunque la controversia de *auxiliis divinae gratiae* que polariza las reflexiones teológicas más intensas y estructuradas sobre la conciliación de *gracia* y *libertad* constituyan un contexto de lectura para la *Razón del Instituto* —pues desde comienzos de esa década deriva en un auténtico enjuiciamiento de todo el edificio doctrinal de la Orden desde las filas dominicas, y no sólo se convierte en punto de referencia obligado del conjunto de la correspondencia generada desde la *assistentia hispaniae* sino que termina trasladándose su resolución a los órganos inquisitoriales hispano y romano<sup>35</sup>—, otro era el factor que ejercía mayor influencia: la existencia de un significado grupo interno de la Compañía atraído por la idea de autonomizar una sección hispana del *cuerpo del Instituto*.

En un momento en que la propia Iglesia católica veía resquebrajarse sus aspiraciones universalistas —tan firmemente respaldadas y formuladas por el grueso de teóricos jesuitas— algunos miembros hispanos de la Orden, José de Acosta o Juan de Mariana entre ellos, parecían catalogar como incongruente el que análoga pretensión supranacional se mantuviera en y para un ordenamiento particular como la Compañía. Y si en la década de los setenta, desde otros supuestos, la iniciativa nunca pudo aspirar a imponerse, diez años después así planteada encontraba en el contexto de la confrontación jurisdiccional con la inquisición el clima adecuado para su invocación. Conocida la predisposición de Felipe II, la Corona y el cardenal Quiroga, como vértice de la estructura in-

<sup>33</sup> Cfr. M. FIRPO, *Inquisizione Romana e Controriforma. Studi sul Cardenal Giovanni Morone e il suo processo*. Milán 1992, esp. 261/325, y P. SIMONCELLI, *Diplomazia e politica religiosa nella Chiesa della controriforma*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, XVIII/3 (1982), 415/460.

<sup>34</sup> Cfr. J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Inquisición y la Compañía de Jesús: Anthologica Annua*, 37 (100) 11-56, y C. DALMASES, *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559/1561: Archivum Historicum Societatis Iesu*, XLI (1972) 48-135.

<sup>35</sup> Cfr., como muestra ARSI, *Assistentia Hispaniae*, 137, *Epp. Hisp.*, junio 1594, noviembre 1594, fols. 170-173, 205-208, 330-332, 338-339, 402-403 y 405-407, y *Assistentia Hispaniae*, 136, *Epp. Hisp.*, agosto 1593/junio 1594, fols. 127/129 y 139/143. Para la reconstrucción de la controversia y en general del ambiente teológico del momento, cfr. los artículos VIII, IX y XI de M. ANDRÉS MARTÍNEZ (dir.), *Historia de la Teología española*, Madrid 1987, II, 9-74, 161-208.

quisitorial, eran los destinatarios de unos *memoriales* programáticos al respecto. Y esos memoriales son precisamente lo que sabemos aludía Ribadeneyra al comunicar su determinación de emprender la redacción de la *Razón del Instituto* al Provincial Gonzalo Dávila. Era una forma de demostrar el grado de conciencia que podía tenerse de la transgresión de una frontera que se estaba entonces produciendo con el recurso a la instancia real, de la introducción del debate en una novedosa dimensión en la que la reformulación de la Orden dejaba de ser una simple cuestión interna. Al obtener Felipe II en 1588 el permiso pontificio para realizar una indagación de la Compañía a través de la visita del Obispo de Cartagena, Jerónimo Manrique de Lara, así quedaba constatado.

«Cada día crece la tempestad y soplan los vientos de Castilla»<sup>36</sup>. Pedro de Ribadeneyra, consciente de la trascendencia del suceso y de la forma en que un deseo de *reforma* terminaba subsumido en un proyecto político hispano-católico singular, se permitía esa licencia literaria al retratar la situación a Claudio Acquaviva en mayo de 1587. Lo hacía además con conocimiento de causa y desde una posición de autoridad, pues en el período comprendido entre 1585 y 1593 despliega una no menos intensa que crucial actividad implicándose en todas las esferas del debate y procurando su resolución a través del recurso al conjunto de las instancias implicadas. Por un lado, se convierte en el principal consejero e interlocutor del prepósito general, informándole sobre las imputaciones de la inquisición<sup>37</sup> y ofreciendo su parecer sobre la única salida viable a la crisis interna, la convocatoria de una Congregación General. Y por otro, no duda en trasladar al sector crítico de la Orden su disconformidad con la vía monárquica elegida para encauzar sus iniciativas, deslegitimando su actuación ya por meras razones de procedimiento desde el momento que en su *constitucional* opinión sólo el *cuervo* tenía competencia para juzgar en la materia sometida a debate<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *MHSI*, vol. 60, *Patris Petri de Ribadeneyra...*, 68.

