

¿Fue San Ignacio terciario franciscano?

Gabriel María Verd S.J.

Una tradición franciscana

Leyendo una historia de la devoción al Corazón de Jesús de principios de siglo, escrita por un capuchino francés, me sorprendió la afirmación de que San Ignacio había sido terciario franciscano, fundándose en «le témoignage d'Antoine de Sellis, général du Tiers-Ordre en 1610»¹. En bastantes años de vida en la Compañía de Jesús nunca había leído ni oído tal cosa, y me parecía de poca fiabilidad histórica un testimonio aparecido 54 años tras la muerte del santo, y ajeno a los círculos en que se movió; mientras que no hay ningún documento o testimonio en tal sentido de parte de San Ignacio o de los que le trataron.

Pero, preguntado un especialista en historia de la Compañía, me dijo que, aunque desconocía totalmente tal hecho, no se debía negar *a priori* el testimonio de Antonio Silli por el hecho de ser tan tardío, ya que, si 1609 fue el año de la beatificación de San Ignacio, quién sabe si entonces se desveló algún testimonio fidedigno sobre ello. Decidí entonces investigar este punto (aunque la fecha de 1610 resultó errónea), por si se podía establecer un nuevo aspecto de la vida de San Ignacio.

En mis pesquisas posteriores sólo he encontrado un par de jesuitas que afirmaran el terciarismo de San Ignacio, y ambos de pasada. El P. Vilariño, comentando la intención del Apostolado de la Oración de septiembre de 1913, incluye a San Ignacio en una larga lista de personajes de la Tercera Orden, lista que tomaría de alguna historia de la Orden².

¹ HILAIRE DE BARENTON, *La dévotion au Sacré Coeur. Ce qu'elle est et comment les Saints la pratiquèrent. Doctrine - Iconographie - Histoire* (Paris, s.a.: 1914), 190 nota 1.

² REMIGIO VILARIÑO, *Intención general para el mes de setiembre de 1913, aprobada y bendecida por el Sumo Pontífice. Las Terceras Ordenes Religiosas: El Mensajero del Corazón de Jesús*, 54 (1913) 193-208; en p. 198.

Más conocido y citado es el testimonio del P. Joseph Carrière³, Provincial del Canadá, el cual lo afirmaba de paso en un discurso en alabanza de la formación franciscana. No se trata, pues, de un testimonio histórico, aunque lo doy en nota por exhaustividad, y, sobre todo, porque algunos lo aducen como prueba⁴.

Volviendo al hilo de esta indagación, como Hilaire de Barenton⁵ se remitía a sí mismo, empecé por buscar su libro, así como el de Antonio Silli y otros que fueron apareciendo en las citas⁶. Y entonces descubrí que esta afirmación sobre el «terciarismo» de San Ignacio, prácticamente desconocida entre los jesuitas⁷, estaba bastante divulgada entre las distintas ramas franciscanas, en libros de historia y de devoción⁸, incluso

³ *Le Tiers-Ordre et l'esprit chrétien. Rapport présenté para le T. R. P. Carrière, S.J., Ministre provincial: Revue du Tiers-Ordre et de la Terre Sainte (Montréal, Canada), 31 (1915) 533-540; en p. 539. El párrafo sobre San Ignacio de este discurso fue reproducido en la Revue sacerdotale du Tiers-Ordre de Saint François, 6/n.32 (1922) 80.*

⁴ En l.c.: «Tout bon élève fait la gloire de son école. De même, le Tertiaire qui a laissé façonner son âme et a permis à Saint François de l'enlever et de la fixer au-dessus de cette terre. Un exemple et une preuve nouvelle de ma thèse se présente ici à ma pensée. J'ai mille raisons de ne point l'omettre; c'est l'exemple de Saint Ignace de Loyola. Il fut Tertiaire aussi, le fondateur de la Compagnie de Jésus. Un des illustres adeptes du Tiers-Ordre, il lui dut aussi des secours puissants. Une fois converti, il courait et volait déjà dans les voies de Dieu, comme le témoignent, au jugement des Souverains Pontifes, ses *Exercices Spirituels*, composés à cette époque. Cependant, il rencontra dans le Tiers-Ordre une atmosphère où son âme ne fut pas dépaycée, bien s'en faut! Il y fut l'écolier instruit qui trouve encore à apprendre, le maître qui enseigne ayant encore à se renseigner. Là, pendant de longues années, il poursuivit son vol vers les hauteurs. Et à cette pensée, je me complais à dire ici quelque chose des louanges du Tiers-Ordre de Saint François. Je le fais avec une conviction redoublée, affirmant que le Tiers-Ordre sait faire des Saints, c'est-à-dire de parfaits chrétiens!». Véase una traducción de este texto en *El Eco franciscano*, octubre 1946, p. 251.

