

## Biografía Ignaciana. Tres fases de su desarrollo

QUINTÍN ALDEA  
Profesor de Investigación del CSIC  
Centro de Estudios Históricos, Madrid

---

El desarrollo de la biografía ignaciana ha seguido el mismo proceso que el de la Historia de la Hagiografía; y la Historia de la Hagiografía, el mismo que el de la Historia Universal. Es un proceso homogéneo.

Y la razón es muy sencilla, porque en Historia la parte sigue al todo y, como decía muy bien Marañón, «la biografía del mundo que nos circunda acaba por ser autobiografía»<sup>1</sup> de cada uno de nosotros.

Por eso, es preciso partir de un supuesto indiscutible, aunque a veces discutido: la metodología prosopográfica no tiene más leyes que las de la Historia general. La Historia y sus métodos se aplican por igual y con el mismo rigor en todas las áreas de las Ciencias Históricas. Consiguientemente hay que decir lo mismo de la hagiobiografía o sea de la biografía religiosa. Otra cosa es el objeto de la Historia religiosa. La Historia o las diversas historias se especifican por el objeto. Lo religioso es un elemento específico —digamos de carácter metafísico— que puede ser objeto de estudio y constituye una parcela de la Historiografía, como lo es la Historia del Arte, del Derecho, de las Universidades, de Francia o de España. Aunque no quiero decir que con estos ejemplos pretenda dar una división adecuada. El género, pues, es común. La especie, son las especialidades.

En este sentido y solamente en este sentido cabe hablar de una *metodología de prosopografía religiosa*, contradistinta de otras ramas del saber histórico. Esto supone que el biógrafo tiene que tener una serie de conocimientos específicos del objeto en cuestión. Si, por ejemplo, quiero hacer una biografía de *Napoleón como estratega*, tengo que dominar los

---

<sup>1</sup> G. MARAÑÓN, *Obras Completas*, vol X, Madrid 1977, pág. 340.

principios y las leyes de la estrategia, de la logística y de la táctica militar de finales del siglo XVIII. E incluso debo conocer, como sucede en los demás campos históricos, qué es lo que heredó él de sus predecesores, vgr. de Tilly, a quien Napoleón tanto admiraba, y qué innovó en la ciencia militar.

A pari, hacer la biografía de Ignacio de Loyola supone un conocimiento relativamente profundo de la Teología, de la Ascética y de la Mística, del Derecho Canónico, de la Historia de las Ordenes religiosas, de la Historia de la Espiritualidad, de la estructura administrativa de la Iglesia, de la Inquisición... Esto sin contar con el conocimiento de la Historia de las Universidades, del Humanismo y de la Cultura de su época. Con estos conocimientos se puede montar razonablemente la arquitectura de una biografía.

Pero, ¿qué es una biografía? Una biografía no es la yuxtaposición de una serie de hechos personales, agregados de una manera informe y arbitraria.

Hoy la técnica biográfica ha evolucionado mucho y tiene ya su doctrina, aunque no tanta ni tan prefabricada que excluya como base la capacidad creadora del biógrafo. Como cada hombre es distinto de los demás, también es distinto el modelo de biografía. En ella influye tanto el carácter y las circunstancias del biografado como los del biógrafo. Y aquí tenemos ya dos factores de diversificación, a los cuales hay que añadir el del tiempo desde el cual el biógrafo va cuestionando incesantemente nuevas preguntas sobre un mismo personaje.

En el último Congreso Internacional de Ciencias Históricas, Madrid 1990, lo mismo que en el de Moscú de 1970, uno de los temas generales que se trataron fue el de la *Biografía*. Y allí se plantearon muchos problemas. ¿Es la biografía una ciencia o un arte? ¿Debe la biografía limitarse a la actividad externa de la personalidad o tiene que abarcar la totalidad humana del biografado? ¿Quién merece una biografía? ¿Sólo las grandes personalidades o también los hombres secundarios? El ruso Tikhvinsky y los alemanes Ernest Engelberg y Hans Schleier añadieron en dicho Congreso una serie de problemas metodológicos alrededor de los ejes que vertebran toda biografía<sup>2</sup>.

Estos ejes, componentes básicos de toda biografía, son los siguientes:

1) *El genealógico o biológico*. Para todos los psicólogos e historiadores la personalidad de un hombre está determinada, en una elevada dosis, en el código genético. Esto es teóricamente indiscutible, pero prácticamente el conocimiento real de esa determinada personalidad sólo es asequible a posteriori por el análisis diacrónico de los ascendientes en

<sup>2</sup> *XVIIe Congrès International de Sciences Historiques*, vol. I, Madrid 1990, pág. 208-225.

su desarrollo biográfico. ¿Qué es lo que ya está escrito en los cromosomas de su organismo? ¿Por qué un hombre es como es? He aquí el gran misterio del hombre. Esto, que en un animal se observa cada vez con más rigor, tiene en el hombre una aplicación importante.

Gregorio Marañón ha explotado con maestría la línea de la herencia en su obra *El Conde Duque de Olivares. La pasión de mandar*, buscando en sus padres y abuelos los rasgos de su carácter.

Y los biógrafos de Ignacio de Loyola, como Villoslada y otros siguiendo a MHSI, han rastreado en el árbol genealógico de los Loyola los antecesores de Iñigo.

2) *El cronológico*. Este elemento es fundamental y debe ser *el cañamazo* sobre el que se teje la vida de cada hombre. El hombre es tiempo, es un ser *existencial e insistencial* y no es comprensible sin los antes que preceden a un momento biográfico. Es un error histórico juzgar acciones de un individuo por lo que hizo después, cuando no hay conexión entre lo uno y lo otro. La diacronía es el eje primario del desarrollo biográfico. El hombre se desarrolla a lo largo del tiempo, no de repente. Los «después» no son siempre criterios rectos de interpretación de los «antes» y menos se debe dar una interpretación *atemporal*.

3) *El psicológico*: Este elemento ha sido debidamente tenido en cuenta con más atención en nuestro tiempo que en los precedentes. La personalidad de un hombre aparece en las manifestaciones externas. Pero es el mundo interior de cada uno, es el santuario de la conciencia *donde encontramos la clave de una biografía*. Por eso, este elemento es decisivo, aunque no exclusivo, en el estudio del personaje religioso. La esencia de la vida religiosa se da en el mundo interior, en el mundo de la psicología (Denifle y H. Grisar lo han tratado de expresar en la biografía de Lutero).

De ahí la importancia de las *autobiografías, de las memorias, de la correspondencia...* que reflejan el mundo interior del personaje.

4) *El ambiente o las coordenadas espacio-temporales...* El 50 % de un hombre es producto de su tiempo. Somos hijos de nuestro tiempo.

El hombre no vive aislado. Vive dentro de un marco generacional y en una geografía humana determinada. *El método histórico de las generaciones*, por más discutible que sea, es un instrumento de aproximación muy útil para entender mejor a un hombre y para referenciarle con los de su entorno. La historia es cambio, cambio permanente. Y el hombre vive bajo la presión osmótica de ese cambio.

Cuando contemplo a un hombre dentro de su constelación, dentro del marco definido y concreto de sus coetáneos y contemporáneos, lo veo de una manera más real. Lo veo articulado con su tiempo y con su espacio.

El hombre visto en su totalidad individual, y en su contexto vital y circunstancial, es el objeto adecuado de la Historia. Cualquier otra consideración es fragmentaria y, por tanto, incompleta.

Gregorio Marañón, que ha cultivado como nadie la biografía hasta el punto de que se puede decir que toda su obra histórica es biográfica, tiene unas reflexiones que hacen al caso. «Una biografía no consiste en el mero relato de una vida, aislada de su ambiente. Por el contrario, lo esencial de ella es el ambiente, comprendiendo en él, principalmente, la herencia y el espíritu de la época, que son las dos fuerzas que modelan con más hondo vigor la personalidad humana; una, la herencia, porque supone el pasado que inexorablemente nos manda, en su forma específica, peculiar para cada individuo; y otra, el espíritu de época, porque representa la influencia, también poderosa, que el medio ejerce sobre cada uno de los hombres del tiempo en que vivieron. De estas dos fuerzas dependen los seres humanos, los del montón, porque las obedecen pasivamente; y los genios, porque las superan o intentan superarlas, lo cual es sólo una forma reaccional de la misma esclavitud. Insignes o vulgares, Platón, los cruzados, Isabel la Católica, los revolucionarios franceses, Bonaparte, los comunistas, fueron así por imperativo, pasivo o reaccional, de su herencia y de su tiempo, y en cierto modo no pudieron ser de otra manera»<sup>3</sup>.

