

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ *

LOS DÍAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: UN RETRATO HISTÓRICO DE SUS ORÍGENES ¹

Fecha de recepción: febrero 2007.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2007.

RESUMEN: En Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, se dan cita sucesivamente tres hombres diferentes del siglo XVI: el que pretendía ascender socialmente, el que se arrepiente de su vida pasada y el que desarrolla una vocación religiosa como superior de una orden que ha fundado: hablamos de la Compañía de Jesús. Este artículo subraya cómo los rasgos del siglo XVI influyeron en la fundación de esta religión: siglo de constitución de estados modernos, descubrimientos geográficos, debates y reformas religiosas, éxitos editoriales, utilización de la imprenta y difusión del humanismo. Todo ello influyó, notablemente, en los diferentes trabajos que se desarrollaron: sermones, dirección espiritual, enseñanza, asistencia en cárceles y hospitales, reinserción de marginados, misiones.

PALABRAS CLAVE: Jesuitas, siglo XVI, reforma católica, reforma protestante, Ignacio de Loyola, enseñanza, sermones, Papado.

* Instituto de Historia. CSIC. JAVIERBURRIEZA@telefonica.net

¹ Esta ponencia se incluye dentro de las publicaciones del proyecto de investigación «Dimensión política de la formación del clero inglés en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII): entre la guerra, la paz y la indiferencia» (contrato Juan de la Cierva), dentro del proyecto de investigación, cuyo investigador principal es el Dr. Enrique García Hernán, bajo el título «La comunidad irlandesa en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII): identidad e integración social» (MEC, Subdirección General de Proyectos de Investigación, Ref. HUM2005-05763/HIST).

***The days of the Society of Jesus:
A historical portrait from its origins***

ABSTRACT: In Ignatius of Loyola, founder of the Society of Jesus, there are represented successively three different men of the 16th-century: one who sought to rise in social esteem, one who repented of his past life, and finally one who discovered a religious vocation and later became the superior of an order that he founded, the Society of Jesus. This article emphasizes how the culture of the 16th-century influenced the foundation of this religious order. It was a century of establishing modern states, geographical discoveries, debates and religious reformation, editorial successes, the use of the printing press in the spreading of Humanism. All that had an outstanding influence on the different ministries that were developed: preaching sermons, spiritual direction, teaching, visits to prisons and hospitals, social rehabilitation and missions.

KEY WORDS: Jesuits, 16th-century, Catholic Reformation, Protestant Reformation, Ignatius of Loyola, teaching, sermons, papacy.

La vida de Ignacio de Loyola reunió muchas de las inquietudes, de los horizontes y de las ambiciones de un hombre del siglo XVI. Primero desempeñó distintos oficios como paje, gentilhombre, soldado, todo ello en una línea de promoción social; para después ser peregrino, mendigo, anacoreta, en la línea de la ascesis, conversión y cambio de vida; hasta llegar a ser estudiante, sacerdote y el prepósito general de una nueva orden religiosa como fue la Compañía de Jesús. Íñigo primero, Ignacio después, poseía numerosas facetas como hombre de acción, andariego, contemplativo, misionero y legislador². Conversó con las más altas jerarquías de lo social, pero trabajó también entre los marginados y los pobres del momento. Fue hombre de experiencias espirituales intensas pero también se mostró enormemente práctico a la hora de organizar una nueva forma de vida. No poseía una presencia física arrogante, sino que más bien era de pequeña estatura y delicado estado de salud. Al mismo tiempo, contaba con una personalidad cautivadora. En definitiva, Ignacio de Loyola, un adecuado retrato del siglo XVI, fue el fundador de una orden religiosa de

² J. I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1997; M. RUIZ JURADO, *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2005; C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006; S. KIECHLE, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, Madrid, Herder, 2006.

gran trascendencia histórica —muchos dedicamos nuestros esfuerzos intelectuales a retratarla— y fue el autor de una metodología espiritual de éxito brillante, que ha trascendido a su propia persona, a los jesuitas, para llegar más allá. Hoy, cuando un grupo cristiano programa unos días de retiro, meditación y reflexión, dice que está simplemente de Ejercicios, sin especificar más. La Compañía de Jesús es un retrato fiel del siglo y de las coordenadas históricas en las cuales nació.

1. EL HORIZONTE DE LA PROMOCIÓN CORTESANA

Íñigo López de Oñaz y Loyola, que ese era su nombre original, había conocido, desde su infancia, esos juegos de fidelidades hacia los reyes de Castilla por parte de su familia, un antiguo linaje caballeresco que ejercía el derecho de patronato sobre la parroquia de la aldea cercana de Azpeitia. Se trataba de una de las catorce «familias principales» que gobernaban los territorios de Guipúzcoa. Sus miembros se habían entrenado en el uso de las armas, defendían el ideal de la dama, desempeñaba en ellos un papel especial el grado de fidelidad. Todo ello en menoscabo de la formación intelectual, pues muy pocos sabían leer y escribir. Parecía que su destino estaba escrito por una sociedad estamental, que dejaba un camino amplio y libre para el heredero del mayorazgo, en este caso Martín García de Oñaz, y reducía mucho más el futuro de los segundos a la Iglesia, el mar o la casa real. Aunque pudo estar Íñigo destinado, pues era el menor de los trece hijos legítimos de su padre, al tercero de los ámbitos —la casa real o las cercanías de la Corte—, quizás había sido tonsurado con anterioridad, formando ya parte del heterogéneo estamento clerical. Fue enviado a Arévalo, a la pequeña corte de Juan Velázquez de Cuéllar³, contador mayor de Hacienda de Castilla, miembro del

³ P. DE LETURIA - J. ITURRIOZ - R. GARCÍA MATEO - L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid 1989. Dentro de esta obra, destacar el estudio de J. ITURRIOZ, «Años juveniles de San Ignacio en Arévalo (1506-1517)», en *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid 1989. LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN dedicó muchos de sus afanes al estudio de estos años de la juventud ignacianos: *El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre 1506-1517*, Archivum Historicum Societatis Iesu, AHSI, XLIX (1980), 21-94; además de *Los años juveniles de Íñigo de Loyola*, Valladolid 1981. A finales del siglo XIX, FIDEL FITA había publicado *San Ignacio de Loyola en la Corte de los Reyes de Castilla*, Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo XVII, 1890.

Consejo Real, ministro pues de Hacienda y pariente de la familia Loyola. Junto a un hombre de notable formación como era Velázquez de Cuéllar y en su palacio de Arévalo, Íñigo de Loyola habría de encontrar la plataforma que le era menester. La formación que allí pudo recibir abarcaba las habilidades de la caballería, además del arte de la escritura o los conocimientos de la caligrafía, una disciplina en la que destacó posteriormente; además de la literatura, la música o el trato con las gentes «graves» e ilustres. En Arévalo, no fue un soldado sino más bien un secretario, un administrador y un paje. En su piedad, pudo tener gran influencia María de Guevara, una tía lejana que vivía en esa misma villa castellana y que había fundado una comunidad inspirada en la espiritualidad franciscana, dedicada a la atención a los enfermos. Pudo colaborar Íñigo en esta labor asistencial, mostrando su predilección por los más menesterosos en los hospitales. Veremos después que no todo era espiritualidad en este joven cortesano, eso sí, dentro de la sacralización que todo lo invadía.

Vivió, igualmente, la transición experimentada en Castilla, en ese Estado Moderno, tras la muerte de la reina Isabel y, muy especialmente, con la del rey Fernando en 1516. No obstante, las puertas que se habían abierto se cerraron de golpe, como ocurría en los juegos políticos. Una Castilla en época de turbación en la que fue necesario hacer mudanza. La caída en desgracia de Velázquez de Cuéllar se produjo entre 1515 y 1517, muriendo poco tiempo después. Íñigo de Loyola sabía que no podría volver a ser un hombre de administración en la Corte. Pudo contemplar que los honores terrenales se desvanecían pronto. Otra cosa diferente era que se percatase de ello, antes de ese proceso espiritual que llamamos conversión.

Navarra, la corona que había sido anexionada en 1512 primero a Aragón y después a Castilla, estaba gobernada por el virrey Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera. En esos cuatro años que Íñigo permaneció a su lado destacó como un cortesano de confianza, gentilhombre y secretario⁴, sin estar alejado de las acciones bélicas requeridas en ese reino, en los primeros años después de la anexión. Todos los reinos de esta parte de la Península Ibérica se hallaban en plena transición hacia el nuevo monarca, don Carlos, venido desde el norte de Europa y no siem-

⁴ P. DE LETURIA, *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su tiempo*, Barcelona, Editorial Labor, 1949.

pre aceptado en cada uno de sus nuevos territorios, por sus proyectos imperiales y exigencias económicas. Pudo encontrarse Íñigo de Loyola en Valladolid, en 1518, cuando se produjo la entrada de Carlos I como rey de Castilla, en esta villa castellana que era sede preferencial de la Corte. Dos años después, el virrey le enviaba a una «misión» diplomática hasta la villa ducal de Nájera, en la cual demostró sus habilidades negociadoras y también sus capacidades de organización y actitudes políticas; cualidades que demostrará muchos años después.

Por otra parte, muchos fueron los intentos de recuperación por parte de los navarros de su antiguo «status». Por tanto, Íñigo de Loyola participó del ambiente de guerra civil de las Comunidades, contiendas muy resaltadas por sus biografías en la defensa numantina de la fortaleza de Pamplona⁵. Precisamente, uno de esos intentos de «restauración» en Navarra lo trató de ejecutar su antiguo monarca Enrique de Albret, aprovechando la ausencia del ya emperador Carlos y el mencionado ambiente guerracivilista de Castilla. Un ejército francés avanzó sobre Navarra, sitiando la ciudad de Pamplona. Ante el deseo de muchos de entregarla sin presentar resistencia, Íñigo se retiró con un grupo hasta la fortaleza inconclusa, situada en la parte alta de la ciudad. El desenlace ya lo conocemos. Por eso, como indica Stefan Kiechle, «la bala de cañón destrozó la pierna y la carrera» de este joven guipuzcoano, tras haber aspirado a un «futuro cortesano y caballeresco»⁶. Los médicos y cirujanos recompusieron los huesos destrozados, aunque presentaron una posición deformada, quedando una pierna más corta que la otra.