⁵ Hilaire de Barenton (1864-1946) fue un fecundo, variado y discutido escritor, tanto de temas franciscanos como dogmáticos, orientales, bíblicos y lingüísticos. Véase sobre él *Lexicon capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1950)* (Romae 1951), 753-755; *Enciclopedia cattolica*, 6 (Città del Vaticano 1951), 1613; *Catholicisme*, 5 (Paris 1962), 730; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tables, 2 (Paris 1967), 2079-2080; *Dictionnaire de biographie française*, 17 (Paris 1989), 1198-1199.

⁶ Tarea no fácil, en la que me ayudaron muy activamente muchos hijos de San Francisco de todas sus ramas, especialmente de Francia, así como de Italia y España. Vaya aquí mi mayor agradecimiento.

⁷ Fuera de los Bolandistas, que conocieron esta opinión, aunque rechazándola.

⁸ Dejando para después testimonios más extensos, valga como muestra la siguiente

en estampas⁹. Y alguna vez con la queja de que no se conociera entre los jesuitas, lo que me hacía más perentorio su examen y consiguiente divulgación.

Veamos, como ejemplo, unos cuantos testimonios de este siglo a los que he tenido acceso, dejando para después los de siglos anteriores. Presento los que lo tratan con alguna extensión, y sigo un orden cronológico regresivo, ya que, como veremos, todos beben de la misma fuente.

En 1956, cuarto centenario de la muerte de San Ignacio, se publicaron muchas investigaciones sobre su persona, y entre ellas un estudio comparativo entre San Francisco de Asís y San Ignacio, en el que al final se aborda este punto¹⁰. Se limita a reproducir los argumentos que se habían dicho sobre el particular, citando un par de estudios que vamos a examinar. Y, aunque el autor encuentra muchos fundamentos en

obra. En *Guía práctica de los Hermanos de la Venerable Orden Tercera de Nuestro Padre San Francisco*, por Fr. José Calasanz, Cardenal Vives, Capuchino, *entresacada del Ramillete espiritual del mismo autor*, 2ª ed. (Olot 1902), 39, se pone a San Ignacio entre las «Glorias de la Orden Tercera». También en distintas revistas franciscanas, generalmente de divulgación religiosa, se menciona ocasionalmente el hecho, según cierta documentación que poseo, pero que no es relevante detallar.

⁹ Debo al terciario franciscano don Luis Ruiz Gutiérrez, de impagable servicialidad, un rico repertorio de documentos franciscanos en los que se da por supuesto el terciarismo de San Ignacio. Por ejemplo unas estampas de San Ignacio, San Francisco Javier y San Francisco de Borja, en las cuales cada uno de ellos tiene al pie la denominación de «terciario franciscano». O una colección de postales de *Personajes franciscanos*, de 1926, VII Centenario de la muerte de San Francisco, entre las cuales hay una dedicada a «San Ignacio de Loyola, terciario franciscano». Aquí se cita un texto, que parece en verso: «Y el pensamiento celestial le inspira de trocar las galanas vestiduras con el sayal con que a Francisco imita», atribuyéndolo a Rafael Reyes, S.J. Supongo que se refiere al Hermano Rafael de los Reyes, S.J., pero no he logrado localizar esos versos entre sus obras. En cualquier caso, estos versos no presuponen un terciarismo en San Ignacio, sino el propósito de imitar a San Francisco y a Santo Domingo, a raíz de su conversión, imitación que le llevó a cambiar su vestido de caballero por un humilde sayal.

¹⁰ [BERNARDIN EGGERBAUER, O.F.M.CAP.], *Franziskus und Ignatius*: Altöttinger Franziskusblatt, 57/Nr.7 (Juli 1956) 145-159. El artículo aparece sin firma, pero por la presentación que le antepone el director de la revista, P. Eggerbauer, en la p. 144, se ve que lo ha compuesto él. Este artículo fue reproducido, algo abreviadamente, en *Franziskus und Ignatius. Zur 400-Jahrfeier des heiligen Ignatius von Loyola*: Der Franziskanische Weg. Monatsschrift der Schweizerterzianer (Gossau, St. Gallen), Nr. 12 (Dezember 1956) 337-340; Nr. 2 (Februar 1957) 45-50.

pro de esta opinión, concluye que «no hay seguridad absoluta sobre el particular»¹¹.