5) *El drama vital* (elemento decisivo y formal).

Todos los elementos anteriormente reseñados son componentes básicos, pero materiales de la biografía. El elemento formal, el componente esencial, aglutinante de los anteriores, es el drama vital o sea el proceso dramático en que se desarrolla la vida del hombre. Es la psicología del hombre puesta en acción. Es una visión dinámica y no estática del personaje.

Una biografía, dice muy bien Ortega, es una vida. No es una yuxtaposición de hechos. Tiene un sentido, una unidad, una teleología. El alma, el cuerpo, el carácter, las dotes personales son la suma de aparatos con que se vive. El hombre es el actor que con esos aparatos representa el papel que le ha tocado en la vida. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética del hombre con las cosas y aun con nuestro carácter y con nuestra propia biología. Richelieu tenía que luchar constantemente con el dolor de cabeza y con una biología frágil. Wallenstein luchaba con un carácter rebelde, y luego con la gota y con la sífilis y el desequilibrio biológico. Ignacio de Loyola luchaba con permanentes dolores de estómago —de hígado— y con los dolores de la herida de la pierna. Teresa de Jesús luchaba con una patología que la atormentaba sin cesar. Esto en lo estrictamente biológico. Pero se puede aplicar al resto de los elementos conflictivos que componen el drama de la vida.

Esta lucha del hombre con las cosas, esa unidad de dinamismo dramático entre el yo y el mundo, entre el yo y el entorno, entre el yo y su circunstancia, es la vida, es la biografía.

<sup>3</sup> GREGORIO MARAÑÓN, *Obras Completas*, vol. X, pág. 450.

Ortega, inmensamente vitalista o mejor racio-vitalista, ha insistido como nadie en ese aspecto que a veces desconocen los malos biógrafos<sup>4</sup>. Y ha tratado de definir esa dramaticidad de la vida definiéndola «como enfrente del yo y su circunstancia»<sup>5</sup>; y ha insistido en decir que «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre», la biografía de ese hombre.

Y, si en alguna biografía hay que atender con más cuidado a ese drama entre psicología y entorno, *es precisamente en la hagiografía*, porque ahí, en *el mundo interior y en sus más hondas motivaciones* se encuentra el secreto de la santidad, aquello por lo que una personalidad sobrepasa el rubicón del más noble comportamiento humano, del ejercicio constante de las virtudes heroicas hasta la muerte, que es en lo que consiste la esencia de la santidad.

En muchas hagiobiografías hay un *momento importante* en que se decide de una manera más dramática el perfil de la vida: *el momento de la conversión*. Es en ese momento cuando el hombre, retraído a la más absoluta soledad interior, se enfrenta con varios proyectos vitales y opta generosamente por el más heroico. Ese momento se presta a profundos y detallados análisis de la personalidad del santo para el historiador.

Recordemos los casos de San Agustín, de Ignacio de Loyola, de Teresa de Jesús. Ignacio de Loyola tiene ante su imaginación varios proyectos vitales, algunos mundanos; otros, más elevados, y ante el ejemplo de Santo Domingo y de San Francisco, toma él sus resoluciones definitivas. «Santo Domingo hizo esto, pues yo lo tengo de hacer». «San Francisco hizo esto, pues yo lo tengo de hacer». Entra en juego intensamente una nueva escala de valores. Eso es la conversión.

Y, consecuentemente, se inicia una nueva trayectoria vital entre los posibles proyectos de hombre que se le presentan.

Y toda vida humana es un rosario de opciones alternativas, cuya razón última hay que buscarla, como ya hemos dicho, en el mundo de las motivaciones, más nobles o menos nobles, del corazón del hombre.

Rastrear ese itinerario interior del hombre espiritual avizorando los horizontes del alma en función del mundo exterior en que forzosamente se proyecta, es una empresa tan fascinante como difícil. Y en cierto sentido inagotable.

Hay que advertir, sin embargo, que no todos los personajes de índole religiosa son clasificables en el catálogo de los santos. Pero en su tanto el factor religioso o moral que les ha animado hay que tenerlo en cuenta proporcionalmente para obtener una radiografía lo más realista posible del hombre.

Otro aspecto importante en el género biográfico lo mismo que en el historiográfico, es, ya lo hemos advertido, la tendencia a estudiar

<sup>4</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. IV, pág. 404.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 403.

siempre el tema desde el interés actual, bien escogiendo selectivamente un aspecto particular, bien estudiando a todo el personaje desde una óptica nueva.

No siempre se han conjugado estos cinco elementos que hemos mencionado de una manera armónica y completa ni han entrado siempre en la misma proporción en el montaje de las biografías. Hoy la biografía tiene una arquitectura más rica, más dinámica, más compleja. Antes había mucho de yuxtaposición, poco de psicología, poco de ambiente y mucho menos de drama interior. Porque, en definitiva, existían otros propósitos, otras preocupaciones a la hora de redactar una biografía, sobre todo una hagiografía.

En este supuesto y entrando ya en el proceso o desarrollo biográfico de Ignacio de Loyola, podemos establecer tres fases históricas que marcan también tres hitos en la hagiografía moderna, desde el Renacimiento hasta hoy.

- 1) *La fase edificante*, que, como lo dice el mismo término, busca como fin la edificación del lector. El héroe cristiano se rodea de un halo de mitificación y aparece o se representa principalmente como modelo de virtudes: un hombre un tanto abstracto y deshumanizado. Es el héroe al que hay que admirar e imitar.
- 2) *La fase crítica*, que intenta un conocimiento más exacto y riguroso de las fuentes. Con esto el héroe va apareciendo más humano, más histórico, más real. Es una fase intermedia cronológica y técnicamente entre la anterior y la siguiente.
- 3) *La fase antropológica*, que aspira al conocimiento total del hombre, no sólo de una manera estática y externa, sino de una manera dinámica y progresiva analizando el desarrollo del hombre interior hasta descubrir al máximo como en una película sus experiencias más íntimas y los secretos más recónditos de su conciencia.

Por este camino se acerca el biógrafo a la comprensión total del personaje, en nuestro caso del santo, a una comprensión integrada en su contexto vital, porque, como ya hemos dicho, no hay comprensión total del hombre, si se le aísla de sus coordenadas espacio-temporales.

### 1. Fase edificante

En esta fase se produce la primera biografía de Ignacio de Loyola por Pedro de Ribadeneira (1526-1611), creador de la hagiografía moderna. Llegado a Roma en el mes de mayo de 1539 como paje del Cardenal Farnesio que había venido a España para dar el pésame al Emperador por la prematura muerte de la Emperatriz Isabel, (como Cervantes lo hará con el Cardenal Aquaviva), a los 14 años entra en el círculo de Ignacio. Y con alternancias en las Universidades de París, Lovaina, Padua y Roma

remata sus estudios de Artes y Teología y profesa la Retórica en el recién fundado Colegio Romano y después en el de Palermo. Más tarde desempeñará todos los cargos de gobierno en la Compañía desde el de rector hasta el de Asistente de España. Siendo superintendente del Colegio Romano, es cuando escribe la *Vita Ignatii Loiolae*, cuyo prólogo firmó el 1 de mayo de 1569, e imprimió en Nápoles en 1572. En 1583, año de la aparición de *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León, salió la primera edición castellana con el título de *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesús*, impresa en Madrid, que fue considerablemente aumentada en la tercera edición castellana de 1586. Esta edición será prácticamente la definitiva en cuanto al texto.