En la convalecencia que desarrolló en la casa de Loyola empezó a fraguarse el segundo de los hombres del siglo XVI que llevaba dentro, olvidando las aspiraciones cortesanas. Quizás, el episodio de transición lo encontremos en ese deseo que el hombre de treinta años manifestó por leer lo que estaba entonces de moda, los libros de caballerías, los mismos a que era aficionada Teresa Sánchez, doña Teresa de Ahumada. A falta de pan, los libros que cayeron en sus manos fueron las vidas de los santos, que eran los modelos vitales que se proponían como dominantes en aquella sociedad sacralizada: la fuerza de las hagiografías que todavía será mayor en décadas posteriores a la de ese año de 1521. Fue el tiem-

⁵ L. FERNÁNDEZ MARTÍN, «Rendición de la fortaleza de Pamplona», en *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid 1989, 93-101.

⁶ S. KIECHLE, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, Madrid, Herder, 2006.

po de la «Vida de Cristo» de Ludolfo de Sajonia, además de la colección de las mencionadas vidas de los santos en la recopilación de la «Leyenda áurea», efectuada por el dominico Jacobo de VoráGINE. Todos ellos eran un best-seller en la literatura espiritual bajomedieval. Una lectura que condujo a «repensar la vida», imitando a los santos, generando la reflexión y la meditación que conducía a un elemento clave de la espiritualidad ignaciana: hablamos de la «discreción de espíritus». Había aparecido la necesidad de tornar de vida. Había nacido el hombre que se encontraba fascinado por el rigor y las penitencias, que ayunaba y se flagelaba, que sentía odio —y ese era un primer paso— hacia su vida pasada. Desde ahí se entiende un proceso que se ha querido convertir en momentáneo y reducir a las diez letras que constituyen la palabra «conversión».

2. EL ALCANCE DE LA CONVERSIÓN

Si hablamos de los jesuitas en el siglo del nacimiento de la Compañía, encontraremos muchas veces la palabra conversión, llamarán a la conversión, a la mutación de vida y costumbres y experimentarán la conversión, todo ello en el seno de una sociedad cristiana, sin necesidad todavía de referirnos a musulmanes o luteranos. Una conversión que cuanto más espectacular era, alcanzaba cotas más claras de repercusión, además de efectos sociales más llamativos e incluso útiles. Escuchamos hasta la saciedad que Francisco de Borja se convirtió, siendo uno de los notables de la nobleza; la conversión de aquellos hijos de la aristocracia que abandonaban una herencia prometidora en títulos para convertirse en religiosos de una orden recién fundada y sin el suficiente prestigio todavía, en este caso, en jesuitas (como Antonio de Córdoba, de los marqueses de Priego o Antonio de Padilla, heredero del adelantado de Castilla), e incluso, las conversiones espectaculares que desembocaban en grandes fundadores de obras de la Compañía de Jesús o aquellas nacidas de escuchar los ministerios de la palabra o la acción apostólica de los de la Compañía, como podían ser las prostitutas romanas, encauzadas como «arrepentidas». Las misiones populares estaban plagadas de estas conversiones. Pero, ¿de qué vida era menester convertirse?

En la Autobiografía dictada por Ignacio de Loyola, se dedicaba unas pocas palabras a definir esta forma de vida: «hasta los veintiséis años de

su edad, fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra». Viviendo en medio de un ambiente de sacralización y de unas prácticas religiosas que todo lo invadían, ese contexto no invalidaba la existencia de costumbres morales que podían ser consideradas como licenciosas. Entre ellas encontramos las aventuras sexuales, el tráfico de armas o los enfrentamientos violentos con otras personas, donde cobraba un especial protagonismo el honor. Era el espíritu de caballería de las familias vascas que se mantenía en los siglos xv y xvi⁷. Íñigo de Loyola se había manifestado vanidoso, muy preocupado en el cuidado de la vestimenta y del peinado. Precisamente, los primeros documentos que hacen referencia a su existencia histórica, eran las actas judiciales de Azpeitia, en las cuales se referían las pendencias cometidas y en cómo, al tener la condición de clérigo —por haber sido tonsurado—, no podía ser sometido a la jurisdicción secular. Las palabras de la Autobiografía era la interpretación que hacía ya Ignacio de Loyola, al final de su vida, del estado previo a su conversión. Pudo dedicar más palabras para presentar cómo fueron aquellos primeros años, aunque esas pudieron ser eliminadas para promocionar una vida más limpia, borrando toda salpicadura de los pecados de juventud. En la creación de aquella imagen tendría mucho que ver la biografía oficial que se le encargó a Pedro de Ribadeneira⁸. Una Autobiografía que permaneció olvidada en los archivos romanos de la Compañía de Jesús⁹.

La conversión de Íñigo de Loyola fue visible a través de signos externos: por los vestidos del peregrino, el abandono de lo físico y el desinterés por lo corporal, los rigores penitenciales, la abundancia de experiencias místicas, la búsqueda de caminos para responder adecuadamente al seguimiento de Cristo, la fascinación por pisar lo que había pisado el Salvador en Jerusalén. Un tiempo inquieto, impaciente, el de la conversión,

⁷ R. GARCÍA MATEO, «La formación cortesano-caballeresca de Ignacio de Loyola y su espiritualidad», en *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid 1989, 103-114.

⁸ P. DE RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu...: libris quinque comprehensa*, Neapoli, apud Iosephum Cacchium, 1572. En *Monumenta Historica Societatis Iesu, Vita Ignatii Loyolae. Textus latinus et hispanus cum censuris*, vol. 93, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965.

⁹ Se puede consultar la Autobiografía en el texto original español-italiano de *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Más accesible es la edición de las *Obras de San Ignacio de Loyola* (BAC 86), Madrid 1997, 95-177.

deseoso de recuperar el tiempo perdido anteriormente con tantas «ambiciones vanas». Al mismo tiempo que meditaba Íñigo, ayudaba a los enfermos en los hospitales, atendía a los marginados y plasmaba, como fruto de sus experiencias místicas y de su deseo de cambio de vida, toda una nueva espiritualidad que iba a contar con un gran éxito: los Ejercicios Espirituales.

Viajero y peregrino en un tiempo en el que viajar no era una acción placentera, lo hizo hacia Tierra Santa sin confiar en lo material, aunque tuvieron que pagarle la travesía hasta Gaeta. Las peregrinaciones habían sido una costumbre de los cristianos piadosos, sobre todo, los occidentales. Muy avanzada la Edad Media, estas peregrinaciones contaron con un notable esplendor, aunque todo empezó a cambiar con el predominio del Islam. No obstante, para alcanzar las ciudades y los pueblos por los que había predicado Cristo, había que pedir una autorización personal al Papa. El viaje partía desde Venecia, exigiéndose a los peregrinos que se agrupasen. Se necesitaba dinero para realizarlo, lo que parecía una contradicción ante el deseo de radicalismo en la pobreza que había defendido para sí Íñigo de Loyola. Aquella idea de Tierra Santa había nacido a través de la lectura de la «Vida de Cristo» de Ludolfo de Sajonia. Su proyecto más inmediato era permanecer para siempre allí, contando no solamente con una actitud mística sino también con una apostólica. El superior de los frailes le eliminó estas intenciones, aprendiendo desde entonces a valorar la autoridad de la Iglesia.

El sosiego del peregrino, retratado de manera minuciosa por Manuel Ruiz Jurado en una de sus últimas obras *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, Madrid 2005, comenzó a llegar lentamente en su proceso de formación desde Barcelona, tras su regreso de Tierra Santa, pero muy especialmente desde París. Allí nos encontramos con una importante coordenada del contexto histórico donde nació y se desarrolló la Compañía: una Europa en expansión cultural.

3. UNA VISIÓN PRÁCTICA DE LA CONVERSIÓN: AL SERVICIO Y DISPOSICIÓN DE LA IGLESIA

La Iglesia del siglo XVI que conoció la «conversión» de Íñigo de Loyola se encontraba en un período de cambio. Existían numerosas asignaturas pendientes dentro de la vida disciplinaria de la misma. Una de ellas

era la escasa formación del clero, ignorante en muchas ocasiones de la liturgia, con faltas graves en la castidad, demostrando además un notable relajamiento en lo material, dentro de la vida de los claustros. Como indicamos antes, el estado clerical se convertía en un horizonte seguro para promocionar a los hijos que tenían menos posibilidades de progresar socialmente. Al mismo tiempo, a partir del siglo xv, nacieron distintas corrientes reformistas y movimientos espirituales que pretendían cambiar estos comportamientos. Fue el franciscano Francisco Jiménez de Cisneros, después arzobispo de Toledo, el que impulsó una interiorización de la fe. Facilitó, además, la traducción a la lengua castellana de obras importantes de la espiritualidad de reforma. Gracias a su actitud se pudo leer en España la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, o las mencionadas páginas de Ludolfo de Sajonia, *Vida de Cristo*. Ambos textos tendrían mucho que ver con la espiritualidad del que habría de ser Ignacio de Loyola. Precisamente en Montserrat, pudo tener gran influencia el libro «Ejercitatorio de la vida espiritual», escrito por el abad reformista García Ximénez de Cisneros, sobrino del cardenal franciscano. Era aquel un monje benedictino que se encontraba bajo la influencia de la espiritualidad de los Países Bajos, la llamada «devotio moderna». En aquellas tierras eran círculos de cristianos sencillos, que pretendían llevar una vida de piedad, siguiendo en su meditación la Sagrada Escritura.

El hombre ascético y de penitencias que jugaba a ser santo de una manera llamativa, había decidido no huir ya del mundo, sino que comenzó a vislumbrar su camino en la acción apostólica. Lo que le movía en esos momentos era «ayudar a las ánimas», facilitar que los demás tuviesen experiencias espirituales con una intención, como indica Stefan Kiechle, «pedagógica y terapéutica». La vocación sacerdotal, hasta ese momento, contaba con una dimensión eminentemente sacramental, carente su formación de la capacidad para ejercitar el magisterio de las cosas de Dios, entre las que se hallaba la predicación. Las corrientes reformistas de la primera modernidad alcanzaban a valorar a un nuevo sacerdote, más orientado a lo formativo y pastoral. Si se pretendía llegar hasta esa meta, era menester el estudio de la teología. Un horizonte que, con muchos matices, estaban compartiendo las reformas católica y protestante.