Mucho más seguro, sin embargo, se mostraba en 1948 el capuchino Burchardus de Wolfenschiessen¹², a quien citaba el anterior. En su artículo, a propósito de una conferencia del P. Leturia exaltando precisamente el franciscanismo de San Ignacio, echa de menos el P. Burchardus una mención a su adscripción a la Orden Tercera. Como demostración de tal hecho copia el texto con sus notas de Hilaire de París, para añadir al final ciertas pesquisas que él había hecho personalmente, y sobre las que volveremos.

Anterior es un artículo sin firma, aparecido en 1921¹³, que hace terciarios franciscanos a San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Francisco de Borja. Respecto a San Ignacio se hace eco de otros artículos recientes, que a su vez no hacen sino resumir a los Padres Hilarion de Nolay e Hilaire de París, que veremos¹⁴. Y, ya a principios de siglo, terminamos con el mismo Hilaire de Barenton en 1909, con su traducción del texto de Antonio Silli, que también examinaremos.

El franciscanismo de San Ignacio

Será útil hacer un inciso sobre el franciscanismo de San Ignacio, generalmente reconocido, aunque no siempre de un modo concordante.

Un gran historiador y especialista de San Ignacio, el jesuita Pedro de Leturia, publicó en 1947 un artículo sobre los aspectos franciscanos

¹¹ B. EGGERBAUER, 159: «Es kann wohl keine absolute Sicherheit darüber mehr gewonnen werden, ob Ignatius vor Gründung seines Ordens Terziar gewesen sei und von Montserrat kommend mit Ordenskleid und Gürtel nach Art der damaligen Terziaren eingekleidet worden sei.»

¹² B. A W. [Burchardus a Wolfenschiessen, † 1980], *Utrum S. Ignatius de Loyola fuerit Tertio Ordine* [sic] *S. Francisci adscriptus?*: *Tertius Ordo*, 9 (1948) 139-141.

¹³ *Tres santos jesuitas, ilustres terciarios franciscanos*: Apostolado franciscano [el de Barcelona, no el de Guipúzcoa], 13 (1921) 61-64. Esta nota resume otros artículos aparecidos poco antes en *Vie franciscaine*, «en su último número de Marzo», y en *Vida franciscana* (Madrid, Marzo-1922) [sic, con fecha posterior a la de la revista española que lo toma de ésta].

¹⁴ Para San Francisco Javier se aduce sucintamente el mismo testimonio sobre San Ignacio de Hilaire de París. Para el Duque de Gandía se trae una afirmación de pasada de una *Crónica Seraphica* de 1764. Al final de este estudio veremos el valor histórico del terciarismo de San Francisco Javier.

del santo¹⁵. La espiritualidad de San Ignacio tiene rasgos que concuerdan con los franciscanos, como su amor a la humanidad de Cristo, su extrema práctica de la pobreza, su afición a Tierra Santa, la contemplación de Dios en las criaturas y su devoción al nombre de Jesús. Pero más interesa a nuestro estudio destacar, entre otros contactos franciscanos de su vida, que una prima suya, María de Emparán y Loyola fue terciaria regular de San Francisco en un convento que ella misma fundó en Azpeitia, y que terciaria franciscana y luego clarisa fue asimismo doña María de Guevara, tía de San Ignacio.

El artículo de fray Ignacio Omaechevarría¹⁶, escrito con evidente cariño¹⁷ en el cuarto centenario de la muerte del santo de Loyola, discurre, en cuanto a los datos, por los mismos carriles que el del P. Leturia, aunque lo que en éste había sido primero un discurso¹⁸, con sabiduría pero sin notas, aquí recibe bastante mayor amplitud y toda la apoyatura documental necesaria¹⁹. Y de él me interesa destacar dos incisos sobre el posible terciarismo de San Ignacio. Una vez dice: «Y en Arévalo nos encontramos con su tía doña María Guevara, bajo cuya tutela vivió el joven gentil-hombre sus años decisivos y bajo cuya dirección *dió quizá su nombre a la Orden Tercera de San Francisco*, que gozaba del favor de la corte, aunque no se encuentre constancia

¹⁵ *Aspetti francescani in Sant'Ignazio di Loyola: Ecclesia* [Città del Vaticano], 6 (1947) 351-355. Reproducido en sus *Estudios ignacianos*, 2 vols.: Bibliotheca Instituti Historici S.I., 10-11 (Roma 1957); en II, 419-423.

¹⁶ IGNACIO OMAECHEVARRÍA, *Rasgos franciscanos en la fisonomía moral de San Ignacio: Verdad y Vida*, 14 (1956) 457-482.

¹⁷ Así termina: «¿No habrá que extender también a San Ignacio el abrazo que, en la común fraternidad de todos los Institutos religiosos, estrecha con especialísimos vínculos tradicionales a Santo Domingo y San Francisco? ¿No habrá que proclamar como componentes de un trío indisoluble, junto al apostólico Domingo y al seráfico Francisco, también al caballeresco San Ignacio?» (p. 482).