Todavía se harían durante la larga vida de Ribadeneira nuevas ediciones, la última de las cuales en 1605. Pero, fuera de matices sin importancia, no añadirán nada nuevo sobre la de 1586. Sin embargo, en la Biblioteca de Autores Españoles (BAE), Vicente de la Fuente quiso reeditar la primera edición por una triple razón que él expone en la introducción: la primera por ser preferible la edición de 1583 para el estudio de la formación del lenguaje hasta nuestros días, fin principal de la colección; la segunda, porque la edición de 1586 era más conocida y, por tanto, más fácil de consultar; y la tercera, porque siendo la primera edición más breve se ajustaba mejor al espacio de que se disponía en los tomos de la colección. Y además suprimía todo el libro V. Razones, como se ve, muy discutibles.

Esta *Vida de San Ignacio de Loyola*, como muy bien dice Eusebio Rey, «es un modelo de gusto renacentista, extensa documentación, análisis psicológico y estilo clásico»<sup>6</sup>.

Un gran clásico de nuestra lengua, Fr. Luis de Granada, dio un juicio muy laudatorio sobre la primera edición castellana en carta de 23 de junio de 1584: «En nuestra lengua no he visto hasta hoy libro escrito con mayor prudencia y mayor elocuencia y mayor muestra de espíritu y doctrina en la historia y mayor temperamento en alabar su Instituto»<sup>7</sup>. Y con ocasión de la edición del *Cisma de Inglaterra* vuelve Fr. Luis a alabar el estilo de Ribadeneira: «Del estilo no digo nada, porque se nació con V.P. y ése había yo menester para alabar esta obra»<sup>8</sup>.

### RIBADENEYRA

Tres cosas fundamentales hay que señalar en esta biografía: 1) Las fuentes que utilizó. 2) El fin que se propuso. 3) La contraposición entre Loyola y Lutero.

<sup>6</sup> *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. III, Madrid 1973, pág. 58.

<sup>7</sup> *Monumenta Ignatiana* (MHSI, MI), vol. 93, Romae 1965, pág. 58.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 45.

1) *Las fuentes*. Ya antes de que San Ignacio muriese, se había pensado en la conveniencia de escribir una biografía del fundador. Y Ribadeneyra, cuando estudiaba en Padua con Juan de Polanco, fue uno de los que pensaron tal cosa. Pero, a pesar de esos deseos generalizados en la primera generación de la Compañía, lo único que se había logrado antes de la muerte del Fundador fue la redacción de la *Autobiografía*, del *Memorial* del P. Luis González de Cámara y naturalmente la carta de Lainez a Polanco escrita en 1547: cosas ciertamente de indiscutible valor para la biografía de San Ignacio.

Fue San Francisco de Borja, tercer General de la Compañía, el primero que encargó a Ribadeneyra en 1566 la redacción de la biografía<sup>9</sup>. Y dio orden de que se recogiesen en todas partes aquellos papeles o cosas que ayudasen a este propósito, fuera de los escritos de Cámara y de Ribadeneyra, que estaban ya en Roma, con el fin de evitar la diversidad de opiniones en el uso de los documentos. Y el 15 de julio de 1567 da por supuesto que nuestro biógrafo ha redactado ya «cosas de la Vida de N.P. Ignacio»<sup>10</sup>.

Reunidos los papeles, se retiró Ribadeneyra a Frascati y el 29 de junio de 1567 había planeado la obra en cuatro libros, incluyendo en el cuarto las virtudes de Ignacio: «Escribo en latín mediano, dice él al P. Nadal, sin afectación ni barbaria. Pienso escribir cuatro libros. El primero, desde el principio de su conversación hasta que vino a París. El segundo hasta que fue hecho General en Roma. El tercero, hasta la muerte, con el progreso y dilatación de la Compañía. El cuarto de las virtudes particulares del padre.

El primero he casi acabado, digo el primer borrador, distinto en 16 capítulos. El segundo, pienso que podía acabar este verano, si tengo salud. Lo demás quedará para otro año o para cuando nuestro P. General me diese tiempo»<sup>11</sup>.

En Octubre de 1568 estaba de vuelta en Roma y daba los últimos retoques a su *Vita*, de tal manera que en mayo de 1569 tenía ultimado el trabajo y firmaba el prólogo. ¿La escribió directamente en latín y luego la tradujo al castellano antes del 1578, como nos lo advierte él mismo en el prólogo al cristiano lector? «Este libro de la *Vida de nuestro padre Ignacio*, algunos años ha que la escribí yo y la publiqué en latín. Escríbele en aquella lengua, que es común, porque la dirigí a toda nuestra Compañía, que está extendida y derramada casi por todas las naciones del mundo. Ahora le he traducido y añadido en nuestra lengua castellana para que nuestros hermanos legos de España y otras personas devotas y

<sup>9</sup> Ibidem, pág. 7.

<sup>10</sup> Ibidem, pág. 7.

<sup>11</sup> Ibidem, pág. 10.

deseosas de saber los principios de nuestra religión, que no saben la lengua latina, que puedan gozar y aprovecharse dél en la suya»<sup>12</sup>.

Contra esa afirmación parece que la primera redacción fue en castellano, como es obvio. Pero ahora no nos vamos a detener en esta cuestión.

El rigor crítico con que procede Ribadeneyra lo manifiesta él mismo en el prólogo, protestando, escribe él, «que no diré aquí cosas inciertas o dudosas, sino muy sabidas y averiguadas. Contaré lo que yo mismo oí, vi y toqué con las manos en nuestro B.P. Ignacio, a cuyos pechos me crié desde mi niñez y tierna edad»<sup>13</sup>.

Y lo vuelve a repetir al hacer la declaración jurada en el proceso informativo de Madrid para la canonización del fundador.

«A la tercera pregunta dijo que no hay cosa en el dicho libro de la vida del P. Ignacio, que él escribió, que él entienda que es falsa; a lo menos que no se acuerda que haya escrito cosa falsa sabiendo que lo es, antes cree y tiene cierto que todo lo que dice en el dicho libro, moralmente hablando, es verdadero, porque puso gran diligencia y cuidado en guardar entera verdad y en escribir lo que vio y oyó del mismo P. Ignacio o lo que él contó de sí o otras personas graves contaron dél o él pudo sacar de originales y papeles muy ciertos y averiguados. Y así, todo lo que este testigo dice en el dicho libro que vio y oyó del P. Ignacio, lo vio y oyó dél mismo; y lo que dice haber oído de otras personas graves, también es verdad que lo oyó, como en el dicho libro se contiene»<sup>14</sup>.

Esta fidelidad, en cuanto a lo positivo se puede comprobar consultando las fuentes de que hoy disponemos, si prescindimos de algunos datos de menor cuantía que se le pasan al más serio escritor.

En conjunto, pues, esta biografía de Ribadeneyra es la más seria y documentada y a la vez la más llena de frescura entre las primeras que se escribieron en aquel tiempo.

También se preocupó San Francisco de Borja de que alguien escribiese la primera historia de la Compañía, para lo que destinó al P. Juan Pedro Maffei. Al morir Borja, el siguiente General, Everardo Mercuriano, encargó al mismo Maffei que redactase una nueva *Vida* de Ignacio de Loyola y mandó que se le entregasen los papeles de Polanco, sobre lo cual Ribadeneyra mostraba ciertas reservas, porque, según decía él, «hay en aquella escritura muchas cosas tocantes a faltas y sindicaciones de Padres muy antiguos y graves de la Compañía, como Simón, Mirón, Torres, etc., y no es bien que anden en manos de gente nueva ni aun de la antigua, pues no ha de vivir esta memoria para siempre»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ibidem, pág. 55; BAE, vol. 60, pág. 8.

<sup>13</sup> MI, vol. 93, pág. 69.

<sup>14</sup> Ibidem, pág. 36.

<sup>15</sup> MHSI, vol. 73, Fontes Narrativae (FN) vol. II, Romae 1951, pág. 37.

En lo cual manifestaba, por una parte, uno de los criterios que el humanista toledano había utilizado en su biografía, que era silenciar las cosas negativas que no fuesen conducentes al fin propuesto, como luego veremos, y, por otra, el respeto a la voluntad de Polanco que había escrito aquella obra sólo para los superiores.

De hecho la biografía de Maffei *De vita et moribus Ignatii Loiolae* apareció en Roma en 1585, basada en las mejores fuentes y arropada con un latín clásico, pero sin la frescura y el vigor de la de Ribadeneyra.