Era necesario aceptar algunas estructuras del mundo, para desde ellas poderlas cambiar. Algunas de ellas eran las propias de la formación intelectual dentro del siglo del humanismo. El primer paso fue el latín, pues esta lengua se constituía en la «piedra angular» de la enseñanza secun-

daria. Si además pretendía comunicar sus experiencias espirituales a los demás, tenía que hacerlo a través de la seguridad que proporciona el conocimiento. Descubrió también que, para el estudio, había que vivir la tranquilidad, no poniendo el todo en experiencias espirituales que podían distraer.

Con los estudios universitarios en París, entre 1528 y 1535, se matizaron anteriores fervores místicos y arrebatos penitenciales. Y aunque algunos de los compañeros definitivos los había conocido en Alcalá, el encuentro definitivo se produjo cuando entró de «porcionista» en el colegio de Santa Bárbara: fueron el saboyano Pedro Fabro y el navarro Francisco Javier¹⁰, duro de ganar para la causa, por cierto, y con los que compartía aposento. Eran ya los tiempos de la Teología, disciplina que no solamente se reducía a las aulas, pues, como señala Ruiz Jurado, se trasladaban los debates sobre el Papa, la Iglesia, la predestinación, el libre arbitrio y la gracia, la Eucaristía o la Biblia, a otros aspectos de la convivencia. En ese momento nacía el tercer hombre del seiscientos que vivió en aquel vasco. Se llamaba ya Ignacio de Loyola. Un cambio de nombre que nunca explicó. Algunos de sus compañeros hablaban de la elección de un nombre que fuese aceptado por todos internacionalmente. Expresaba, así, su veneración hacia Ignacio de Antioquía, un santo de los primeros siglos del cristianismo, pues las etimologías de Íñigo e Ignacio no tienen nada que ver.

El colegio de Saint-Barbe contaba con una orientación más abierta y humanística. La formación teológica que recibió fue eminentemente tomista, con base en la *Summa theologiae*, del Doctor Angélico, y el *Comentario a las Sentencias*, de Pedro Lombardo. Precisamente, esa orientación tomista fue recomendada años después, y desde las Constituciones, al conjunto de los jesuitas. En los colegios de París se aplicaba una pedagogía relativamente nueva, conocida como «modus parisiensis». En el mismo se apostaba por la división de alumnos en clases según el nivel de sus conocimientos, pasando de una clase a la siguiente con la aprobación de los consiguientes exámenes. La lengua utilizada en exclusividad era el latín, dando más importancia en las clases a la ejercitación que al conocimiento teórico. Por otra parte, los fallos se castigaban. Existían horas de repetición para profundizar en las lecciones.

¹⁰ J. GARCÍA DE CASTRO, *Los primeros de París: amistad, carisma y pauta*: Manresa 308 (2006), 253-276; J. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Bilbao 1993.

Ese «modus parisiensis» se adaptó posteriormente, y como veremos, a los colegios de jesuitas.

Ignacio de Loyola se había formado en sus estudios, se había agrupado con otros en un grupo internacional de «amigos en el Señor»¹¹, se había percatado de la realidad de la vida, había discutido y discernido sobre la situación de la Iglesia, acerca de lo que significaba crisis y reforma. Sus experiencias como director de Ejercicios le habían convertido en maestro del espíritu. La metodología que había conocido le había permitido estructurar su doctrina y conocer recursos y posibilidades para transmitir su doctrina. Todavía le quedaba mucho que aprender como legislador y hombre de gobierno práctico, puesto en marcha a medida que escribía las Constituciones. Junto a aquel tercer hombre, acompañado de otros compañeros en el camino, fueron estableciendo un objetivo, unos medios para conseguirlos, un servicio prestado y puesto bajo la autoridad del Papa, un modo propio de proceder que les distinguiese de lo que hasta entonces había existido. Así, la Compañía no era una obra individual, sino una reflexión colectiva y un discernimiento prolongado. Todavía en el voto de Montmartre, de 15 de agosto de 1534, no existía una intención fundadora, aunque sí imitadora de Cristo y con un eminente sentido práctico: concluida su formación, y en caso de no poder emprender la peregrinación de los primeros compañeros a Jerusalén en un plazo razonable, se pondrían a disposición de lo que el Papa gustase de encomendarles.

Tras comprobar que su viaje a Tierra Santa era casi imposible por la amenaza turca, se presentaron como los «peregrinos pobres, teólogos de París», capaces de concebir esperanzas al papa Paulo III acerca de la reforma de la Iglesia. Quien antes había denunciado a Ignacio en París, el doctor Pedro Ortiz, consejero del Hospital de Santiago de los Españoles, se los presentó al pontífice. El martes de Pascua de 1537 fueron invitados los que habían llegado hasta la Ciudad Eterna, a la mesa del Papa, y allí recibieron las preguntas de otros teólogos. Paulo III se mostraba amante de la teología y del humanismo, alabando las contestaciones dadas por los jesuitas, nombre que todavía no recibían estos sacerdotes en aquellos momentos. En su trabajo se empezaron a dispersar, predicando en las plazas, gritando ante la gente e intentando llamar su atención. A los que les contemplaban les impresionaba el desinterés con el que predica-

¹¹ J. OSUNA, *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Bilbao 2000.

ban estos clérigos, viviendo pobremente y sin recibir estipendios por sus ministerios. Si les preguntaban a quién pertenecían, ellos respondían que eran de la Compañía de Jesús, pues a su prepósito, Jesucristo, deseaban servir.

Expiró el plazo que se habían dado ellos mismos para embarcarse hacia Palestina, siendo ya la hora para ponerse a disposición del Romano Pontífice, como Vicario de Cristo que era. Paulo III se contentó con que desapareciese de los «maestros parisienses» su deseo de peregrinar a Tierra Santa, pues, como exclamaba: «¿Por qué deseáis tanto el ir a Jerusalén? Buena Jerusalén es Italia para hacer fruto en la Iglesia de Dios». Su bagaje era el de diez prestigiosos sacerdotes reformados —así se les conoció precisamente en Roma, los «preti riformati»— suficientemente preparados teológicamente y atractivos en el socorro que prestaban a enfermos y pobres. Era el embrión de la Compañía, pues ya en la Ciudad Eterna dos de los compañeros leían en la Universidad papal de «La Sapienza» —Pedro Fabro y Diego de Laínez—, mientras que el maestro Ignacio se dedicaba a impartir Ejercicios Espirituales a personajes importantes de Roma, sobre todo, aquellos que podían colaborar de manera eficaz con el Papa en las tareas de la reforma católica, así como en las de preparación del Concilio de Trento. Uno de ellos, precisamente, fue el cardenal Gaspar Contarini, presidente de la comisión pontificia para la reforma de la Iglesia.

Junto a los primeros trabajos, por las iglesias romanas y en trabajos propios, se despertaron las primeras oposiciones, como las críticas pronunciadas por Agustín Mainardi, agustino que murió protestante y que, para sus afirmaciones, se apoyó en un español cercano a la curia, Francisco Mudarra¹². Advirtieron que los «iñiguistas» habían sido perseguidos por la Inquisición de España, Francia e Italia, siendo tratados como «huidos de las hogueras inquisitoriales», creándose de esta manera un clima de prevención hacia los primeros compañeros¹³. Recibieron tareas del Papa, de algunos obispos para con sus diócesis y del rey portugués, Juan III, que casi pretendía acapararlos para sus Indias. Fue entonces, cuando se les presentó la idea de permanecer dispersos aunque bajo la unidad espiritual que habían sabido mantener hasta ese momento.

¹² L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco Mudarra, difamador y protegido de San Ignacio 1538-1555*: Archivum Romanum Societatis Iesu, AHSI, 123 (1993), 161-172.

¹³ M. DEL PIAZZO - C. DE DALMASES, *Il processo sull'ortodossia di S. Ignacio e dei suoi compagni*: Archivum Historicum Societatis Iesu, AHSI, 38 (1969), 431-453.

4. EL TERCER IGNACIO DE LOYOLA: UNIDOS EN LA DISPERSIÓN

El grupo de los primeros compañeros era muy diverso en nacionalidades, caracteres, talentos, procedencias sociales y biografías espirituales. Ignacio se fue convirtiendo en un líder carismático, encontrándose en común para la oración y el diálogo espiritual. A través de sus compañeros, descubrió la dimensión eclesial de su misión. No vamos a entrar en detalles sobre sus trabajos en medio de la peste que asoló Roma aquel invierno de 1538 o en la primera misa del maestro Ignacio. Hallamos aquí el centro de aquel tercer Ignacio, el sacerdote fundador, junto con sus mencionados compañeros. Todos ellos participaron en un proceso de discernimiento en el cual consideraron que si nombraban un superior para todos ellos, podría ser más fácil el mantenimiento de la identidad del grupo¹⁴. En el caso de que adquiriesen una dimensión oficial y de continuidad, se habrían convertido en una nueva orden religiosa que era menester aprobar. Los debates para decidir todo lo que pretendían, comenzaron en la Cuaresma de 1539. Todos pensaban que tenían que mantener esa unidad. Más tiempo les llevó la decisión de prestar obediencia a uno de ellos, eligiéndole como superior. Consideraban que la obediencia facilitaba la cohesión entre los compañeros, que era una puerta abierta para profundizar y ejercitar sobre muchas virtudes, oponiéndose a la soberbia. Sin duda, el Papa era su superior, pero éste no podía, ni debía, entender sobre sus vidas particulares. El posterior voto de disponibilidad al pontífice por parte de los profesos de la Compañía —se ha conocido erróneamente como de obediencia al Papa— se debía manifestar desde los encargos apostólicos y no desde la protección o adhesión política y teológica. El Papa contaba con una visión más general, estando menesterosa la Iglesia de aquel tiempo de pastores cualificados.