¹⁸ B. A WOLFESCHIESSEN, o. c., 139: «Clar.mus P. De Leturia S.I. [...] anno 1947 Congregationi sacerdotali T.O.F., quae «Pia Fratellanza» nuncupatur, optimum fecit sermonem de indole franciscali S. Ignatii a Loyola, qui sermo postea editus est in Commentario periodico *Ecclesia*.» Lo mismo repite B. EGGERBAUER, o.c., 158.

¹⁹ El P. Omaechevarría cita repetidamente al P. Leturia, pero no, al parecer, el artículo suyo citado anteriormente, que parece haberle servido de pauta general. El «se ha hecho notar» de la p. 473 se refiere sin duda a ese artículo del P. Leturia. Si bien es cierto que el P. Omaechevarría amplía y aporta consideraciones propias, sobre todo en la parte de dependencias literarias respecto a autores franciscanos. Aunque he de confesar que, mientras las citas no sean literales, desconfió mucho de la crítica de fuentes, tan vaga en sus comparaciones tantas veces.

documental de hechos que entonces no se anotaban como en tiempos posteriores.»²⁰ Habla como en conjetura y con un «quizá». Y después, ya en el momento de la conversión del santo en la casa-torre de Loyola, dice: «Tal vez (?) exageran los historiadores que más o menos resueltamente hacen de Iñigo de Arévalo un terciario franciscano; pero es cierto que, fuera de San Pedro, era para él el Poverello el más conocido de los santos.»²¹

Distinto es el artículo citado del capuchino B. Eggerbauer²², quien piensa que el mismo San Francisco fue menos románticamente franciscano de como se le suele presentar²³. Después señala los paralelismos biográficos entre Ignacio y Francisco en su juventud y en el deseo de gloria militar, en su conversión tras una derrota y una enfermedad, en el acto de entregar su vestido a un pobre, en el apartamiento del mundo (Manresa en San Ignacio), y en el deseo de ir a Tierra Santa. Además de ciertos rasgos de la espiritualidad de ambos, como el amor al nombre de Jesús y la adhesión a la Sede apostólica.

Pues, si venimos al itinerario espiritual de ambos santos no son pocos los que han encontrado muchos paralelismos entre ellos, tanto desde la orden franciscana como desde la ignaciana. Me ha resultado llamativa la correspondencia que algunos han visto entre la estigmatización de San Francisco y la visión de la Storta, en la cual San Ignacio ve a Cristo con la cruz a cuestas, quien lo acepta a su servicio, a petición del Padre. Así piensan Mollat²⁴, Martene, que lo glosa²⁵, y, al parecer independientemente, Franz Hillig²⁶. Éste señala bastantes semejanzas

²⁰ O. c., 460-461. La cursiva es mía.

²¹ O. c., 467. La interrogación entre paréntesis es del autor.

²² Confiesa seguir en parte el artículo que vamos a citar de Fr. Hillig.

²³ B. EGGERBAUER, o. c., 144: «Der hl. Franziskus ist gar nicht so "franziskanisch", wenn man damit nur sein zartes Empfinden, sein Liebe zur Natur un die süße Milde Umbriens meint».

²⁴ DONATIEN MOLLAT, S.J., *Le Christ dans l'expérience spirituelle de Saint Ignace: Christus*, 1 (1954) 23-47; p. 36: «Dans la vie d'Ignace, cette vision joue un peu le même rôle, semble-t-il, que la stigmatisation dans celle du Poverello. C'est la prise de possession totale, la conformation au Christ en croix.» (p. 36). «A La Storta, le Crucifié, en le pressant contre lui-même, l'a admis dans le mystère sacerdotal de l'amour rédempteur; il a pris à jamais son coeur.» (p. 37).

²⁵ A. MATERNE, *L'influence de saint François d'Assise sur saint Ignace: Études Franciscaines*, 16 (1966) 416-426; cf. p. 421.

²⁶ FRANZ HILLIG, S.J., *Inigo und Francesco. Ein Vergleich: Geist und Leben*, 27 (1954) 244-253; cf. p. 250.

entre San Francisco y el San Ignacio de 1521 a 1541, para notar después mayores diferencias en el quehacer legislativo de ambos fundadores²⁷.