Con razón Eduard Fueter en su *Historia de la Moderna Historiografía* afirma que «el Humanismo no produjo biografía alguna que pueda parangonarse con la obra de Ribadeneyra»<sup>16</sup>.

2) *El fin que se propuso*. Si hay alguna cosa clara en el pensamiento de Ribadeneyra al escribir la *Vida* de Ignacio, es el fin que se propone: el edificar al lector (que en su intención primera eran los miembros de la Compañía) y ofrecerle un modelo de vida para que lo imitase. Así lo dice en el prólogo enunciando las razones que le han movido a escribir esta *Vida*. «Otra hay, dice él, que es más doméstica y propia nuestra, que es de seguir e imitar a aquél que tenemos por capitán. Porque, así como los que vienen de ilustre linaje y de generosa y esclarecida sangre procuran saber las hazañas y gloriosos ejemplos de sus antepasados y de los que fundaron y ennoblecieron sus familias y casas, para tenerlos por dechado y hacer lo que ellos hicieron, así también nosotros, habiendo recibido de la mano de Dios nuestro Señor a nuestro bienaventurado padre Ignacio por guía y maestro y por caudillo y capitán desta milicia sagrada, debemos tomarle por espejo de nuestra vida y procurar con todas nuestras fuerzas de seguirle, de suerte que, si por nuestra imperfección no pudiéramos sacar tan al vivo y tan al propio el retrato de sus muchas y excelentes virtudes, a lo menos imitemos la sombra y rastro dellas. Y por ventura para esto os será mi trabajo provechoso y también gustoso y agradable, pues el deseo de imitar hace que dé contento el oír contar lo que imitar se desea, y que sea tan gustoso el saberlo como es el obrarlo provechoso»<sup>17</sup>.

Y al cerrar su biografía, vuelve a exponer el fin que le guió: «Esto es lo que principalmente me ha parecido decir de la vida y costumbres de nuestro santo padre Ignacio, para que su memoria (como suele acontecer en las cosas humanas) no se nos fuese envejeciendo y perdiendo poco a poco, y para que los nuestros tengan siempre delante un dechado perfectísimo, de donde puedan sacar las muestras de todas las virtudes»<sup>18</sup>.

Y no debe extrañarnos que el edificar al lector e incitarlo a imitar al fundador de la Compañía, fuese el propósito inicial de un hagiógrafo

<sup>16</sup> RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, BAC, Madrid 1986, pág. 15.

<sup>17</sup> MI, vol. 93, pág. 67; BAE, vol. 60, pág. 10.

<sup>18</sup> MI, vol. 93, pág. 931.

del siglo XVI, que estaba anclado en la gran corriente espiritual de la Hagiografía Moderna y Medieval, a la que vino a enriquecer no sólo con esta biografía, sino también con la de Lainez, con la de Francisco de Borja y con el clásico *Flos Sanctorum*, que fue lectura de nuestras clases populares durante mucho tiempo.

3) *La contraposición con Lutero*. Algunos historiadores han intentado contraponer la imagen de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús (dando por cierto al término compañía un carácter falsamente militarista), con la de Martín Lutero, padre del protestantismo alemán. ¿Existe base histórica para establecer ese paralelismo? ¿Intentó Ignacio de Loyola, el defensor de Pamplona, organizar una caballería espiritual para luchar contra Lutero y sus secuaces?

Pedro de Leturia, uno de los mejores conocedores, no sólo del *Gentilhombre Iñigo López de Loyola*, sino de San Ignacio de Loyola, acepta el cotejo cronológico, aunque corrige el error de situar la conversión de Ignacio en 1517, año de la supuesta fijación del manifiesto de Lutero contra las indulgencias, en vez de 1521, que es cuando Iñigo cae herido en Pamplona. Y por eso al mismo tiempo quiere destacar el *Memorial* que los Regentes del Reino y los Grandes y Prelados de Castilla y de Aragón enviaron al joven Emperador Carlos V el 21 de abril de 1521 (justo un mes antes de la herida de Pamplona), en el que, sabiendo la existencia de «la cizaña y cisma que el heresiarca Martín Lutero ha sembrado en Alemania entre los súbditos y naturales de V.M., de que todos nosotros, como católicos cristianos y celadores de la fe y del servicio y honra de V.M. hemos tenido y tenemos gran dolor y sentimiento»<sup>19</sup>, le suplican le plega tomar esta causa de la fe por suya propia»<sup>19</sup>. O sea que proponen a Carlos V que él sea el Antilutero.

Y sigue Leturia señalando hechos paralelos que corrieron por el mismo cauce cronológico en los dos castillos, el de Pamplona y el de Wartburg. Pero no traspasa la barrera del mero sincronismo.

Ricardo García Villoslada da un paso más y afirma que «decir que Ignacio de Loyola fue el Antilutero y el Paladín de la Contrarreforma puede ser un doble error, fundado en el conocimiento poco exacto de la Historia»<sup>20</sup>. Y demuestra que Ignacio de Loyola, que vino al mundo medio siglo antes que la Contrarreforma apareciese vestida de todas sus armas en la palestra de Europa y que murió siete años antes de que se clausurara el Concilio de Trento, no puede llamarse el paladín de la Contrarreforma. Otra cosa es que, como dice el protestante Paulsen, la conservación de la Iglesia Católica en el Este de Alemania, en Austria

<sup>19</sup> PEDRO LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, Madrid 1941, pág. 263.

<sup>20</sup> R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, pág. 814.

y en Bohemia se debiera a la acción de los colegios que San Ignacio mandó fundar en aquellas tierras<sup>21</sup>.

Y, sin embargo, fue Pedro de Ribadeneyra el primero en establecer formalmente ese parangón, que se hizo clásico, entre Loyola y Lutero. Pero lo hizo por pasos.

En el capítulo XVI del libro IV, después de contar el humanista toledano la muerte de Ignacio, añade en la edición latina de 1572 este juicio general sobre su personalidad: «Varón por cierto valeroso y soldado esforzado de Dios, el cual con particular providencia y merced envió Su Majestad a su Iglesia en estos tiempos tan peligrosos para ir a la mano a la osadía de los herejes que se rebelaban y hacían guerra a su Madre»<sup>22</sup>. Y ahí termina en esa edición latina. No se formula aún la antítesis Loyola-Lutero.

Pero, diez años más tarde, en la primera edición castellana de 1583 y naturalmente en la edición definitiva tanto latina como castellana de 1586 introdujo el famoso parangón entre ambos personajes:

«Y vése ser esto así claramente, porque, si bien lo consideramos, hallaremos que este santo padre se convirtió de la vanidad del mundo a servir a Dios y a su Iglesia al mismo tiempo que el desventurado Martín Lutero públicamente se desvergonzó contra la religión católica. Y, cuando Lutero quitaba la obediencia a la Iglesia romana y hacía gente para combatilla con todas sus fuerzas, entonces levantó Dios a este santo capitán, para que allegase soldados por todo el mundo, los cuales con nuevo voto se obligasen de obedecer al sumo pontífice y resistiesen con obras y con palabras a la perversa y herética doctrina de los secuaces de Lutero»<sup>23</sup>. Aquí ya se establece el paralelismo.

¿De dónde le pudo venir a Ribadeneyra la idea de establecer ese paralelismo?

Aquí lanzo yo una hipótesis de trabajo, que el lector podrá juzgar. En 1574 abandonó Ribadeneyra Roma y se replegó a España, donde todavía habría de vivir 37 años. Pero antes del 8 de enero de 1567, que es cuando mandó Francisco de Borja, como General de la Compañía, a Nadal que remitiese a Roma todos los papeles referentes a San Ignacio para la biografía que sobre él preparaba Ribadeneyra, éste había tomado ya una serie de notas en un manuscrito titulado *De actis Patris Nostri Ignatii*<sup>24</sup>, que para su revisión tenía en sus manos Nadal y constaba de 112 números. Está compuesto este manuscrito entre 1559-1566 y es distinto de otro semejante titulado *Dichos y hechos de N.P. Ignacio*, que Ribadeneyra compuso hacia 1573<sup>25</sup>.