Continuaron las deliberaciones con el trazado de proyecto del nuevo Instituto. El maestro Ignacio redactó un documento donde los primeros compañeros exponían sus principios. Es la llamada «Summa Instituti». Así, a lo largo de cinco capítulos, se establecía el carácter solemne del voto de castidad en relación con la finalidad apostólica del Instituto; las

¹⁴ I. SALVAT, *El liderazgo espiritual de Ignacio de Loyola*: Manresa 309 (2006), 357-370.

competencias que existían para el ejercicio de gobierno; la obediencia al Romano Pontífice en las misiones por él encomendadas; la obediencia al superior de la Compañía; el voto de pobreza excluyendo toda propiedad particular o común, además de la posibilidad de tener rentas con las cuales alimentar a los estudiantes que se incorporasen a la Compañía concluida la probación; la ausencia de coro, de hábito y de penitencia establecida en las reglas; la obligación de rezar el oficio en privado, el ejercicio de la penitencia según lo establecido por el superior; la necesidad de prolongadas probaciones antes de ser admitido como candidato dentro de la Compañía, con el fin de lograr «personas prudentes en Cristo». Se había presentado este documento en una Carta Magna de la nueva comunidad¹⁵. Toda una reflexión donde existe, según Manuel Ruiz Jurado, una clara estima hacia la vida religiosa y de sentido de Iglesia, además de exigencia de discernimiento espiritual.

Las reformas que defendían no eran inusuales, pues otros movimientos perseguían metas semejantes. Lo que llamaba la atención eran los efectos de un hombre en solitario. Ignacio impulsaba cambios en actividades individuales con efectos en medidas estructurales, mejoras sociales que poseían una traducción espiritual, pues todos los planos de actuación se apoyaban los unos sobre los otros. Una espiritualidad que incorporaba aspectos materiales y políticos. Su única cabeza era Jesús, de modo que denominaron a su comunidad con su nombre. La palabra «Compañía» no contaba con una connotación militar, reinterpretación que se va a realizar posteriormente por los propios jesuitas, sino que se manifestaba como una definición de amistad y compañerismo. El concepto no era nuevo y habitualmente se utilizaba para el designio de cofradías y asociaciones de carácter religioso, social y cultural. En latín, hablaríamos de «societas». Compañía de Jesús expresaba con exactitud el ideal espiritual con el que partían¹⁶.

Habría de ser comunicado todo ello al Papa, siendo leído el documento ante su presencia por el mencionado cardenal Contarini. Paulo III vio en este Instituto un adecuado medio y modelo para la reforma de la vida clerical y cristiana, aunque era necesario para reconocerlo una bula pontificia que no llegó de manera inmediata a las reuniones mantenidas entre

¹⁵ MHSI, Constituciones, t. I, 16-20.

¹⁶ J. ITURRIOZ, *Compañía de Jesús, sentido histórico y ascético de este nombre: Manresa 27* (1955), 43-53.

marzo y junio de 1539. Se había fijado en la «Fórmula del Instituto» el objetivo de la Compañía: la defensa y propagación de la fe católica, pero algunos cardenales contemplaban algunas novedades como concesiones a los protestantes, tales como la exclusión del coro y el canto del rezo del oficio. También la ausencia de ayunos y penitencias previamente establecidos, parecían crear un precedente peligroso en la vida religiosa. La existencia de un voto expreso de obediencia al Papa parecía contradecir que no existiese antes. La negativa del cardenal Ghinucci a aprobar nuevas órdenes religiosas según lo establecido en el IV Concilio de Letrán, fue compensada por cartas de recomendación como la del rey Juan III de Portugal cuando solicitaba la presencia de los «maestros de París» para sus Indias.

Con limitaciones iniciales en el número de profesos, después eliminadas, Paulo III publicaba la bula «Regimini Militantes Ecclesiae» (27 de noviembre de 1540). En el documento pontificio se incluían los cinco capítulos establecidos, aunque con algunos retoques, como la mención expresa de «oír confesiones para la consolidación espiritual de los fieles». Aunque Ignacio había hecho mención expresa de las misiones entre los luteranos, la bula lo hacía más extensivo cuando hablaba de «cualesquiera herejes o cismáticos». Así, pues, la idea ignaciana de la Compañía había sido aprobada en su integridad.

No solamente se convocaba a los compañeros que estaban en Italia para elegir a su prepósito general, sino que se encomendaba a Ignacio la elaboración de las Constituciones, determinando el modo de vida de pobreza, la gratuidad de los ministerios que realizaban, la posibilidad de recibir viático pero no estipendio, la ausencia de cepillos en las iglesias, la enseñanza del catecismo, la creación de colegios para estudiantes de la Compañía o el modo de vestir de acuerdo a lo que se acostumbraba a cada uno de los lugares¹⁷. El 8 de abril de 1541 se elegía al primer prepósito general de la Compañía, en la figura de su fundador Ignacio de Loyola.

Se iniciaba la última etapa de la vida, de este tercer hombre del siglo XVI: un sacerdote habitualmente enfermo, que había tornado la aventura por el sosiego y la casa, como indica Manuel Revuelta¹⁸; un hombre orante;

¹⁷ E. ROYÓN, *Las Constituciones en el Cuerpo de la Compañía. Un espíritu y un camino para un Cuerpo*: Manresa 309 (2006), 309-402.

¹⁸ M. REVUELTA GONZÁLEZ, «La vida de Ignacio, fundamento de la historia de la Compañía», en *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. «Servir a todos en el Señor»*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2006, 25-42.

ni frío, ni calculador, ni rigorista. Un hombre cargado de comprensión, un «contemplativo en la acción», que no olvidó interesantes acciones de apostolado. Así trabajó entre catecúmenos procedentes del judaísmo, entre prostitutas arrepentidas en la casa de Santa Marta, en el asilo de niñas y jóvenes que se encontraban en peligro. Ignacio de Loyola gobernaba la Compañía de manera cotidiana, elaborando las mencionadas Constituciones. En las cartas, para las que contaba con la ayuda de su secretario, el padre Polanco, desgranaba las normas de la vida habitual, pero al mismo tiempo otorgaba las instrucciones para las misiones de mayor calado y envergadura, como las de Irlanda o Etiopía, o aquellas que estaban dirigidas a consolidar el catolicismo en Alemania.

Aquel Ignacio que con cincuenta años comienza a gobernar esta orden religiosa recién reconocida era un hombre maduro, vital y cristianamente, que había sabido tratar con personas de muy diversas costumbres, nacionalidades, estados vitales y caracteres. Había acumulado experiencias, conocido en profundidad el espíritu humano, había sabido aprehender y abarcar las estrategias diversas para llegar a los corazones más complicados y a los más adaptados, se había visto consolidado en muchas persecuciones. Se había ido empapando del ambiente social y eclesial en el que tenía que trabajar, tratando con prelados de la curia romana, con obispos, nobles o embajadores que se hallaban interesados en la fundación de los colegios de la Compañía. Mostrándose como un excelente conocedor del ser humano, trató de manera correcta, aunque no sumisa, a los encumbrados. Su educación cortesana le había otorgado un trato formal perfecto y un tacto diplomático. Por eso, frente a los príncipes, reyes y pontífices y con los objetivos definidos, se mostraba claro, directo y tenaz. En los primeros años, hasta 1550, se dedicó más profusamente a la estructura fundacional y a la ordenación vital del Instituto, mientras que hasta su muerte en 1556, la enfermedad le comenzó a alejar más de las iniciativas, necesitando de un equipo más consolidado de colaboradores: es el mencionado padre Polanco que escribe, aunque las cartas vienen dirigidas a Ignacio; es el padre Nadal que promulga las Constituciones en Italia, España o Portugal.

Con todo, según ha afirmado Stefan Kiechle, «Ignacio fue el gerente de una empresa floreciente que operaba en el mundo entero», gobernándola con «habilidad, energía y prudencia» desde su casa de Roma. Principios de acción que algunos historiadores han sido reconocido como «métodos modernos de gerencia», entre las que se encontraban las estra-

tegas de comunicación, estableciendo consignas claras, potenciando la eficacia, con una visión global del trabajo: «como gerente estuvo muy adelantado respecto a su tiempo»¹⁹. Parecía una contradicción, ser un hombre práctico y de gran rendimiento y al mismo tiempo ser un hombre de oración. Su personalidad era fuerte, no dejando nunca indiferente a los que le conocían. Desde sus contemporáneos, se fue construyendo el mito de un hombre riguroso, inasequible, radical y sobrio. No pasó por ser un intelectual, pues los conocimientos que aspiró a tener debían contar con una utilidad concreta. Fundó una espiritualidad realista y cercana a la vida, transmitiéndola a la posteridad.

5. TIEMPO DE APERTURA DE HORIZONTES Y CONOCIMIENTOS

Según hemos subrayado antes, la Compañía de Jesús fue la culminación de un proceso espiritual y de discernimiento muy prolongado, llevado a cabo no solamente por Ignacio de Loyola, sino por sus primeros compañeros, definidos como los «cofundadores» por Manuel Revuelta²⁰. Pero también, la Compañía de Jesús es hija de un tiempo fascinante en la historia del mundo, tanto en lo político, como en lo social, lo religioso y lo cultural. Íñigo de Loyola, desde su juventud, adquirió una perspectiva hacia lo universal, pues los horizontes de sus contemporáneos se habían abierto a diferentes campos, no solamente de Europa, de donde habían llegado los Habsburgo, los descendientes flamencos de los Reyes Católicos, sino también por el ámbito indescriptible de las Indias. El siglo XVI es una centuria de predominio en Europa de la Monarquía de los Habsburgo, de los Austrias vallisoletanos y madrileños, de Carlos V y Felipe II, gobernando desde un régimen polisinodial, en un momento en que no existía una capital política del reino —los intentos fueron más serios en la segunda mitad de la centuria—. Una Monarquía que contaba con muchos ámbitos geográficos, desde la propia Península Ibérica, con continuas aspiraciones de iberismo y de unidad con Portugal; hasta el norte de Europa, los Países Bajos, el camino español que comunicaba con los territorios italianos, algu-

¹⁹ S. KIECHLE, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, Madrid, Herder, 2006, 70-74.