Pues, por otra parte, es evidente que San Francisco y San Ignacio tenían dos caracteres muy distintos, así como existen claras diferencias de acento en la espiritualidad de cada uno. Por eso, mientras unos han querido marcar las semejanzas y las dependencias con exageración²⁸, sin distinguir entre influjos y afinidades²⁹, otros más bien han señalado las diferencias, o no muestran acuerdo sobre las semejanzas. Para el jesuita Ernst Böminghaus el espíritu de los Ejercicios Espirituales y el de San Francisco son más parecidos de lo que se piensa, por lo que las almas con impronta franciscana no han de temer hacer los Ejercicios ignacianos³⁰; mientras que casi simultáneamente el franciscano E. Rohr señalaba, junto con las semejanzas típicas, las diferencias esenciales existentes entre los dos santos, concluyendo que, para utilizar los Ejercicios de San Ignacio en retiros franciscanos, habría que rehacerlos

²⁷ En esto coincide con LUIS VILLASANTE, O.F.M., *La espiritualidad ignaciana y la franciscana. Contribución a su estudio comparativo*: Manresa, 28 (1956) 399-454.

²⁸ Como BARENTON, *La dévotion* cit., donde afirma que la misma Compañía de Jesús no sería más que una floración franciscana, y los Ejercicios de San Ignacio una forma del rosario meditado de los franciscanos (p. 190-192). Este panfranciscanismo lo extiende en esta obra a la misma devoción al Corazón de Jesús. Así, la devoción al Sagrado Corazón habría sido una devoción puramente franciscana desde sus inicios, prestándole el autor poca atención a los místicos benedictinos, cistercienses, dominicos y cartujos medievales. San Juan Eudes, dice, seguía la doctrina franciscana (p. 194-199). Lo que el Señor reveló a Santa Margarita fue la misma devoción franciscana (p. 208); y la dedicación del viernes al Corazón de Jesús, que le pide el Señor a la santa, no era sino la consagración de una costumbre franciscana (p. 217).

²⁹ Volviendo al meritorio artículo del P. Omaechevarría, pongamos un par de ejemplos. «De cuño franciscano es igualmente su delicada afición a la música», dice en p. 474. Yo creo que es cuestión de oído y de naturaleza, y que Iñigo de Loyola lo mismo hubiera sido aficionado a la música, si no se hubiera convertido ni hubiera conocido a los franciscanos. Por poner otro ejemplo, afirma, en p. 477 que la piedad mariana «puede considerarse también como rasgo franciscano en la espiritualidad ignaciana». Es un rasgo universal de la Iglesia, no menos patente en los dominicos con el santo rosario. San Ignacio visitó tras su conversión el santuario de Aránzazu, atendido por franciscanos, pero también el de Montserrat, regido por benedictinos; y el mismo santuario de Aránzazu había estado regido poco antes por dominicos, y primeramente por mercedarios, según dice el P. Omaechevarría (p. 477).

³⁰ ERNST BÖMINGHAUS, *Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart*: Stimmen der Zeit, 108 (1925) 333-348; sobre San Francisco en p. 341-343.

e infundirles otro espíritu³¹. Y, por otra parte, el capuchino Eggerbauer no sólo los aconsejaba a los terciarios, sino que les recuerda cómo el congreso terciario de 1950 en Roma se los recomendaba³².

En fin, San Ignacio ha sido comparado con los agustinos, los benedictinos, los cartujos, los carmelitas y otras escuelas de espiritualidad³³. Él le tenía especial devoción a San Pedro, quiso imitar a San Francisco y a Santo Domingo³⁴, también a San Onofre³⁵, pensó en entrar en la Cartuja de Sevilla o en la de Burgos³⁶. Sin duda San Ignacio estuvo en contacto frecuente con los franciscanos en sus años de infancia y juventud, por vínculos familiares; y, tras su conversión, en su primera época romántica de mendigo a Jerusalén, presenta muchas sintonías con San Francisco —sabemos que le quiso imitar—; pero su influjo no fue el único³⁷, aunque fuera el principal³⁸, y parece que sus primeras aspiraciones eran de tipo anacorético (Cartuja y San Onofre), de lo que podían ser muestras su desaliño exterior de los primeros tiempos³⁹ y la cueva

³¹ ERICH ROHR, *Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie* (München, Verlag Fr. Pfeiffer, 1926), 84 págs. Me he servido de la reseña que hace AMÉDÉE TEBTAERT, O. Cap., en *Études franciscaines*, 39 (1927) 300-301.

³² B. EGGERBAUER, o.c., 156.

³³ Cf. LÁSZLÓ POLGÁR S.I., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, 1 (Roma, Institutum Historicum S.I., 1981), 175-179; además ofrece en p. 191-195 los estudios comparativos entre San Ignacio y otros personajes históricos.

³⁴ *Autobiografía*, n. 7: «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: —¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? [...] Mas todo su discurso era decir consigo: —Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer, San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer.»