Pues bien, el número o nota 18 dice en latín: «En el mismo año en que Lutero se pasó de la obediencia de la Iglesia al campamento del diablo, es decir en 1517, nuestro Padre se incorporó al de Cristo. Lo cual es patente, si consideramos el tiempo en que se convirtió y murió. Pues murió el año del Señor de 1556 a la edad de 65 años. Y se convirtió a los 26 años. Ahora bien, de 26 a 65 hay 39 años, que si los restamos de 56, en que murió, quedan 17. Por otra parte es seguro que en 1517 Lutero abandonó la fe, lo cual ciertamente es un claro argumento de la benignidad de Dios»<sup>26</sup>.

En este texto establece Ribadeneyra por primera vez el paralelismo entre Ignacio y Lutero o mejor dicho establece el puro sincronismo, aunque siguiendo entre otros a Cámara en la *Autobiografía* pone el año de la conversión y, por tanto, de la defensa de Pamplona en 1517 a los 26 años, lo cual es un error, puesto que fue en 1521, a los 30 años.

Nadal, por su parte, tachó el texto del número 18 y Ribadeneyra no lo utilizó en la primera edición latina; pero en la primera edición castellana lo corrigió y puso la herida de Pamplona en 1521, con lo que falló el sincronismo de la rebelión de Lutero en 1517 con la herida de Pamplona.

Tampoco aparece aquí la antítesis entre Lutero, capitán de los herejes, que «quitaba la obediencia a la Iglesia Romana y hacía gente para combatilla con todas sus fuerzas»<sup>27</sup>, e Ignacio de Loyola, «capitán y caudillo y defensor de su Iglesia contra Lutero»<sup>28</sup>, como aparecerá en la tercera edición castellana y algo en la primera también castellana, en la que faltan los capítulos 18 y 19 del libro segundo de la *Vida*. Diríase que el sincronismo de la nota 18 del manuscrito *De Actis*, según mi opinión, va más en la línea de la meditación de Dos Banderas de los Ejércitos de San Ignacio, en la que éste describe o pinta dos campos o campamentos militares: el uno, de Cristo, «sumo capitán y señor nuestro, que llama y quiere a todos debajo de su bandera»; y el otro de Lucifer, «mortal enemigo de nuestra humana natura», que al contrario quiere a todos «debajo de la suya».

Así es como, con esta terminología militar, se expresa en la mencionada nota 18, en la que Lutero no se presenta como capitán sino como secuaz del diablo, a cuyo campamento se acoge («ad castra diaboli des-civit»); y el Ignacio recién convertido acude a su vez al campamento de Cristo («se ad Christum recepit»)<sup>29</sup>. Ninguno de los dos aparece como capitán y caudillo de huestes guerreras.

<sup>21</sup> PEDRO LETURIA, *Estudios Ignacianos*, vol. I, Roma 1957, pág. 345.

<sup>22</sup> MI, vol. 93, pág. 713.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 715.

<sup>24</sup> MHSI, vol. 73, F.N., II, pág. 317-394.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 465-499.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 331.

<sup>27</sup> MHSI, vol. 93, FN. IV, pág. 715.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 315.

<sup>29</sup> Ambas expresiones latinas tanto «ad castra desciscere» (Lutero) como «sese recipere ad» (Ignacio) son claramente términos militares.

Y aquí entra un factor nuevo. Después de la primera edición latina de 1572, aparece en España el libro sexto y último de la *Historia Pontifical* de Gonzalo de Illescas (1573), en la que se hace una breve y elogiosa relación de la vida de San Ignacio y de la Compañía de Jesús, en la misma línea que la que en 1556 había publicado en Sevilla el dominico Domingo de Valtanás<sup>30</sup>.

Ribadeneira tuvo que conocer esta obra. Ya en España, Ribadeneira pasaba en Toledo largas temporadas en la misma casa en que moraba el gran predicador P. Francisco de Estrada, paisano y compañero de Gonzalo de Illescas, a quien éste cita con elogio<sup>31</sup>. Allí sin duda pudo leer la *Historia Pontifical* y le llamaría la atención la contraposición que Illescas hace entre Lutero y Hernán Cortés —dos capitanes, bajo cuyas banderas se alistan muchas gentes— que no deja de tener interés por el modo de hacerla.

El parangón que Illescas establece entre Lutero y Hernán Cortés es el siguiente:

«Martín Lutero fue hijo de Juan Luder y de Margarita, su mujer, personas viles y de baja suerte. Nació en la villa de Islebion [Eisleben], lugar de Sajonia, del señorío de los Condes de Menfelt, en el año de Cristo nuestro Redentor, de mil y cuatrocientos y ochenta y cinco [1483], en el mismo año que, como vimos arriba, nació en Medellín el famosísimo varón Fernando Cortés, Marqués del Valle. Y así parece cosa que no se debe pasar sin alguna consideración que en un mismo año haya nacido Martín Lutero en Sajonia para turbar el mundo y para meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles y católicos cristianos, que vivían en paz y quietud dentro de la religión cristiana; y Cortés en España, para atraer a la Iglesia infinita multitud de gentes bárbaras, que por tantos años habían estado debajo del poder de Satanás, envueltos en vicios y ciegos con la idolatría. De suerte que Lutero nació para tentación y probación de los escogidos, y Cortés para que se cumpliese y se multiplicase el número de cristianos. Porque, así como nacieron casi en unos mismos días, así también comenzaron cada uno su negocio en un mismo año. Lutero a corromper el Evangelio entre los que le conocían y le habían ya recibido, y Cortés a publicarlo limpia y sinceramente a las gentes que nunca habían tenido noticia ninguna dél ni habían oído predicar a Cristo»<sup>32</sup>.

La contraposición que hace Ribadeneira entre Lutero y Loyola y la que hace Illescas entre Lutero y Hernán Cortés se asemejan en los dos

<sup>30</sup> GONZALO DE ILLESCAS, *Segunda Parte de la Historia Pontifical y Católica*, Madrid 1652, 5.<sup>a</sup> edición, que es la que utilizo; PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, *Una apología olvidada de San Ignacio y de la Compañía de Jesús, por Fr. Domingo de Valtanás*: Archivum Historicum Societatis Jesu, 25 (1956) 156-179.

<sup>31</sup> MHSI, vol. 60, M. RIBADENEIRA, vol I, Madrid 1920, pág. 434-437.

<sup>32</sup> G. DE ILLESCAS, *Historia Pontifical*, Madrid 1652, pág. 354.

elementos siguientes: a) *en el paralelismo de los años*. Illescas lo pone en el año del nacimiento de ambos. Ribadeneira, en el año de la conversión de Ignacio, que obliga a Ribadeneira a contradecirse en las fechas por salvar el sincronismo cronológico de 1517, lo cual refuerza mi hipótesis de que al toledano le gustó el paralelismo y quiso a toda costa salvarlo como fuera.

b) *en el paralelismo antitético de los resultados históricos*. Evidentemente, si de Hernán Cortés se podía decir que había traído a la Iglesia infinita multitud de gentes bárbaras al revés de lo que hacía Lutero separando de la Iglesia a los fieles, también se podía afirmar que Loyola y más directamente en relación con Lutero, puesto que con la red de colegios y casas de la Compañía por el mundo germánico había puesto un dique seguro «a la perversa y herética doctrina de los secuaces de Lutero».

Este paralelismo de Illescas se publica en 1573, un año después de la *Vita* de Ribadeneira, en cuya edición de 1572 no consta todavía tal paralelismo. En cambio, en la primera edición castellana de 1583 ya aparece en Ribadeneira dicho paralelismo. Sabemos que el argumento *post hoc, ergo propter hoc* en historia no es válido por sí mismo. Pero puede serlo por las circunstancias concomitantes. Y aquí esas circunstancias concomitantes nos atrevemos a decir que lo persuaden. Es decir que la idea del *paralelismo* de Ribadeneira, no el sincronismo, entre Loyola y Lutero le vino probablemente de la lectura de Illescas. Los capítulos 18 y 19 del libro II, que se añaden en la edición castellana de 1586 y también en la latina del mismo año, amplían, en una gran perspectiva histórica, ese paralelismo antitético. Es el período más activo de la Contrarreforma, en el que los dos frentes de protestantes y católicos se muestran más beligerantes. La antítesis Loyola-Lutero encajaba perfectamente en el espíritu de la época y respondía al ambiente de entonces. La figura de Ignacio de Loyola se presenta no sólo como admirable e imitable, sino también como símbolo de la fuerte reacción de la Contrarreforma católica.