²⁰ M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús*. «*Servir a todos en el Señor*», Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2006.

nos de ellos seriamente disputados con los franceses, como el Milanesado, Nápoles y Sicilia; además de los estados patrimoniales de Austria, desde los cuales Carlos V —como sus antepasados y sus descendientes— ciñeron la corona imperial de un Sacro Imperio Romano Germánico en plena ebullición política y religiosa. Una Monarquía que respondía al espíritu del Renacimiento, a la curiosidad geográfica, a la expansión de los descubrimientos geográficos y a la constitución sucesiva de los estados modernos, a través de la monarquía autoritaria. Naturalmente, la expansión de la Compañía vivirá muy de cerca la situación política de Europa en aquel momento. Así, por ejemplo, debido al enfrentamiento entre España y Francia, los siete estudiantes españoles de la Compañía, acompañados por su superior Jerónimo Doménech, salieron expulsados de París en el corto plazo de ocho días, estableciéndose en un nuevo colegio en Lovaina.

Castilla y Portugal, muy especialmente desde el Tratado de Tordesillas, firmado tres años después del nacimiento de Íñigo de Loyola, se habían constituido en las dos potencias atlánticas que no solamente exploraban caminos hacia las Indias —por oriente y por occidente—, sino que también los consolidaban como territorios políticos: todo ello en virtud de «no se qué cláusula del testamento de Adán, el primer hombre», como había ironizado el rey de Francia. Sin duda, a esa curiosidad renacentista y geográfica respondieron los ministerios de la Compañía de Jesús. Ignacio poseía una dimensión universal de sus trabajos, como lo ilustra la bella anécdota de la petición del embajador Mascareñas. Este diplomático portugués, en nombre de su monarca Juan III, solicitó al papa Paulo el envío de buena parte de los «maestros de París» a sus Indias. El papa Farnese consideró oportuna la opinión de los maestros. Ignacio respondió que solamente le podía ofrecer dos porque, en caso contrario, qué le quedaba para el resto del mundo. Los primeros compañeros habían superado, para entonces, la decena.

Paulo III deseaba que fuesen a la India como legados suyos, recayendo la elección sobre el portugués Simón Rodríguez²¹ y sobre el palentino Nicolás Alonso de Bobadilla. Este segundo, a la partida, se encontraba muy enfermo. Alonso Salmerón, junto con otro compañero, estaban destinados para Irlanda con el fin de evitar que esta nación católica sucum-

²¹ S. RODRIGUES, *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*. Estudio introductorio, traducción a partir de los originales portugués y latino y notas por E. J. ALONSO ROMO, Bilbao 2005.

biese a las presiones de Enrique VIII. Ignacio llamó al que actuaba como su secretario, Francisco Javier, y le comunicó la situación: «¡Pues, heme aquí!», respondió. Al día siguiente salía hacia las Indias, pasando antes por el puerto de embarque: la cosmopolita ciudad de Lisboa. Las recreaciones posteriores han pintado aquella escena de manera lírica. El libreto de la ópera de San Ignacio, cuya música compuso entre otros Doménico Zipoli o Martin Schmid en el siglo XVIII, lo presentaba en unos pocos versículos:

Aquí estoy, padre. ¿Qué ordenas?
Ya conviene, Javier, que partas a tu destino
 Cuál es, deseo saber, para emprender el camino.
Al Oriente, hijo, el cielo te destina,
Y que vayas es voluntad divina.
 Gustoso y pronto iré; más padre, ¿allá que haré? [fin del recitativo]
De Jesús propagarás la milicia [comienza el aria de San Ignacio]
Contra la ceguedad y la malicia
Sacando de las fauces del infierno,
Tanto gentil que vive sin gobierno,
Para que debajo del estandarte
*De Cristo milite tan grande parte*²².

Sin embargo, en aquella centuria, los turcos se presentaban como la gran barrera del Mediterráneo. Los primeros compañeros, como vimos, no pudieron peregrinar a Jerusalén —en el caso de Ignacio por segunda vez—, a causa de que la República Serenísima de Venecia, de donde habrían de partir, había entrado en guerra contra los turcos, aliándose con el Papa y el emperador Carlos en la Liga formada contra «estos infieles». En realidad, los enfrentamientos entre Francia y España, que se disputaban territorios italianos, favorecieron el avance del Turco. Le preocupaban a Ignacio las incursiones de los musulmanes en las costas occidentales europeas, pues provocaban saqueos y cautiverios. A las armadas envió capellanes jesuitas, como lo fueron Diego Laínez o Jerónimo Nadal. Incluso había propuesto un plan para acabar con el peligro turco en el Mediterráneo. Polanco argumentaba que si Ignacio se hubiese visto libre de las cargas del gobierno de la Compañía, le hubie-

²² B. ILLARI, *San Ignacio de Loyola. Una ópera de la alteridad en las reducciones jesuíticas, San Ignacio. L'opéra perdu des missions jésuites d'Amazonie. Anciennes réductions de Chiquitos et Moxos Bolivia. Musique Baroque à la Royale Audience de Charcas*, vol. II, 1996.

se gustado finalizar su vida en una misión mahometana²³. Años después, el cuarto sucesor de Ignacio, Claudio Aquaviva, entregaba una «Instrucción» destinada a los jesuitas que eran enviados a trabajar en Constantinopla (Estambul). Tanto en 1591, como después en 1609, se recordaba que la finalidad de estos misioneros no era la de convertir a los turcos, debiéndose de evitar cualquier intento peligroso de hacerlo. Iba todavía más lejos Aquaviva. Ni siquiera aquellos jesuitas que tuviesen conocimiento de la lengua turca debían protagonizar controversias religiosas. Era menester tener claro que sus trabajos estaban dirigidos a los católicos que allí vivían, los cuales habrían de sentirse fortalecidos ante la presión exterior.

Pero volviendo a los días ignacianos, desde la promulgación de la bula «Licet debitum», se otorgaba potestad al general para enviar jesuitas a todo el mundo. Se vivió atento a las necesidades de la Iglesia, en su dimensión más universal. Mostraba Ignacio, en enero de 1552, su alegría a Francisco Javier tras haber recibido noticias de su entrada en Japón: «nos hemos gozado mucho en el Señor que seáis llegado con salud, y se haya abierto puerta a la predicación del Evangelio en esa región. Plega al que la abrió de hacer por ella salir de la infidelidad y entrar en el conocimiento de Jesucristo, salud nuestra, y de la salvación de sus ánimas, esas gentes». Eran amplios los horizontes ya abiertos, y complicado mantener la unidad espiritual pero también la unidad física: cuando Ignacio pidió por carta a Javier que con urgencia viniese a Portugal para informar al monarca que le había enviado y al Papa de sus trabajos en aquellas naciones, para entonces Francisco Javier había ya muerto a las puertas de China, un 3 de diciembre de 1552. Aquel navarro, que había sido complicado de convencer en el colegio de Santa Bárbara, había sido el primer occidental que se adentró en el territorio japonés, que visitó sus ciudades, que trató con sus habitantes, que vistió su ropa, comió sus guisos y admiró sus costumbres y de todo ello, envió noticias a través de un epistolario que empezó a ser leído con verdadera admiración, y por qué no decirlo, con notable éxito editorial. Javier, como jesuita, había sido testigo de la existencia de un mundo nuevo²⁴.

²³ MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *S. Ignatii de Loyola, Epistolae et Instructiones*, vol. VI, 1553-1554, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, reimpresión 1964-1968.

²⁴ F. MATEOS, *El Asia portuguesa, campo de apostolado de san Francisco Javier: Missionalia Hispanica* 9 (1952), 117-181; X. LEÓN-DUFOUR, *San Francisco Javier. Itine-*

Contemplando esa vocación misionera, habría que preguntarse acerca de las disposiciones misionales básicas. Según Francisco de Borja Medina, las características propias de la metodología misional de los jesuitas fueron la búsqueda de conocimientos del evangelizado y muy especialmente de su lengua; la colaboración recibida de los seculares, los cuales les auxiliaban en el abundante trabajo apostólico que abordaron los de la Compañía; el impulso a la promoción humana; la aplicación en el terreno de misión de la enseñanza de la doctrina cristiana y su metodología itinerante; la fundación de universidades, colegios y escuelas dedicados a distintos colectivos de la población. En tres aspectos piensa Medina que la metodología evangelizadora de la Compañía se encontraba especialmente acorde, incluso, con las Leyes de Indias: en la necesidad de que los misioneros estudiasen las lenguas de los indígenas, en la colaboración con los seculares y en la educación a las clases dirigentes, incluso indígenas. Sin duda, antes de evangelizar era menester conocer²⁵.

6. LA COMPAÑÍA Y LAS REFORMAS

El siglo XVI fue el de la reforma religiosa de Europa, aunque no todo había comenzado en 1517 con Lutero y en Alemania. También habrían de conocer los primeros jesuitas y, especialmente, Ignacio el ambiente de los alumbrados²⁶, un fenómeno muy diverso, en el cual convergían algunos aspectos con las ideas de Erasmo. En esos años, en 1526-1527, el impresor Miguel de Eguía, entregaba a la imprenta dos ediciones de la traducción castellana del *Manual del Caballero Cristiano* («Enchiridion militis christiani»), con gran éxito editorial, habiéndose moderado desde el traductor algunas de las expresiones del autor. Los alumbrados, sin embargo, rechazaban la religiosidad formal y ritualista, criticaban la piedad tradicional y las formas externas de culto. En ellos existían aptitu-

rario místico del apóstol, Bilbao 1988; J. M. RECONDO, *San Francisco Javier. Vida y obra*, Madrid 1988; G. SCHURHAMMER, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona 1992; U. APP, *St. F. Xavier's discovery of Japanese Buddhism: Eastern Buddhism* 31 (1998), 40-71; P. M. LAMET, *El Aventurero de Dios. Francisco de Javier*, Madrid 2006; J. I. TELLECHEA, *Los sueños de Francisco de Javier*, Salamanca 2006.

²⁵ F. B. MEDINA, *Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas*: Mar Océana 4 (1999).

²⁶ L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Íñigo de Loyola y los alumbrados*: Hispania Sacra 34 (1983).

des de «dejamiento», abandonando el ejercicio de la voluntad propia y negando todo tipo de jerarquías. Así, en torno a los alumbrados, existían toda una serie de confusiones. Por eso, resulta importante distinguirlo del recogimiento, la vida piadosa, la oración mental en silencio y quietud, la apuesta por la adecuada reforma, pues aquel será el camino en el que se integraron algunos de los místicos españoles.