³⁵ Cf. P. DE LETURIA, *El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto de Nadal*: Manresa 2 (1926) 224-238; reproducido en *Estudios ignacianos* cit., I, 97-111; y cf. *ibid.*, 113 notas 1 y 2.

³⁶ *Autobiografía*, n. 12.

³⁷ Cf. GÜNTER SWITEK S.J., *Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten*, en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, hrsg. von MICHAEL SIEVERNICH S.J. und GÜNTER SWITEK S.J. (Freiburg, Herder, 1990). En la primera parte recoge los influjos que recibió: de los franciscanos —que fue el mayor—, de los dominicos, de los benedictinos, de los cartujos y de los clérigos regulares, para indicar en la segunda parte los rasgos distintivos de la Compañía de Jesús respecto a estas mismas Ordenes.

³⁸ Lo pone bien de relieve el jesuita PIET PENNING DE VRIES, *Ce qu'Ignace a découvert chez François*: *Études franciscaines*, 18 (1968) 376-385.

³⁹ *Autobiografía*, n. 19, sobre el descuido en el cabello y en las uñas. Pero, estando todavía en Manresa, ya dejó estos extremos (n. 29).

en Manresa. Hacen falta, pues, pruebas *históricas concretas* para afirmar que se hizo terciario franciscano. Que es lo que vamos a examinar.

¿Fue San Ignacio terciario franciscano?

1) Los testimonios

Vayamos a los primeros testimonios sobre el terciarismo de San Ignacio. Y lo más importante es que no nos hemos encontrado, en contra de lo supuesto al principio, con ningún *testimonio histórico*, sacado a luz con ocasión de la beatificación de San Ignacio, sino con una *deducción* a partir de datos históricos bien conocidos. O sea, que al fin y al cabo no era más que una elucubración.

Antonio Silli (1561-1636), Ministro general de los Terciarios —elegido en 1607 y reelegido en 1610⁴⁰—, parece ser el testimonio más antiguo. Pero, a pesar de toda clase de pesquisas en bibliotecas de España, Francia e Italia, incluso en la «Casa Generalizia del T.O.R. di S. Francesco d'Assisi», a ilustres investigadores les ha sido imposible localizar este texto.

No aparece en su obra principal, *Studia originem, proeuctum atque complementum Tertii Ord. de Paenitentia S. Francisci concernentia* (Neapoli 1621). Según Hilarion de Nolay, así como Hilaire de Paris, Silli habría publicado lo de San Ignacio a propósito del segundo capítulo de la regla, «sur le second Chapitre de la Regle»⁴¹. Pero esta referencia tan vaga todavía no ha dado resultado⁴². Parecería un texto fantasma.

⁴⁰ Sobre él, véase FERNANDO SCOCCA, T.O.R., *Saggio di bibliografia francescana del sei-settecento italiano. Opere a stampa degli scrittori del Terz'Ordine Regolare di San Francesco: Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci*, 14/n. 130 (1978) 151-271; cf. p. 243-244. HYACINTHUS SBARALEA, *Supplementum...* (Romae 1806), 92; Editio nova, I (Romae 1908), 96.

⁴¹ En obras de estos autores, que pronto citaré: HILARION DE NOLAY, p. 235. HILAIRE DE PARIS, p. 156 nota 15 específica: «Anton. de Sillis, in 2 c. Tert. Reg.».

⁴² Según ella, parece que se trataría de su *Regola de i Frati di Penitenza del Terz'Ordine di S. Francesco. Regolari osservanti. Tradotta dalla lingua Latina nell'Italiana dal Rever.mo P. Antonio Silli, Bergomense. Con alcuni Esercizi Spirituali a beneficio, e commodo de i Religiosi della sua Religione* (Roma 1689; reed. In Roma, ed in Palermo, 1753). Pero, aparte de que esta obra es póstuma, parece que tampoco en ella se dice lo de San Ignacio. Se trata de un libro minúsculo, según una fotocopia recibida. En el capítulo 2 de la Regla naturalmente no se dice. Pero no sé si en algún apéndice. Aunque no me parece probable, por la fecha.