## 2. Fase crítica: los Bolandistas

Con los Bolandistas y con la publicación del primer tomo de la famosa colección *Acta Sanctorum* en 1643 comienza una nueva era en la Historia de la Hagiografía. La edición de los textos de las vidas de los santos se tratan con el mismo rigor crítico que la de cualquier otro texto histórico sin buscar otro fin que la verdad histórica.

El precursor del Bolandismo, Heriberto Rosweide, nacido en Utrecht en 1569 y entrado en la Compañía en 1588, fue contemporáneo de Ribadeneira, pero no lo llegó a conocer personalmente. Rosweide proyectó recoger, explorando las bibliotecas y archivos, todos los textos hagiográficos desde la más remota antigüedad, y depurar después lo

verdadero de lo falso. Con lo cual pensaba hacer un gran servicio a la ciencia histórica y consiguientemente a la Iglesia católica en un tiempo en que las controversias sobre los santos estaba en lo más vivo. La ejecución de este proyecto comprendía la publicación de dieciocho volúmenes en folio: de los cuales tres serían estudios preliminares; doce, de textos con las vidas de los santos; uno, de martirologios; y dos de notas e índices. El plan era tan ambicioso que, cuando se pidió al parecer al gran controversista, el cardenal Roberto Bellarmino, les disuadió de la empresa fundándose en la inmensidad del trabajo y del dinero que esto suponía. Esto sin tener en cuenta lo problemático de sus resultados.

No obstante esta opinión tan autorizada, otros pensaron lo contrario, como suele suceder en las grandes obras. Y ante la aparición en 1615 de la obra capital de Rosweide, *Vitae Patrum*, era ya difícil dar marcha atrás.

Pero no sería él, sino su sucesor Jean Bolland (1596-1665), el que con su entusiasmo diera el respaldo definitivo a esta singular aventura. De su nombre Bolland se denominarían bolandistas los colaboradores de su obra.

Hippolyte Delehaye (1859-1941), el príncipe de los bolandistas, escribiendo en 1920 la Historia de Bolandismo, rubricaba con este comentario la decisión de Jean Bolland al emprender la nueva colección. «No es la primera vez que una gran ilusión acompañó el nacimiento de una gran obra»<sup>33</sup>.

El nuevo estilo, el nuevo método crítico aplicado a las fuentes se fueron enriqueciendo a medida que avanzaba la serie de las *Acta Sanctorum*. Y a la vez iba aumentando el número de volúmenes dedicado a cada mes. Sobre el mes de enero habían salido solo dos volúmenes. En cambio sobre cada uno de los meses de mayo, junio y julio ya tuvieron que publicarse siete. Al llegar, pues, al 31 de julio, fiesta de San Ignacio de Loyola, el expediente hagiográfico del santo había de ir en el séptimo volumen de dicho mes.

Esto sucedía ya en el siglo XVIII cuando la Sociedad de los Bolandistas era dirigida por un hombre excepcional, el antuerpiense Daniel Papebroch —que con Bolland y Delehaye forman el triunvirato más distinguido de la institución— y que sería la mayor lumbrera de la Hagiografía en el siglo XVIII. Pero no fue él el encargado del expediente de San Ignacio, sino el P. Jean Pien (Pinius), que tuvo la fortuna de contar con la inestimable colaboración de su hermano Ignacio, también jesuita, residente en Roma como teólogo del General de la Orden.

A los dos hermanos, pues, hay que atribuir los méritos de la contribución de las *Acta Sanctorum* a la biografía ignaciana. Dice con razón

<sup>33</sup> HIPPOLYTE DELEHAYE, *L'Oeuvre de Bollandistes a travers trois siècles (1615-1915)*, Bruxelles 1959, pág. 21.

Baudouin de Gaiffier, bolandista contemporáneo que dirigió el área hispánica hasta su muerte, que hasta la aparición de *Monumenta Historica Societatis Jesu*, el comentario del bolandista Jean Pinius, impreso en 1731, fue una de las mejores contribuciones a la historia de San Ignacio<sup>34</sup>. El mayor valor de la eruditísima obra del bolandista radica precisamente en el gran número de documentos que allí analizó o publicó.

De las 889 páginas de que consta el tomo séptimo del mes de julio, se dedica al fundador de la Compañía de Jesús exactamente la mitad del tomo<sup>35</sup>.

Después de una dedicatoria al nuevo General de la Compañía Francisco Retz, recientemente elegido (1730-1750), viene el largo comentario de Pinius de 225 páginas (409-634) sobre mil cuestiones que se plantean en la biografía de San Ignacio, dando por supuesto que el biógrafo mejor del Santo es Pedro de Ribadeneyra. En lo cual ya toma postura clara ante ese fundamental problema historiográfico.

Le sigue la *Autobiografía* de Luis Gonçalves de Cámara, que él (Pinius) llama *Acta antiquissima*<sup>36</sup>, traducida al latín por el saboyano P. Aníbal de Coudretto entre 1559 y 1561, cuando éste, vuelto de Sicilia, residía en el Colegio Romano<sup>37</sup>.

Era la primera vez que se editaba este texto de excepcional importancia en la biografía ignaciana, juzgando los bolandistas que «aquella *Vida*, por tantos título venerable debía sacarse a la luz pública arrancándola de las tinieblas del Archivo»<sup>38</sup>. Y esta edición latina sería la que habían de utilizar más tarde los editores del *Monumenta*, juntamente con el texto original español continuado en italiano por el P. Cámara.

Era un paso de gigante en la crítica ignaciana. A continuación se edita la *Vita* latina de San Ignacio, según el texto de la segunda edición de Ribadeneyra. Con lo que se confirman las preferencias de los bolandistas por el primer biógrafo de Ignacio de Loyola. Tanto la *Autobiografía* como la *Vita* van ilustradas con notas aclaratorias, como si no bastase la riqueza informativa del largo *Comentario* que les precede.

Y, por fin, se completa el expediente hagiográfico con un tratado sobre la apoteosis del Santo, que se refiere tanto al culto (templo de Loyola, la Casa-Torre, Manresa, Casas de Ejercicios Espirituales) como a los milagros. Llaman la atención las magníficas láminas que la obra

<sup>34</sup> B. DE GAIFFIER, *Une collaboration fraternelle: la dissertation sur S. Ignace par les Pères Jean et Ignace Pinius dans les «Acta Sanctorum»*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 25 (1956) 179-189.

<sup>35</sup> ACTA SANCTORUM JULII, tomus VII, Antuerpiae 1731, pág. 409-853. Ignacio Iparraquirre tal vez no aprecie lo suficiente la labor historiográfica de los hermanos Pien o Pinius en *Acta Sanctorum* de los Bolandistas: *Obras de San Ignacio*, Introducción general, BAC, Madrid 1991, pag. 14-15.

<sup>36</sup> Ibidem, pág. 634-654.

<sup>37</sup> FN. I, pág. 334-335.

<sup>38</sup> *Acta Sanctorum*, pág. 593, n.

ofrece sobre el templo y la Casa de Loyola, de un gran valor y belleza, tanto más de agradecer en una época que carecía del arte fotográfico.

La lectura de esta obra —por supuesto limitada a gente muy selecta— abrió nuevas perspectivas en el conocimiento de San Ignacio. Su texto fue leído, conforme a la costumbre tradicional de las casas religiosas, durante la comida. Ignacio Pinius transmitía a sus colegas de Bélgica y a su hermano Juan el eco del entusiasmo que despertaba ese tomo, informándoles de que el P. Juan Hartung, Rector del Colegio de Maguncia, y los residentes de aquel Colegio, habían oído leer con mucho gusto esa obra.