Corrientes espirituales contempladas desde fuera por la confusión y por las acusaciones de heterodoxia. Desde allí se entiende las situaciones que tuvo que vivir Íñigo tanto en Alcalá como en Salamanca y que las imputaciones de la Inquisición le persiguiesen hasta su madurez espiritual. Igualmente, en su breve estancia en Valladolid y de camino hacia Salamanca, se estaba celebrando en la villa que había visto nacer a Felipe II una Junta de Teólogos, convocados desde la Inquisición, en la cual habría de tratarse la idoneidad de las obras de Erasmo. El encuentro concluyó en tablas.

Ante los cambios espectaculares que los estudiantes experimentaban tras haber vivido los Ejercicios Espirituales dirigidos por Íñigo de Loyola, el doctor Pedro Ortiz le acusó de seducción para con esos estudiantes, siendo sospechoso de herejía ante la Inquisición parisina. Cuando Ignacio estaba a punto de salir hacia España, fue acusado ante la Inquisición de París. Comprobando que no le llamaban, acudió al inquisidor Mateo Liévin para que le diese sentencia. Éste deseó examinar los Ejercicios Espirituales, alabándolos tras su estudio y pidiendo una copia de los mismos. Aunque Ignacio se la dejó, no le daba sentencia antes de su salida, por lo que se presentó en su casa con notario público y testigos, para que diese fe de la actitud del inquisidor. Una vez aprobada la Compañía, Ignacio de Loyola fijó una de sus aspiraciones en la sanción que el Papa debía otorgar sobre el texto de los Ejercicios Espirituales, cuya primera edición fue pagada en parte por el entonces duque de Gandía, Francisco de Borja, en 1548. Y desde esa presencia mental de la Inquisición se entiende que los primeros jesuitas mirasen de manera continuada el parecer inquisitorial²⁷. Tuvieron un papel destacado en la creación de ese Tribunal en Portugal, pero en Castilla vivieron con temor los acontecimientos de 1559 —pensemos en Francisco de Borja—. Inquisiciones existían tantas como opinio-

²⁷ J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Inquisición y la Compañía de Jesús: Anthológica Annua* 37 (1990), 11-56; Íd., *La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615): Anthologica Annua* 41 (1994), 77-102.

nes oficiales hubiese que salvaguardar. Por eso, no es un fenómeno ni exclusivamente católico, ni por supuesto español, pues en ese siglo XVI donde la tolerancia religiosa no se había descubierto —recordemos el principio de la Paz de Augsburgo—, debían existir mecanismos de unidad de los súbditos-fieles con sus respectivos príncipes.

La reforma de la Iglesia presentó caminos diferentes para la consecución de una meta. Por eso, hoy debemos hablar de una reforma católica, de una reforma protestante y de la consolidación de iglesias nacionales como la de Inglaterra. Asimismo, la Compañía de Jesús y los jesuitas no respondieron a la imagen de la contrarreforma nacida para combatir únicamente el luteranismo, aunque fuesen los luteranos los más comúnmente asociados a la herejía. La Compañía no fue una reacción contra la reforma protestante, pues según escribió Ignacio a uno de sus primeros y principales hombres en Alemania, Pedro Canisio, esta labor de combate debía recaer en los príncipes²⁸. A este jesuita, se le había remitido en agosto de 1554, la «Instrucción sobre los medios que más conducirían a extirpar la herejía», llamando al mantenimiento de la religión católica en aquellos lugares en donde permanecía, restaurándola y fomentándola «donde estuviese caída». Ignacio insistía en la reforma y en la renovación interna de la Iglesia, creyéndolo un medio más adecuado que la impugnación directa y polémica del protestantismo. Para ello, Ignacio consideraba que era muy importante la primera reforma, la de la vida, que permite la conversión de la mentalidad total de la persona y, por ende, la suma de estas reformas propiciaba una reforma total.

Por eso, Ignacio de Loyola tampoco expuso los males de la Iglesia dentro de un programa, al estilo de lo que había propuesto Erasmo de Rotterdam. ¿Cuáles fueron los primeros contactos con el humanismo y la mencionada reforma? El programa en el que comenzó su formación en latín el hasta entonces peregrino Íñigo de Loyola contenía autores humanistas. La lectura de las páginas de Erasmo, el mencionado *Manual del Caballero Cristiano*, tuvo que llegarse a producir, a lo más tardar, en Alcalá de Henares, aunque pronto lo dejó de lado. Íñigo o Ignacio no recibió una influencia profunda de las corrientes humanistas, pues sus estudios, esencialmente, se encontraban adheridos a lo medieval. La influencia

²⁸ R. GARCÍA MATEO, *Pedro Fabro, los luteranos y el diálogo ecuménico*: Manresa 308 (2006), 239-252; Íd., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000.

pudo ser posterior, en los «Ejercicios Espirituales», por ejemplo. Tampoco hay certeza que conociese al reformador Juan Calvino en el Collège Montaigu. Este concluyó cuando Íñigo llegaba al mismo. Las ideas de la reforma se discutían en el mundo universitario de París, aunque él no se dejó influenciar por las mismas.

La relación entre los «maestros de París» primero y los jesuitas después, con el Papado fue muy estrecha. Ya hemos apuntado muchos rasgos de la confianza que el papa Paulo III, había manifestado hacia los jesuitas: era aquel cardenal Farnese un hombre del Renacimiento que todavía no puede ser considerado como el primer papa de la reforma católica. Un eclesiástico prudente y reflexivo, sobre todo después de haber moderado sus excesos familiares aunque siempre expresó su favoritismo por sus hijos y sus nietos. Paulo III fomentó la reforma a través de nombramientos adecuados de cardenales, con una comisión que informaba sobre los asuntos disciplinares de la Iglesia. Reorganizó, además, la Inquisición con seis cardenales que constituyeron la congregación romana del Santo Oficio. Fue el pontífice de la convocatoria del Concilio de Trento, en una ciudad bien situada geográficamente y jurídicamente. A su muerte, en 1549, existía plena seguridad que se había iniciado una nueva época en la Iglesia.

Su sucesor, Julio III, ordenó la reapertura de la reunión conciliar, con notables decretos dogmáticos sobre los sacramentos de la Eucaristía, la penitencia, la extremaunción, además de la jurisdicción episcopal, las costumbres del clero y la colación de los beneficios. Al mismo tiempo, la reforma protestante avanzaba por Europa, a pesar de que en Inglaterra se había iniciado la restauración católica en el reinado de María Tudor y de la mano del que podía presentarse como otro candidato al solio pontificio, el cardenal Pole. El papa Julio favoreció a la Compañía, confirmando sus privilegios y confiándoles el Colegio germánico, dedicado a la formación de sacerdotes católicos alemanes para facilitar esa estrategia de recatolización de los «territorios perdidos». En marzo de 1555, Ignacio se alegraba enormemente por la elección el 10 de abril del nuevo papa Marcelo II. De él esperaba una acción intensa y muy deseada, capaz de llevar a cabo la auténtica reforma de la Iglesia. Este cardenal había presidido la primera sesión de Trento, siendo de su autoría los decretos sobre la justificación y la residencia de los obispos. De hecho, nada más ser elegido, Marcelo II había pedido que dos jesuitas permaneciesen en el colegio apostólico junto a su persona, en condición de consejeros. Nicolás de Orlandini apuntaba aquella anécdota según la cual, cuando Igna-

cio se presentó ante el nuevo pontífice para prestarle la obediencia según establecían las Constituciones, éste le dijo: «Tú recoge soldados y prepáralos para la guerra. Nos los utilizaremos». No era la guerra de las milicias, sino la lucha contra lo que ellos consideraban herejía. Sin embargo, pocos días después, el 1 de mayo, moría Marcelo II.

Su sucesor fue un clérigo regular de la orden de los teatinos, religión con la que fueron confundidos, en ocasiones, los jesuitas: el napolitano Juan Pedro Caraffa, que tomó el nombre de Paulo IV. Cuenta Gonçalves da Câmara una anécdota muy conocida en la vida de Ignacio. Cuando se enteró de la elección pontificia de este cardenal, se le alteró su rostro y todos sus huesos se removieron: «levantóse sin decir ni una palabra y entró para hacer oración en la capilla. De allí salió al poco rato tan alegre y contento como si la elección hubiese sido muy conforme a su deseo». En realidad, la experiencia de Caraffa como legado pontificio en España había alimentado sus sentimientos antiespañoles. Se mostraba contrario al predominio de Carlos V en Italia. Una percepción, la de Ignacio, que era compartida por el embajador veneciano Andrés Navagero, cuando definía el «temperamento violento y fogoso» del que había sido arzobispo de Nápoles: «es impetuoso en el manejo de los asuntos y no tolera que nadie le contradiga». A pesar de ser partidario de la reforma, su pontificado defraudó por su severidad, viniéndose abajo, por ejemplo, la restauración del catolicismo en Inglaterra con la consolidación del anglicanismo, contra el que trabajaron tanto los colegios de ingleses dirigidos por jesuitas. Para él, el Concilio no era el instrumento adecuado para culminar la reforma, prefiriendo la creación de una congregación general de 62 miembros e impulsando una serie de medidas parciales. Y aunque el Papa manifestó su afecto por Ignacio, no fue un pontífice apreciado por los romanos, especialmente por su rigorismo a través del Tribunal de la Inquisición. Su muerte se produjo el 18 de agosto de 1559.