Pero, aunque sea una lástima no poder datarlo ni darlo a conocer en su lengua original, tenemos lo principal, su contenido, en la traducción francesa del texto que nos dan Nolay y Barenton. Hay que notar que el año de 1610 que el lector podía deducir de Barenton es equívoco, pues, releídas sus palabras, se ve que no se refiere a la fecha del testimonio de Silli sino a la de su generalato. En fin, el texto es el siguiente:

«Saint Ignace de Loyola, fondateur de l'illustre compagnie de Jésus, a commencé l'édifice de sa sainteté sous la règle du Tiers Ordre. La bulle de sa canonisation dit qu'il sortit de Montserrat, revêtu d'une tunique austere, longue jusqu'aux talons, ceint d'une corde et le bâton à la main. Cette ceinture de corde est particulière aux enfants de saint François d'Assise. En effet, saint Ignace, s'étant confessé généralement dans l'Eglise de Montserrat, à un religieux franciscain, laissa dans cette Eglise son épée et son baudrier, se retira dans l'affreuse grotte de Manrèse, dans laquelle il resta quelque temps, y menant la vie de nos anciens tertiaires. Il avait reçu l'habit et fait profession entre les mains de son confesseur. C'est dans cette retraite qu'il composa l'admirable livre de ses *Exercices* et qu'il pratiqua des austerités surprenantes, en s'adonnant à la contemplation.»⁴³

Como vamos a ver, los otros autores no hacen sino ampliar o buscar apoyos a estas afirmaciones. De modo que parece firme que el testimonio fundamental y el más influyente históricamente es el de Antonio Silli, pues fueron sus palabras las que se copiaron, o se tomaron como prueba, a través de los siglos.

Después de Silli nos encontramos con la referencia de Francesco Bordoni (1595-1671)⁴⁴, que también fue ministro general de la Tercera Orden Regular de San Francisco, de 1653 a 1659, y que murió en

⁴³ H. DE BARENTON, *Les personages illustres des Trois Ordres franciscains, ou Petite histoire franciscaine* (Paris 1909) 74-75. Añade después por su cuenta: «Il resta tertiaire de l'an 1521 à l'an 1535, date de la fondation de sa compagnie et continua de se confesser aux franciscains jusqu'en 1541, époque à laquelle fut érigée définitivement sa société. Du reste, la règle des Jésuites est inspirée de celle des Mineurs». Etc. Llama la atención la seguridad con que dice que fue terciario hasta 1535, fecha que da erróneamente como la de la fundación de la Compañía.

⁴⁴ Es al que citan en primer lugar, entre las autoridades sobre San Ignacio terciario, Hilarion de Nolay (p. 235), y también Hilaire de Paris, a los que pronto vamos a ver: «Bordon Inquisiteur des Etats de Parme au 36^{me} Chapitre de la Cronologie».

1671⁴⁵. Lo afirma de modo dudoso, no sólo por su tenor —«dicen algunos»—, sino porque en el capítulo en que lo dice —Caput XXXVII, *De religiosis illustribus Tertii Ordinis S. Francisci*—, San Ignacio es el único de los ilustres religiosos al que no da numeración en su lista, tratándolo como un inciso. Su testimonio es bastante tardío, 1658, pero supone una tradición anterior, *nonnulli asserunt*, que no especifica:

«Nonnulli asserunt S. Ignatium fundatorem Sapientissimae Societatis Iesu fuisse Tertii Ordinis S. Francisci ex prima institutione, eo quod in eius vita, & Bulla Canonizationis extensa ab Urbano VIII. eius 3. § 13 scribitur: *Aspera talari tunica indutus, fune praecinctus, nudo capite, baculum manu gestans, &c.* Tres enim Ordines Franciscani potissimum exteriori signo demonstrantur per funis praecinctionem, vt notum est. Habuit etiam Franciscanum»⁴⁶.

Y encontramos que en el mismo siglo XVII el terciario Jean-Marie de Vernon hizo ya una traducción francesa del texto de Silli en su historia de la Tercera Orden, de 1667⁴⁷. El belga Régnier Payez⁴⁸ también se hace eco de esta tradición, aunque no lo he podido ver⁴⁹.

⁴⁵ Sobre él cf. LUCAS WADDINGUS, O.F.M., *Scriptores Ordinis Minorum*. Editio novissima (Romae 1906), 79; y más extensamente, HYACINTHUS SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*. Editio nova, I (Romae 1908), 261-262; H. HURTER, S.J., *Nomenclator literarius Theologiae catholicae*, 3ª ed., IV (Innsbruck 1910), 289-290. Además me han dado esta referencia sobre Bordoni, que no he podido consultar: R. PAZELLI, *Il Terz'Ordine Regolare di S. Francesco attraverso i secoli* (Roma 1958), 224-234.

⁴⁶ Como se ve, la última frase queda truncada. Probablemente seguiría la palabra «Confessarium». En *Cronologium fratrum, et sororum Tertii Ordinis S. Francisci tam regularis quam secularis, digestum per Reuer. P. Mag. Franciscum Bordononum Parmensem* (Parmae, Typis Marij Vignae, 1658), 539-540.

⁴⁷ JEAN MARIE DE VERNON, *Histoire generale et particuliere du Tiers Ordre de S. Francois* [sic] *d'Assize*, t. 3 (Paris 1667), 63.