Dos cosas fueron necesarias para emprender un estudio crítico de tal envergadura. Primero, hacer un viaje a España para recoger los materiales que aquí pudiera encontrar. Y este viaje lo realizó el mismo Juan Pinius<sup>39</sup> durante los años 1721 y 1722, que aprovechó también para preparar un estudio sobre la liturgia mozárabe que publicó en el tomo VI de las *Acta* del mes de julio. Segundo, hacer un inventario en Roma de toda la documentación que existiera allí sobre el Fundador de la Compañía. Este trabajo corrió a cargo de su hermano Ignacio Pinius (1681-1763), quien después de transcribir en Lovaina todos los documentos que sobre San Ignacio existían en aquel Colegio, se fue a Roma en 1728 y durante dos años y pico hizo un acopio inmenso de materiales (auxiliado por un copista) para enviárselos a su hermano. El 4 de marzo de 1730 le comunicaba a Juan con qué escrupulosidad había hecho la transcripción: «Los documentos que te envió de N.P. San Ignacio los he transcrito yo todos o los he hecho transcribir en mi habitación sacándolos del Archivo de la Curia, que están bajo la custodia del Archivero y del Secretario de la Compañía... He hecho la comprobación de la transcripción con el original no sólo con diligencia, sino con escrupulosidad. Cuando lees las dudas que he puesto al margen sobre algunas palabras, letras o signos ortográficos, comprenderás lo que me he interesado por la fidelidad a los textos. Si he errado en algo, hombre soy; pero no ha sido por falta de cuidado. Conozco el humor hipercrítico de nuestros tiempos»<sup>40</sup>.

No hay duda, pues, de que a los hermanos Pinius no se les escapó ninguna documentación de la que entonces se conocía y estaba en Roma. Esto acredita el valor crítico del *Comentario*, las notas que ilustran tanto la *Autobiografía* como la *Vita* de Ribadeneyra y, por tanto, el valor historiográfico de la aportación bolandiana.

Las nuevas biografías que aparecen después de las *Acta Sanctorum* de julio se benefician de esta riqueza documental, siempre que no se aparten del texto, como sucede algunas veces.

<sup>39</sup> Los mismos bolandistas suelen llamar a Jean Pien por su apellido latino Pinius

<sup>40</sup> ACTA SANCTORUM, tomo VII, pág. 599, donde Juan le dedica a su hermano Ignacio unas cariñosas frases de justificada alabanza.

En conclusión, la imagen del fundador de la Compañía superó la fase edificante y entró en la fase crítica de la mano de los mejores hagiográficos del siglo XVIII: los bolandistas. Estos mantienen los valores tradicionales, pero añaden la nueva actitud crítica del siglo de las luces, que en no pequeña parte a ellos también se debe.

3) *Fase antropológica*. Si los bolandistas dieron un gran avance en el conocimiento y uso de las fuentes según las exigencias críticas de su tiempo, se debe, sin embargo, al nuestro la mayor aproximación al drama interior de Ignacio de Loyola, gracias a la edición ejemplar de *Monumenta Historica Societatis Jesu*, donde no se ha ahorrado esfuerzo alguno para presentar a la opinión pública toda la documentación sobre los orígenes de la Compañía de Jesús. Y es de advertir que se debe a un General español, Luis Martín (1892-1906), y a un grupo de españoles la iniciativa y la realización de tamaña empresa.

Comenzó el proyecto en Madrid en 1892, refundiendo los seis volúmenes de cartas de San Ignacio, publicados con anterioridad en Madrid entre 1874 y 1879, en el nuevo proyecto, cuyo primer volumen vería la luz pública en 1894. Hoy tiene la Colección cerca de 140 volúmenes y constituye una fuente de inapreciable valor para la Historia de los siglos XVI y XVII.

A San Ignacio se dedican 22 volúmenes, divididos en cuatro series. A sus primeros compañeros, incluidos Ribadeneyra, Nadal y Borja, 35 volúmenes. Más 12 volúmenes de *Epistolae mixtae*, *Litterae Quadrimestres* y *Monumenta Paedagogica* totalizan 70 volúmenes de fuentes referentes a la persona de Ignacio de Loyola y a su contexto histórico.

Si a esto añadimos la Revista del Instituto Histórico de la Compañía, publicación semestral iniciada en 1932, que dedica especial atención a la persona de su Fundador, se encuentra el historiador moderno con un inmenso cúmulo de información para el estudio de la personalidad total del Santo.

Contando con tan sólida base podía mandar el General de la Compañía P. Luis Martín (†1906) que se intentase por naciones o Asistencias, la redacción de la *Historia de la Compañía de Jesús*, cuyos primeros volúmenes forzosamente tenían que discutir la acción de Ignacio de Loyola en cada una de esas regiones. Y así se publicaron las Historias de las antiguas Asistencias de la Compañía: ANTONIO ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1912-1923; PIETRO TACCHI VENTURI, *Storia de la Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1910-1951; HENRI FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression 1528-1762*, París 1910-1925; FRANCISCO RODRIGUEZ, *Historia da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, Porto 1931-1950; B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in XVI Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 1907-1928.

Tanto Antonio Astrain, que fue Director de Monumenta de 1921 a 1928, como Tacchi Venturi, que rastreó con maestría las corrientes

espirituales de Italia en el s. XVI, son los que más y mejor han utilizado las fuentes de *Monumenta* en sus respectivas Historias de la Compañía para los primeros lustros.

Pero eso fue sólo el despegue inicial. Desde entonces acá se ha avanzado mucho por el camino no sólo de los hechos externos, sino por el del proceso de formación y maduración, de una manera diacrónica, de la espiritualidad y de la humanidad de Ignacio de Loyola. Sobre todo se ha querido captar el mundo de las motivaciones interiores, sus vivencias espirituales y místicas, la razón última de su acción como hombre, como apóstol, como gobernante, como santo. Como consecuencia han caído los viejos mitos de un Ignacio de Loyola lejano, barroco, imponente pero frío, dotado de una voluntad férrea por encima de las fuerzas humanas y elevado al empíreo de la santidad más excelsa, para dar lugar al hombre normal sometido al aprendizaje de los primeros pasos de la vida espiritual; al fundador que busca tanteando la voluntad de Dios; al gobernante que usa los medios humanos como si no dependiese de los divinos y los divinos como si no dependiese de los humanos; al santo que se eleva a las cumbres de la mística y al mismo tiempo atiende con cariño al cuidado de sus compañeros enfermos. Esta conquista de la biografía moderna ha sido posible gracias, por un lado, a las nuevas cuestiones que el hombre actual plantea a la Historia y, por otro, a los medios documentales que ofrecen tanto *Monumenta* como la investigación moderna.

Sobre este terreno han surgido las biografías más recientes que son conocidas por todos y por eso no las vamos a mencionar.

De la mano sobre todo de la riquísima correspondencia de San Ignacio —unas 7.000 cartas que son tal vez el mejor instrumento para comprender la personalidad de Ignacio— podemos observar la postura del Fundador de la Compañía en relación con Alemania y con el movimiento luterano.

Ignacio no aparece en esta documentación como un furibundo combatiente antiluterano, sino como dirigente responsable de una nueva y fuerte organización eclesiástica —una nueva Orden religiosa— consagrada a la defensa y a la propagación de la fe en todo el mundo con los medios específicos de su instituto.

Esos medios, en el caso alemán, eran entre otros la fundación del Colegio Germánico en Roma donde pudieran formarse en virtud y letras y sobre todo en Teología jóvenes selectos procedentes del Imperio, que volviendo después a sus tierras llevasen en su alma la adhesión al Pontificado Romano y una excelente formación eclesiástica, tan necesaria entonces en Alemania. El tiempo dio la razón a esta obra, porque de ella han salido seis príncipes electores y centenares de obispos y miembros de los cabildos catedralicios que han dado un tono de distinción intelectual y espiritual a la Iglesia alemana.

En la misma línea del Colegio Germánico estaba la fundación dentro del Imperio de Colegios y Universidades para la formación de la

juventud tanto eclesiástica como seglar. El P. Jerónimo Nadal, a quien tanto apreciaba San Ignacio, escribía a éste pintándole con colores muy negros la situación de Alemania: «Me parece ver una nación tan grande y noble como ésta, abandonada de todos y dejada para pasto del demonio»<sup>41</sup>. Y el único remedio que veía para regenerar al clero decadente y formar una generación de hombres nuevos, eran los colegios. Y así irán surgiendo los colegios de Colonia, Ingolstadt, Viena...