7. INSTRUMENTOS DE LA CENTRALIZACIÓN DE LA IGLESIA: LOS JESUITAS EN UNA IGLESIA MODERNA

Fue un cardenal Médicis, elegido como Papa con el nombre de Pío IV, el que finalizó el Concilio de Trento, aunque para entonces ya había fallecido Ignacio de Loyola. Fue el tiempo de los decretos de gran importancia,

tanto por su carácter doctrinal como por el disciplinar: decretos sobre la Eucaristía, los sacramentos del orden y del matrimonio, el purgatorio, el culto a los santos, así como la reforma del clero secular, obispos, cardenales y clero regular. Todo ello iba a configurar las coordinadas eclesiales en la consolidación de la Compañía de Jesús. La Iglesia se encontraba en un proceso de centralización, constituyéndose también en lo teológico en todo un estado moderno, a través de las congregaciones romanas o de los textos que surgieron desde las mismas. Desde este contexto se entiende medidas como la conclusión del Catecismo romano publicado tras la muerte de Pío IV por su sucesor Pío V; la reforma del Breviario (en 1568) y del Misal Romano (1570); la creación de las Congregaciones de Obispos y del Índice y la reorganización de la Penitenciaría en los días de Pío V; además del impulso en la vida de los regulares de las reformas de los descalzos y la imposición rigurosa de la clausura entre las monjas. Por eso, la reforma católica en el pontificado de Pío V adquirió un matiz clerical y jerárquico, dos coordinadas fundamentales para el triunfo de la reforma de la Iglesia. Con los obispos, con las órdenes regulares y con la cohesión y obediencia se podría conseguir el avance de las posiciones católicas frente al protestantismo, además de la evangelización de los nuevos horizontes descubiertos. En realidad, las posiciones más avanzadas en las misiones les correspondieron a franciscanos y jesuitas, a pesar de que una de las batallas de los obispos era sustituir a estos regulares por clérigos seculares que no estaban lo suficientemente preparados para esos trabajos.

Al mismo tiempo, desde estas medidas de centralización eclesial, se entienden algunos destacados frutos. Hablábamos del Catecismo romano en el siglo de la dinamización de la labor catequética, de un despliegue insospechado, de una abundancia de textos que ayudaban a luchar eficazmente contra esas ausencias formativas. Desde los últimos años del Quattrocento italiano las iniciativas se habían sucedido en Milán con Albertino Bellarati o Castellano da Castello, que llegó a redactar en 1537 un «Interrogatorio» que facilitaría los contenidos impartidos cada domingo a los niños. Se hubieron establecido, además, cofradías para la enseñanza de la doctrina. Mientras, en Roma, destacaba Felipe Neri; sin que pudiese olvidarse en España a Juan de Ávila, el impulsor de la catequesis procesional itinerante²⁹. En realidad, hablando de la catequesis de la

²⁹ C. ABAD, *Dos memoriales inéditos del Beato Juan de Ávila para el concilio de Trento*: MComillas 3 (1945); F. MARTÍN (ed.), *Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.

Compañía de Jesús, no se puede obviar al maestro Ávila, pues en él encontraron un referente claro. Los jesuitas nacieron en un momento de intensificación de estos trabajos. Se organizaron las iniciativas de una manera clara, saliendo del ámbito más privado del hogar para desarrollarse en la plaza, adquiriendo un papel público. Además, en este cambio de lo catequético, la imprenta prestó su medio para que las iniciativas perdiesen su carácter oral y la memoria facilitase su aprendizaje. Los jesuitas —como indica Luis Resines³⁰— se convirtieron en una novedad frente a esa catequesis pobre, realizada por curas escasamente instruidos que enseñaban a unos pocos niños.

Efectivamente, Ignacio de Loyola eligió ese «método de congregación de niños en vía pública», realizando una catequesis en un lugar lo suficientemente concurrido como para tener trascendencia y eco. Difusión del método itinerante y público de Juan de Ávila, sistematización como en tantos campos de su magisterio y eficacia en su ejecución, además de los recursos a su disposición, son algunas de las características principales de esta catequesis de la Compañía. Lo «sorprendente» de estos religiosos se apreció en aquellos lugares donde no habían llegado los ecos de Juan de Ávila. Consagraron así, como resalta Gregorio Bartolomé, un eficaz sistema de preguntas y respuestas que no era original tampoco de los catecismos, adecuado para la memorización de la doctrina cristiana, a través de la famosa repetición en voz alta, donde no faltaban los toques musicales. Esa vocación de catequistas partía de los primeros momentos del religioso en la Compañía, pues la enseñanza de la doctrina cristiana formaba parte de las cinco experiencias del noviciado. Por tanto, a la catequesis se encontraban llamados todos los miembros de este instituto y de forma continuada. En ello insistió el propio Ignacio de Loyola pero también las dos primeras congregaciones generales. Labor, por tanto, de novicios pero también de profesos. Los jesuitas no optaron por una completa uniformidad en el ámbito de la doctrina cristiana, existiendo peculiaridades regionales, aunque procuraron adoptar un proyecto común.

Desde el refuerzo efectuado por el Concilio de Trento del papel de los sacramentos, se entiende la importancia otorgada por los jesuitas al sacra-

³⁰ L. RESINES LLORENTE, *La Catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1997; ÍD., *Revisión de la Doctrina cristiana de Juan de Ávila*, Actas del Congreso «El Maestro Ávila», Madrid 2000.

mento de la penitencia, cimiento de la dirección espiritual³¹. Se produjo, de esta manera, la intensificación del papel del confesor, colaborando éstos a la catequización de los laicos y a la purificación de la práctica religiosa. Al mismo tiempo, el confesor se tenía que formar convenientemente, en los casos de conciencia y en la teología moral. Precisamente, desde la confesión, los jesuitas supieron formar sus propias clientelas espirituales. Así, tras 1563, la Europa católica se confesaba cada vez más, convirtiéndose el confesor en todo un guía espiritual. Este sacramento se presentó como un elemento de prestigio para las distintas órdenes religiosas. Por eso, los colegios de la Compañía contarían con operarios bien preparados para el ejercicio de este sacramento. Ante algunas economías maltrechas, este ministerio conseguía atraer a un público que promocionaba fundaciones y capellanías, que revitalizaban la vida de aquella casa.

La confesión frecuente se encontraba muy relacionada con la salvación, principal preocupación del católico de aquel tiempo. Desde el principio, la legislación de la Compañía consideró que la confesión era un ministerio prioritario para ser desarrollado por los jesuitas, pensando que lo que se predicaba debía conducir hacia este sacramento, al igual que lo que se meditaba en los Ejercicios Espirituales. Numerosas páginas y sermones pronunciados indicaban que en el camino de la santidad, a la que todos estaban llamados, era menester la presencia y el respaldo espiritual de un confesor, siendo el sacramento de la penitencia el gran instrumento puesto en sus manos³². El religioso que se encargaba de la vida espiritual de un cristiano en la esfera de lo íntimo lo podía realizar de dos modos diferentes: a través de la confesión como sacramento —más o menos puntual— y a través de la dirección espiritual. En esta última también podemos encontrar incluida la confesión pero se enmarcaba en un proceso más prolongado, fuera del confesionario y con una amplitud de disciplinas que convertían al ulterior confesor en un consejero en asuntos más variados. Era la expresión máxima del control de las conciencias, capaz de crear y consolidar esas clientelas espirituales mencionadas, en este caso, dentro del entorno de la Compañía de Jesús.

³¹ J. DELUMEAU, *La Confesión y el Perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XIII al XVIII*, Madrid 1992; J. CONTRERAS CONTRERAS, *Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen: Historia Social* 35 (1999), 3-22.

³² M. H. SÁNCHEZ ORTEGA, «La pecadora como disidente social», en *Disidentes, Heterodoxos y Marginados en la Historia*, Salamanca, Universidad, 1998.

El sermón fue uno de los productos demandados en una sociedad sacralizada, en la cual era mucho más que una doctrina predicada. Se convirtió en un agente de aquel «adoctrinamiento», incluido dentro del «proceso de confesionalización». A la palabra predicada había dedicado el Concilio su quinta sesión, lo que desembocó en el decreto «Super lectione et praedicatione» (17 de junio de 1546) y en el canon IV del «Decretum de reformatione», aprobada en la sesión XXIV de dicha reunión en 1563. La palabra predicada no solamente se convirtió en un producto efímero, sino que ese instante era demasiado importante como para que fuese llevado por el viento. Había nacido con vocación de perdurabilidad, gracias a la imprenta, configurando los sermonarios, que respondían a la disposición litúrgica de la percepción del tiempo. El papel de la predicación desde los orígenes de la Compañía de Jesús no resultaba extraño, pues servía perfectamente a los objetivos formulados en la Fórmula de 1550. Ignacio de Loyola había aclarado que el fin de la predicación de los de este Instituto se encontraba en la «edificación del pueblo», siendo utilizados aquellos medios que ayudasen a mejorar las «costumbres y vida cristiana». Así se había subrayado en las Constituciones, pues se habrían de concentrar muchos esfuerzos para que los predicadores hablasen a un pueblo que debía entenderlos, no siguiendo el camino de la escolástica, más apropiada para las aulas. Por algo, habría de señalar el también jesuita Gil González Dávila que la perfección de las religiones se distinguía en la predicación. Así, los de la Compañía habrían de ser también una orden de predicadores.

La palabra enseñada a través de las aulas y las cátedras se convirtió desde los primeros años de la Compañía, no sólo en uno de los ministerios más importantes, sino también en reunión de los objetivos y efectos de otros muchos trabajos de los jesuitas. Así, descubrieron pronto, pero no en las primeras palabras de Ignacio de Loyola, que la enseñanza era una de las palabras más privilegiadas para «emplearse en la defensa y propagación de la fe». Un papel que estaba claro en los territorios de la Reforma. Ya se lo había indicado Ignacio de Loyola a Pedro Canisio, cuando éste último le preguntó sobre los medios para defender la fe católica en Alemania: «a través de los colegios», le respondió el general fundador. La educación servía para la glorificación de Dios, pero también para la salud de las almas. Como ha indicado Manuel Revuelta, el servicio a los próximos que han realizado los jesuitas a través de la enseñanza, ha venido determinado por una serie de condicionamientos temporales que, en

el caso de la época moderna, debía ser relacionado con el binomio fe y humanismo; mientras que en la Compañía restaurada se podría hablar de fe y razón, y en la Compañía actual, entre fe y justicia.