<sup>37</sup> «Io solamente voglio dire, che ieri, visitando il cardenale di Toledo [Gaspar de Quiroga] lo trovai molto sdegnato, et mi disse che tenevano aviso da Roma, che la Comp<sup>a</sup> haveva dimandato in Roma 3 cose: la prima che gli nostri fossero exemti dalli inquisitori; la seconda che gli superiori della Comp<sup>a</sup> giudicassero delli casi di heresia, nella quale i loro subditi cascassero; la 3.<sup>a</sup> che quelli della Comp<sup>a</sup> non siano compresi nel breve della sollicitatione: et che questo era volerla pigliare contra l'inquisitione di Spagna et che nessuna religione per fin'hora ha addimandato questo, et che la compagnia non si intende, et che è mal consigliata el ch'è entrata in un labyrintho del quale non potra uscire», *ibidem*, 53, y en general, 42-75.

<sup>38</sup> Cfr. las precisiones que realiza Pedro de Ribadeneyra a Dionisio Vázquez el 11 de abril de 1587: «Y cuándo la experiencia y razón nos enseñase que conviene mudar algo del Instituto, se ha de hacer por el orden y forma que manda el mismo Ins-

Pero su objetivo prioritario en la fecha es presentar, una vez más, ante las figuras claves del proceso, un entendimiento de la Orden contra-puesto al recogido y plasmado en los *memoriales* «que algunos pocos e inquietos de la Compañía, con nombre de muchos y celosos, han dado a V. Magestad contra ella<sup>39</sup>». Primero, nada más reconocerse los perfiles e implicaciones del proceso abierto, remite al Inquisidor General y Arzobispo de Toledo Gaspar de Quiroga —a quien había dedicado su traducción castellana de la biografía de Ignacio de Loyola— una *Informatio super Instituto Societatis Iesu*. A continuación, tras tener noticia de la visita del Obispo de Cartagena, componía otro informe, en este caso, con el propio Felipe II como destinatario<sup>40</sup>.

Ambas piezas, en gran medida complementarias, encerraban una doble intención: denegar credibilidad a las imputaciones de emancipación y divergencia con respecto al Santo Oficio en su confesional despliegue —«de manera que así como la Compañía ha sido instituida de N.S. y confirmada por su Vicario para la defensa y propagación de nuestra santa fe católica, así se ocupa y exercita en ella en todas partes y procura servir y acatar al Santo Oficio y a sus ministros porque defienden la misma fe, como es razón»—; y lograr la transferencia a la propia Orden del proceso inquisitivo, «porque así conseguirá V. Magestad su intento sin ruido y sin escándalo, el cual no puede dejar de haber si la visita que se ha publicado del Obispo de Cartagena fuese verdadera y pasase adelante». Desde el reconocimiento de una vocación y actuación enteramente confesional la lógica ribadeneyriana partía de la caracterización de la Compañía como Institución divina al servicio de la Iglesia para luego confesar como única razón de ser la defensa y propagación de la fe: «la religión de la Compañía de Jesús ha sido instituida de N.S. en estos tiempos para ayudar a su Iglesia en todos los ministerios de piedad, y principalmente para defender y dilatar la fe católica». Y asentada esa base la defensa ya podía articularse, pues cabía interpretar en función de la misma los privilegios concedidos por la Santa Sede —«porque pueda más fácilmente emplearse en esta gloriosa empresa y batalla contra los hereges en sus tierras, le ha concedido la Sede Apostólica muchos privilegios»— y concluir con la devaluación de las diferencias —así re-

---

tituto, y tratarse y examinarse muy bien en Congregación General, la cual solo tiene potestad para ello; y haciéndose de esta manera no es contra el Instituto sino conforme a él», *ibidem*, 61.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 96.