Precisamente a los Padres que envió a Ingolstadt el 24 de septiembre de 1549 les dio Ignacio una serie de instrucciones que reflejan su ideal apostólico: «El fin, dice él, que sobre todo ha de tenerse ante los ojos, es aquel que pretende, al enviarlos, el Sumo Pontífice: a saber, ayudar a la Universidad de Ingolstadt y, en lo posible, a toda Alemania en lo pertinente a la pureza de la fe, obediencia a la Iglesia, y, en fin, a la sólida y sana doctrina y a las buenas costumbres. Como fin secundario tendrán el promover la Compañía en Alemania, cuidando particularmente se erijan colegios de la Compañía en Ingolstadt y en otras partes, siempre a gloria de Dios y bien común. Aunque los medios, advertía Ignacio, que ayudan a estos fines estén muy unidos, como los fines mismos lo están, sin embargo, algunos ayudan a ambos casi igualmente, y otros más al primero y otros más al segundo, y con este orden se propondrán»<sup>42</sup>.

Los medios, después de la confianza en Dios, habrán de ser una vida ejemplar; el efecto sincero a todos por encima de los partidos; el no buscar sus propios intereses sino los de Jesucristo; la afabilidad de trato junto con la humanidad y caridad; el ganarse a las personas influyentes; el adaptarse a la manera de ser de los alemanes; y el procurar la unión mutua y la comunicación con Roma.

Con esta actitud benevolente coincidía años antes el Beato Pedro Fabro, cuando el 7 de marzo de 1546 escribía desde Alemania a Laínez: «Quien quisiere aprovechar a los herejes deste tiempo ha de mirar tener mucha caridad con ellos y de amarlos *in veritate*. Es menester granjearlos para que nos amen y nos tengan en buena posesión dentro de su espíritu y tratar con ellos antes de la cosas que nos unen que de las que nos separan, evitando dar la impresión de que una parte aplasta a la otra»<sup>43</sup>.

Como se ve, nada de explosiones de odio ni beligerancias internas o externas antiluteranas.

Sólo después de la segunda convocatoria del Concilio de Trento, a la que habían acudido por primera y última vez los enviados protestantes, no con ánimo de encontrar una fórmula de entendimiento, sino con manifiesta intención de ganar tiempo para preparar mejor la guerra, como en efecto se hizo aliándose los protestantes con Francia y atacando

<sup>41</sup> MHSI, vol. 13, Monumenta Nadal, I. Matriti 1898, 289-290.

<sup>42</sup> *Obras de San Ignacio*, BAC, Madrid 1991, pág. 862.

<sup>43</sup> RICARDO G. VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, pág. 822.

por sorpresa al Emperador (1552), se llegó a la conclusión de que no había lugar para un arreglo pacífico con los protestantes. Por eso se endureció también la postura de Ignacio de Loyola.

De ahí que el 13 de agosto de 1554, ante el avance protestante, sobre todo en Austria, Estado patrimonial de los Habsburgos, en cuya Universidad de Viena había logrado penetrar, San Ignacio tuvo una consulta con los PP. Laínez, Salmerón, Olave, Frusio y Polanco —los tres primeros, teólogos del Concilio— y dictó una carta a Pedro Canisio, en que le da instrucciones sobre las medidas que deben aconsejarse al Rey Don Fernando, hermano de Carlos V, según las circunstancias de tiempos, lugares y personas. En ella se refleja la situación creada en el Imperio y lo difícil que se presentaba la solución; y ofrece los medios tanto para extirpar la herejía, como para hacer arraigar la religión católica. Sin abandonar los medios clásicos de vida ejemplar y buena doctrina, se pasa a señalar los medios coercitivos que frenen el progreso de los protestantes. Esta carta ha sido considerada por los protestantes como una declaración de guerra, olvidando el contexto histórico en que se escribe, cuando todas las medidas de tolerancia han quedado marginadas y se va imponiendo en cada país el principio *cujus regio, ejus et religio*. Pero más que las medidas concretas de que el Rey se declare enemigo efectivo de toda herejía, de que los herejes sean excluidos de los cargos públicos y de la Universidad, de que se eliminen los libros de los herejes, etc., interesa más el tono con que se expresa Ignacio: «Hemos entendido lo que V.R., escribe a Canisio, con pía solicitud pedía en sus cartas de 7 y 17 de julio, conviene a saber: que escribiésemos lo que pensásemos que podría ser de más provecho para conservar en la fe católica las provincias sujetas a S.M. Real, y restaurar en ellas la religión donde está caída, y sostenerla donde amenaza ruina; en cuyo negocio nos parecía deberse poner tanto mayor diligencia, cuanto el ánimo de S.M., Príncipe verdaderamente cristiano, se entiende estar bien dispuesto no menos que para tomar consejo, para reducirlo a obra; pues de otra suerte, si a la diligente inquisición no acompañase la ejecución animosa, lejos de valer la pena, pararían en burla nuestros esfuerzos. Mas de las cosas que aquí se escribirán, queda a la prudencia de V.R. ver cuáles deban proponerse a S.R.M., porque, así como todas parecen haber de ser muy útiles, si a todas diese lugar la razón de los lugares, tiempos y personas, así puede suceder que algunas de ellas sea necesario callarlas por la contraria disposición de las provincias o de los hombres con quienes se ha de tratar. Por eso debo advertir de antemano que esto se escribe para el Rector y para V.R., a fin de que, ambos, escogiendo lo que juzgaren conveniente, lo noten, omitido lo demás. Y ahora procuraré indicar brevemente lo que en este negocio sienten algunos graves teólogos de nuestra Compañía de juicio y doctrina, y animados de muy especial afecto de caridad para con Alemania.

Así, pues, a la manera que en los males del cuerpo primeramente hay que apartar las causas que engendran la enfermedad y en seguida aplicar los remedios que ayudan para recobrar las fuerzas y buena disposición de antes, así en esta pestilencia de las almas que por las varias herejías estraga las provincias del Rey, primero se ha de ver cómo se arrancan las causas de ella y después cómo se podrá restablecer y robustecer en aquella el vigor de la doctrina sana y católica. Y por amor a la brevedad, pondré con las menos palabras posibles las conclusiones desnudas; porque las razones que en cada una nos convencen, quienquiera que tenga los ojos sanos las verá fácilmente»<sup>44</sup>.

Austria pertenecía al Imperio como un Estado más de la Confederación germánica. Y el propietario o señor territorial de ese Estado era Fernando I (por cierto con una formación mucho más española que su hermano Carlos V), a quien sin duda había conocido Ignacio en Arévalo. Y dentro del Imperio cada príncipe era soberano de su territorio de acuerdo con las constituciones imperiales. Fernando I era, además, Rey de Hungría y de Bohemia por título particular. Incumbía, pues, a Fernando I la tutela de la religión en Austria, Hungría y Bohemia. Por eso, las medidas que debía tomar Fernando I en sus Estados patrimoniales eran de distinta naturaleza que las que había de aplicar en el resto del Imperio. De ahí las recomendaciones de San Ignacio a Canisio, que tenían valor sólo para esos territorios.

En conclusión y resumiendo todo lo anterior, las tres fases de la biografía ignaciana representan tres momentos característicos del desarrollo historiográfico que, conforme al gusto y a las preferencias de cada tiempo, han repercutido de una manera particular en la interpretación prosopográfica de Ignacio de Loyola.

En la época de la Contrarreforma se representa a Ignacio de Loyola, por imperativo de las circunstancias, como el anti-Lutero.

En la época de la Ilustración se le representa todavía como contrarreformista, pero rebajado por las nuevas corrientes de la Crítica histórica. En esta época son más bien los protestantes los que agudizan la hostilidad de las figuras históricas del Catolicismo de los siglos XVI y XVII.

En nuestra época va cediendo la agresividad por ambas partes —católica y protestante— y se insiste más en el conocimiento del hombre histórico en su totalidad, que es lo que interesa.

<sup>44</sup> *Obras de San Ignacio*, pág. 1011.

En cada una de esas tres fases se refleja, en definitiva, la mentalidad de la época y se interroga al pasado, según la eterna ley de la historia, desde la cambiante óptica del presente en el que vive el hombre. Siendo uno mismo el objeto histórico, son muchas las pluriformes maneras de interpretarlo.

He ahí la gran lección de la experiencia histórica en el mundo de la biografía, lo mismo que en el de la Historia General.