Además, la Compañía había sido fundada por sacerdotes y para sacerdotes, pero Ignacio sabía que «buenos y letrados» eran difíciles de encontrar. Por eso, resultaban muy necesarios los colegios. La bula fundacional no hacía referencia a estas casas, tal y como se conocerán después, sino a los colegios-residencias de jóvenes jesuitas que estudiaban en las ciudades universitarias. Ignacio no era partidario de una expansión humana acelerada, pues le interesaba la gente necesaria para cada momento: «que estén los que Dios llama». Por eso, antes de entrar en un colegio, tenía el candidato que haber superado los períodos de probación, haber pronunciado los votos de castidad y pobreza, además de mostrar decidida intención de incorporación a la Compañía. En un principio, Ignacio de Loyola controlaba en Roma la admisión de los nuevos candidatos, debiendo llegar a la Ciudad Eterna para captar el «modo nuestro de proceder». Se configuraron una serie de impedimentos para incorporarse al Instituto. En 1547, estableció que los novicios no viviesen en los colegios y casas profesas, creándose unas casas específicas para la probación. Se comenzó en Mesina y Palermo, además de Goa, continuando por Coimbra y Simancas, cerca de Valladolid, en 1554, fundación sobre la que Ignacio mostró una gran preocupación a través de sus cartas. Semejante infraestructura se estableció en Viena y en Córdoba en 1555, siguiendo este último el modelo simanquino, aunque la casa de probación se trasladó a Granada. De las Reglas de Roma se elaboró el «Ordo novitiatus» ¿Por qué principios habrían de regirse los noviciados dentro de un período que habría de prolongarse, al menos, durante dos años? Se trataba de infundir el amor incondicional a Jesucristo, la abnegación y disponibilidad a la obediencia, el ejercicio de las experiencias de apostolado y de servicio a los humildes, la adquisición de las costumbres propias de la vida religiosa, el cultivo sólido de lo considerado como virtudes, la disciplina, la confianza en el superior y la claridad de conciencia.

Íñigo de Loyola, cuando inició su formación académica en Barcelona, identificó virtud con el estudio. Los primeros jesuitas se habían formado en esta revolución educativa no solamente aplicable a Italia, sino también a Francia o Inglaterra. En la elaboración del método pedagógico tuvieron, como hemos señalado, gran importancia muchos elementos del mundo educativo parisino del siglo xvi. Una universidad configura-

da como corporación de colegios autónomos. Casas que se caracterizaban por la seriedad en el trabajo, por el rigor de su disciplina, por su método de enseñanza graduado de acuerdo a los alumnos y a su edad, por los ejercicios prácticos que allí realizaban, por la firmeza y claridad de ideas de su pensamiento. Pero, además, desde los tiempos parisinos, Ignacio apreció las dificultades de estudiar y de tenerse que preocupar por sobrevivir. «El estudio requería todo el hombre» y, por eso, aplicó medidas en el futuro modo de vida de los colegios, permitiendo la existencia de rentas para su mantenimiento.

Se había convertido, pues, en una necesidad la preparación intelectual de los jesuitas. Fue el texto «De collegiis et domibus fundandis: 1541-1544» el que ponía los cimientos de lo que se iba a desarrollar, primero en el capítulo cuarto de las Constituciones y, después, en la «Ratio Studiorum», carta pedagógica de la Compañía. Se establecían los criterios para la formación y la continuidad de lo que había sido recientemente fundado. Pronto, a los colegios destinados a la formación de los primeros miembros se agregaron los condiscípulos seculares. Cuando se fue definiendo la pedagogía jesuítica, los superiores se percataron de que estos seculares también obtendrían amplios beneficios en su formación académica y espiritual, aunque nunca pasasen a formar parte de la Compañía.

Antes de partir hacia las Indias, Francisco Javier reflexionó acerca de la creación de un colegio en Portugal, estableciéndose el de Lisboa, la primera casa de los jesuitas fuera de Roma. En aquella importante urbe, que Fernand Braudel consideró la más adecuada para que Felipe II estableciese el centro de su Monarquía dual (y no en Madrid), residía Simón Rodríguez. En la comunidad se integraron algunos estudiantes enviados de París y de Roma, además de algunos portugueses. Juan III, en su protección hacia la Monarquía, fundó el colegio de la ciudad universitaria de Coimbra, desde la cual no solamente salieron jesuitas que se establecieron en España, sino los misioneros de las Indias portuguesas: India, Brasil, Congo, Mozambique o Etiopía. En 1544 se abrió el colegio de Valencia, mientras que un año después se sucedían los de Goa, Valladolid y Barcelona³³.

Fundamental resultó el de Gandía, por iniciativa de su duque, entonces Francisco de Borja. En él se admitía la formación de moriscos que

³³ J. BURRIEZA SÁNCHEZ, *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas. Presencia de la Compañía de Jesús en la provincia de Valladolid, 1545-1767*, Valladolid, Diputación Provincial, 2007.

eran súbditos de este señor. En 1546 se añadían los colegios de Alcalá y Zaragoza, erigiéndose al año siguiente la primera Universidad de la Compañía, por la misma iniciativa de Francisco de Borja, en la citada villa ducal. El principio del cambio se produjo con el modélico colegio de Messina, dirigido por un importante grupo de jesuitas al frente de los cuales se encontraba Jerónimo Nadal. Esta casa consiguió, desde 1548, uno de los objetivos más fructíferos: generar imitación y solicitudes de fundaciones semejantes. Precisamente, será en este donde por vez primera se abrió la entrada de alumnos de fuera, junto con los que se habían unido a la Compañía. Habitualmente, los estudiantes jesuitas universitarios fueron viviendo en las ciudades que contaban con estas instituciones educativas —también en 1548 se establecerá el de Salamanca—, mientras que los muchos colegios que se fueron fundando en otros lugares, fueron destinados a los externos y, habitualmente, a la enseñanza secundaria —entonces centrada en la gramática latina—, colegios que solían ser externados. En febrero de 1551, de forma modesta, la Ciudad Eterna abrió el Colegio Romano bajo la inscripción: «Escuela de Gramática, Humanidades y Doctrina Cristiana, Gratis».

¿Qué aportaba la enseñanza a la Compañía, a los estudiantes y a la ciudad que acogía la fundación de un colegio? Polanco, el secretario de Ignacio de Loyola, lo dejó muy claro en su correspondencia. Pensaba que el jesuita aprendía enseñando a los otros. Se beneficiaba del disciplinamiento que exigía la labor docente; mejoraba su retórica y aplicaba esa cualidad a otros ministerios apostólicos. Además, el aula le permitía conseguir el nacimiento de nuevas vocaciones orientadas hacia la Compañía, aunque teóricamente la persuasión para estos fines no era bien vista por estos superiores. Los estudiantes progresaban en sus conocimientos. Los menos favorecidos podían acceder a unos estudios a los que nunca hubiesen llegado en el caso de tener que pagar a sus profesores. Especialmente, todos los colegiales progresarán en su vida espiritual, porque los colegios la creían más importante que la mera adquisición de conocimientos. La doctrina cristiana y el catecismo, el sermón y la confesión serán los medios para ello. Por último, desde los colegios, los jesuitas supieron llegar a una comunidad más o menos permanente, formada por sus alumnos y sus padres, extensible incluso a las elites de una ciudad o pueblo determinado. La atención a los jóvenes era la dedicación a aquéllos que todavía no habían sido contaminados por los vicios contra los cuales se luchaba. Transformaban estos profesores el ámbito geográfico

al que llegaban. Ayudaron, eso sí, a la promoción personal y social a través de la educación. Favorecieron, los de la Compañía, un clima de transformación de las ciudades, especialmente para con la asistencial social, en sus trabajos en las cárceles y hospitales. Y, sobre todo, desde el poder de la educación formarán a los que en el futuro serán los gobernantes políticos y espirituales de estas ciudades y reinos.

¿Cuáles eran las características de los colegios? Por una parte, contaban con un componente popular, no teniendo la enseñanza impartida coste alguno, dentro de la gratuidad de los ministerios de la Compañía. Una línea que facilitaba la entrada de un amplio espectro de alumnos. Los colegios de jesuitas no se limitaron a las clases privilegiadas y a la aristocracia. Miguel de Cervantes o Juan de Yepes —futuro san Juan de la Cruz— son una muestra de ese espectro social de los alumnos de los jesuitas. Desde esos ámbitos beneficiarios de la labor docente de la Compañía, fijados por Ignacio de Loyola, se entiende la formación de clientelas espirituales, en parte gracias al establecimiento de congregaciones en sus colegios, con la influencia posterior de estos alumnos, entre los que había hombres de la aristocracia, de la burguesía, de los negocios, de los obreros o de los artesanos. Para la Francia del siglo xvii, resulta clásico el cálculo de Dainville cuando afirmó que entre el 60 y el 65% de los alumnos de la Compañía pertenecían a las clases trabajadoras, situación que se podía repetir en España, según las hipótesis apuntadas por Antonio Astrain, cuando hablaba de novecientos alumnos para el de Sevilla o de seiscientos para el de Valladolid.

En consecuencia, se pretendía resaltar el carácter trascendente de la dimensión humana, tratando de frenar los avances educativos de la reforma protestante. Era necesario que los jesuitas consiguiesen una metodología educativa en la que se encontrase el equilibrio entre la formación intelectual y los valores cristianos, aunque primando estos segundos sobre los primeros. Era el ideal educativo del humanismo cristiano, la «virtus literata», integrando la fe dentro de él y eliminando los afanes secularizadores. A este ideal sirvió la «Ratio Studiorum», texto al que se llegó tras muchos ensayos. Toda una obra elaborada desde la experiencia docente, iniciada por los maestros de la primera generación: una obra colectiva de la Compañía docente, en distintos contextos internacionales.

Así, el siglo xvi es el de los éxitos editoriales y el debate acerca de las obras de Erasmo de Róterdam; la expansión educativa, que se traduce también en el progreso de la enseñanza de la gramática latina y de las

facultades universitarias; dentro de la Europa de las ciudades, de las grandes redes urbanas, de la consolidación económica del capitalismo, de la pujanza de la burguesía como clase que se sale del modelo estamental medieval, del predominio social de la nobleza pero también de las revoluciones políticas y sociales, en definitiva, de las revoluciones modernas. Es el debate sobre la concepción del hombre, sobre todo en relación con los nuevos horizontes geográficos, sobre la condición del indio, el papel de su conquista y de la evangelización, la idoneidad de ambos procesos, todo ello objeto de interesantes controversias, en las que participaron jesuitas como el padre José de Acosta, que además contaba con otros cuatro hermanos en la Compañía. Este es el siglo en que nació el proyecto ignaciano y desde sus coordenadas tenemos que entender los trabajos de unos hombres, necesarios desde entonces, para interpretar la historia de la Iglesia en la que vivieron.