<sup>40</sup> Cfr. ambas piezas en *ibidem*, 338-347, 94-99, respectivamente, de donde proceden las citas que a continuación se realizan.

ducidas al ámbito de los métodos de actuación— que le permite subrayar la convergencia en una finalidad confesional trascendente entre la Inquisición y «una Religión que tan de veras se emplea en lo mismo que el tribunal de la santa Inquisición aunque por diferentes caminos». Cuatro décadas de actividad en los principales focos conflictuales europeos aportaban además en opinión de Ribadeneyra suficiente material argumentativo para certificarlo y anticipaban la instancia en verdad beneficiada del descrédito aparejado a la interferencia monárquica en el plano religioso: los credos reformados.

Por ello, cuando se produzca la derrota de la *Armada Invencible*, el jesuita no dudará en recordar nada inocentemente al Rey, a través de Juan de Idiaquez, miembro de la denominada *Junta de Noche*, que a la hora de «inquirir y ponderar la causa que puede haber habido para que Dios no nos aya hecho esta merced» se tuviese bien presente «si conviene meter su real persona en el gobierno de las religiones de la manera que agora se hace; porque a muchas personas graves y temerosas de Dios les parece que no; porque aunque es verdad que entienden el piadoso ánimo de S.M... todavía juzgan que son mayores los daños que desto se siguen a las mismas religiones, porque se fomenta en ellas la división y poca charidad»<sup>41</sup>. La intención es evidente. Y de la misma forma tampoco parece casual que en su *Tratado de la Tribulación* publicado en 1589 la clave que venía empleando Ribadeneyra para sobrellevar las desventuras del Instituto —«questa tribolatione»<sup>42</sup>— sea el código propuesto a una monarquía para interiorizar su fiasco bélico.

«Al presente si yo no me engaño tienen las cosas de la Compañía en España gran mejoría y ganado el gusto del Rey y de la Inquisición»<sup>43</sup>. Las palabras suscritas por José de Acosta datan del otoño de 1594 y constituyen el núcleo del informe que remite a Claudio Acquaviva sobre la reunión mantenida con Felipe II para rendirle cuenta de las conclusiones alcanzadas en la V Congregación General de la Compañía celebrada en Roma en 1593. El período más crítico que el Instituto ignora no afronta en los territorios de la Monarquía católica desde su fundación ya podía darse por cerrado, según la constatación de Acosta, en esas fechas. La cuestión, que no es sino la salvaguarda de la especi-

<sup>41</sup> *Ibidem*, 105-111, «Carta para un privado de S.M. acerca de la desgracia de la armada que fue a Inglaterra y de lo que acerca de ella se puede considerar para mayor provecho de España.»

<sup>42</sup> *Ibidem*, 54. Carta de Pedro de Ribadeneyra a Claudio Acquaviva, 11/IV/1587.

<sup>43</sup> ARSI, *Epp. Hisp.*, 137, fols. 338/339. José de Acosta a Claudio Acquaviva, 2/XI/1594.

ficidad constitucional de la Orden, entonces se solventa. Y el verdadero punto de inflexión, la salida —por decirlo en el lenguaje de Pedro de Ribadeneyra— del *laberinto*, queda trazada en esa asamblea general del *cuerpo universal de la Compañía* de 1593. En efecto, ni las gestiones y consideraciones de Pedro de Ribadeneyra ni las restantes iniciativas de la Orden —que fundan las posibilidades de un avance significativo en materia confesional sobre el respeto de las propias posiciones diferenciales católicas<sup>44</sup>— alcanzan una concreción práctica que cancele la necesidad de recurrir hasta el terminal extremo de su convocatoria. Pero en última instancia tampoco debe omitirse que la Compañía salía fortalecida del conflicto. En el momento de cierre, con la censura de 1593, lograba reafirmar su identidad, preservar inalterada la concepción universalista católica que impregna su espiritualidad, y sobre todo recuperar una estabilidad y credibilidad enjuiciadas hasta el grado de obedecer la propia convocatoria de asamblea tan decisiva no a una convicción

---

<sup>44</sup> Y mención especial merecen los *Memoriales contra la visita del Obispo de Cartagena entregados a Felipe II por los miembros de la Compañía de Toledo*, cuyos argumentos coinciden en gran medida con los planteados por Pedro de Ribadeneyra. Cfr. ARSI, *Provincia Toletana*, 37a: Epp., lit. annuae, relations, memorialia, n. 58, memorial número 1, fols. 186/187 —«con esta visita se desacredita esta religión y los religiosos de ella. Deseamos servir a V.M. y lo havemos procurado y procuramos con todas nuestras fuerzas, y así mismo deseamos servir y ayudar al Santo Oficio de la Inquisición, como cosa tan importante para el aumento y conservación de nuestra santa fe católica; y el mismo deseo tiene toda la Compañía, y conforme a él se ha suplicado diversas veces a V. Magestad y al Cardenal Toledo como Inquisidor General y a los del Consejo General de la Inquisición digan y avisen que privilegios tiene la dicha Compañía de la Sede Apostólica que perjudiquen o puedan perjudicar al santo oficio de la Inquisición, porque siendo avisado el Padre General de la dicha Compañía procurará que los tales beneficios se revoquen... Ha venido a nuestra noticia que Don Jerónimo Manrique, Obispo de Cartagena, que al presente está en esta Corte viene a visitar la dicha Compañía y los religiosos de ella, lo cual me ha causado y causa gran admiración y sentimiento por la novedad que trae consigo cosa tan extraordinaria y de tantos inconvenientes. No rehusamos los de la Compañía a ser revisados... pero sentimos mucho que se abra camino por el cual desacreditándose la Religión y religiosos de ella se impida el fruto que se hace en la Iglesia de Dios»— y memorial número 2, fols. 187/189 —... «Oy día en Alemania, Hungría, Austria, Bohemia, Polonia, Transilvania, Francia, Flandes, Escocia e Inglaterra, los nuestros son los que con su vida, doctrina y sangre ayudan a sustentar la fe católica tanto (por no decir más) como otra cualquiera Religión, y por esta causa es la nuestra aborrecida y perseguida por los herejes más que ninguna otra, y en este mismo tiempo en Transilvania hacen junta los herejes trinitarios para echarnos de ella, y Mons. Vandoma y los otros hugonotes de Francia publican en libros impresos que los jesuitas son causa de las revoluciones de aquel Reino, y en Inglaterra se hacen leyes sangrientas contra nosotros. Pues siendo esto verdad no parece cosa justa ni digna de la piedad y clemencia de V. Magestad que se de ocasión a los mismos herejes para que crean y digan que la Compañía falta».

propia sino a una exigencia monárquica —la hispana— y a un mandato pontificio.

Antes, sin embargo, de configurarse una solución en este sentido y verificarse la consolidación definitiva de la Orden, particulares piezas como la *Razón del Instituto* podían haber sido concebidas y gestadas aunque su alumbramiento cronológicamente no se corresponda con aquella situación histórica que en realidad la dota de su preciso sentido e intención. El autoentendimiento unitario de una *Religión* confesionalmente consciente de su misión no deja de ser operativo en 1605. El texto de Ribadeneyra se muestra entonces como un poso particularmente rico para la propia Orden dados los aleccionadores antecedentes. La confección de la *Razón del Instituto* —la primacía allí conferida a ciertos aspectos, su configuración interna e incluso el título de los epígrafes y del texto— representaba la esencia de una determinada concepción *constitucional* y constitutiva de la Orden al tiempo que fundamentaba la novedosa metodología de un *pathos* activista. La pieza, como esquema comprensible que encuadra el Instituto, tenía, por tanto, una operatividad interna y su presentación a la Inquisición una utilidad manifiesta a comienzos del Seiscientos. Pero su composición arranca y progresa en 1590 sin atender, al menos prioritariamente, a esa valencia pedagógica. Sometida la Compañía a un severo análisis en ese preciso momento, la iniciativa de Ribadeneyra no pretende rehuirlo. Antes al contrario, se preocupa por acotar un entendimiento de su *programa* que guíe toda aproximación. Al hilo de una determinada polémica que acentúa y confiere significado a ciertas líneas de diferenciación, y por tanto bajo la presión que plantea la denuncia de una cierta ambigüedad con respecto a la expresión institucional de la primacía fundamental de los puntos de vista de la ortodoxia religiosa, la Inquisición, Ribadeneyra optaba por *dar Razón del Instituto*. Ese, en definitiva, es el clima que contextualiza la intención del jesuita al redactar su *Tratado*, un proyecto que no deja de ser sumamente acorde con las implicación que venía demostrando y reclamando tiempo atrás en la materia y que así bien puede entenderse como la coronación de toda una línea discursiva.

Y perfilada la identidad histórica del texto, esto es, la realidad histórica en la que compositivamente encuentra acomodo, una reflexión final parece imponerse. El valor y significado de la *Razón del Instituto* de Pedro de Ribadeneyra puede al menos redimensionarse si se atiende a —y se relaciona con— los supuestos de fondo de la novedosa representación historiográfica que precipita la superación de aquellos marcos conceptuales que venían siendo utilizados para la indagación de complejos des-

arrollos de cambio político y cultural del xvi. Rechazada la dicotomía *reforma/contrarreforma* y reconocidas las limitaciones del binomio reforma católica/contrarreforma, o de la *reforma tridentina* en cuanto categoría de análisis<sup>45</sup>, desde la historiografía alemana se ha procedido —tras reconocerse las implicaciones del proceso de formación de confesiones o *Konfessionsbildung*<sup>46</sup>— a la instrumentalización del concepto de *Konfessionalisierung* para encuadrar los fenómenos altomodernos de teologización de la política y politización de la religión<sup>47</sup>. Catalogada tradicionalmente como estandarte de una Contrarreforma, la cancelación del paradigma historiográfico pretérito introduce consecuentemente al Instituto ignaciano en unas novedosas coordenadas interpretativas: las de un *tiempo de confesionalización*, y más precisamente, de la confesionalización católica —si se emplea el concepto como herramienta inter-

<sup>45</sup> Sobre las nuevas hipótesis de trabajo resultantes del sostenido proceso de renovación historiográfica y la paralela revisión de los pilares del paradigma interpretativo pretérito, cfr. J. W. O'MALLEY (ed.), *Catholicism in the Early Modern History: A Guide to Research*, San Luis 1988; M. FIRPO, *Inquisizione Romana e Controriforma...*, 21/27; E. COCHRANE, *Counter-Reformation or Tridentine Reformation? Italy in the Age of Carlo Borromeo*; J. M. HEADLEY y J. B. TOMARO (eds.), *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of Sixteenth Century*. Washington 1988, 31-46; P. PRODI, *Il sacramento del Potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Milán 1992, 283-339, y W. REINHARD, *Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment: The Catholic Historical Review*, LXXV/3 (1989) 383-404.

<sup>46</sup> En relación a la disolución del *corpus christianum*, la correlativa fragmentación de la Iglesia universal en una pluralidad de Iglesias territoriales, y sobre todo la decisiva mutación genética de la *Christianitas* que precipita la Reforma, la articulación y vertebración en el plano dogmático y eclesiástico de unas *confesiones* —católica, luterana y calvinista— claramente diferenciadas entre sí, cfr. los fundamentales por fundacionales estudios de ERNST WALTER ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965, o su no menos clásico, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubeskämpfe*: en E. W. ZEEDEN, *Gegenreformation*, Darmstadt 1973, 85-134.

<sup>47</sup> Cfr. las seminales formulaciones, especialmente atentas al ámbito católico, de WOLFGANG REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*: Archiv für Reformationsgeschichte, 68 (1977) 226-252, y *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*: Zeitschrift für Historische Forschung, 10 (1983) 257-277, la renovada periodización trazada por HEINZ SCHILLING, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden 1992, 205-245, así como las recientes recapitulaciones de ambos autores; WOLFGANG REINHARD, *Disciplinamiento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, y HEINZ SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamiento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*: en P. PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia 1994, 121-123, 125-160, respectivamente.

pretativa de la estrecha relación perceptible en la época moderna entre religión y política<sup>48</sup>— o las de un *Early Modern Catholicism* de radio más amplio<sup>49</sup>. Y es precisamente a la luz de esos referentes cuando adquiere todo su valor la ribadeneyrana *Razón del Instituto*, no sólo por ilustrar la complejidad de semejantes procesos, sino por apuntar las posibles divergencias de modelos y culturas que dentro del panorama confesional católico podían concurrir, pues al fin y al cabo el texto se incardina en la confrontación entre el diseño político hispano-católico y el universalismo católico romano representado por la Compañía que tiene lugar en el *laberinto inquisitorial* castellano.

---

<sup>48</sup> H. SCHILLING, *Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit*: Archiv für Reformationsgeschichte, 85 (1994) 5/31, y A. BORROMEIO, *Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas*; Q. ALDEA (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao 1993, 321-334.

<sup>49</sup> J. W. O'MALLEY, *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to look at Early Modern Catholicism*: en *Religious Culture...*, art. XII.