⁴⁸ Nacido en Bossut, cerca de Lovaina, provincial de su Orden, y muerto en Bruselas en 1716. Sobre él y sus obras, SERVAIS DIRKS, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observance de St-François en Belgique et dans les Pays-Bas* (Anvers 1885), 353-354.

⁴⁹ Hilarion de Nolay (p. 235), en una obra que citaré en seguida, menciona a «Payez, sur l'exposition de la Regle des Tierçaires, au dénombrement des Illustres qui l'ont professée». Se refiere sin duda a la obra de RÉGNIER PAYEZ, *La Règle du Tiers Ordre Institué par le Séraghique Patriarche Saint François [...] avec [...] un catalogue des Saints, des Bien-heureux, et des Personnes illustres qui ont Professé cette Regle* (A Bruxelles, 1685).

Pero fue el capuchino Hilarion de Nolay⁵⁰ el autor que, al parecer, más contribuyó a difundirlo, por medio también de su historia de la Tercera Orden de San Francisco, en la que dedica un capítulo a San Ignacio⁵¹. Pues, no sólo cita a Antonio Silli y al P. Vernon, copiando el texto del primero en la traducción del segundo, sino que dedica después cinco páginas a glosarlo y fundamentarlo.

Pero antes de examinar sus argumentos, señalemos otros autores que los han repetido, para que veamos cómo se han ido propagando siglo a siglo, hasta llegar al siglo XX, con el que empecé este estudio. El bolandista P. Jean Pien, S.J., cita un par de obras, una al menos del siglo XVIII, en que se repiten estas razones⁵².

Y en el siglo XIX hay que notar la obra del capuchino P. Hilaire de París⁵³ sobre la Tercera Orden de San Francisco, el estudio más completo sobre la historia, los privilegios y la regla de los terciarios⁵⁴. En

⁵⁰ Me extraña no encontrarlo en el cit. *Lexicon capuccinum*. Sí hay una breve noticia de él en *Bibliotheca scriptorum Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum*, retexta & extensa a F. BERNARDO A BONONIA, quae prius fuerat a P. DIONYSIO GENUENSI contexta (Venetiis 1747), 123.

⁵¹ HILARION DE NOLAY, *La gloire du Tiers-Ordre de Saint Francois*, [sic] ou *l'histoire de son établissement et de son progres* (Lyon 1694), 234-247: chapitre XXIX: «La Societé de Jesus a été établie en 1540 par S. Ignace de Loyola, qui étoit du Tiers-Ordre».

⁵² *Acta Sanctorum*, Julii t. 7 (Parisiis 1868) 427DE. De la primera obra no indica el autor, sino sólo dice que fue refutada por el también bolandista Daniel Papebroch. La segunda es: *Regula tertii Ordinis, Poenitentium dicti, quem Seraphicus Patriarcha S. Franciscus ex speciali instinctu Spiritus sancti composuit... cum aliis ad hujus Ordinis notitiam spectantibus, compilata per quemdam ex reformata provincia Austriaca pauperum Franciscanorum* (Viennae 1726).

⁵³ Hilaire de Paris (1831-1904), fue teólogo ingenioso y de vasta erudición. De sus numerosas obras, quizás la más lograda sea la que ahora vamos a ver sobre los Terciarios de San Francisco. Véase sobre él *Lexicon capuccinum* cit., 755; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 6/2 (Paris 1920), 2462-2464; *Enciclopedia Cattolica*, 6 (Città del Vaticano 1951), 1613-1614; *Catholicisme*, 5 (Paris 1962), 731.

⁵⁴ *Liber Tertii Ordinis S. Francisci Assisiensis, cum appendicibus de chordigeris, etc., etc.*, auctore A. R. P. HILARIO PARIISIENSI (Genève, etc. 1988). Sobre San Ignacio, en p. 156-157. Antes había publicado con el mismo título y en dos volúmenes (Romae 1881-1882) una primera versión de esta obra, en una edición de difusión muy restringida, dirigida a las Congregaciones romanas; en la cual menciona sucintamente a San Ignacio, en I, 262; pero aduciendo un curioso texto de los bolandistas (*Acta Sanctorum*, Junii t. VII, Parisiis 1867, 675 B: § 23), en el que se afirma que el Beato Raimundo Lulio concibió dos siglos antes lo que después realizaría San Ignacio, de

ella incluye entre los santos «probabilísimamente» terciarios a San Ignacio de Loyola. Empieza con el asunto del vestido del santo al principio de su conversión, la túnica talar y la cuerda que le ceñía, discutiendo el caso con los bolandistas; para añadir a continuación que el confesor de San Ignacio en Roma era un franciscano. Hilaire de París, que trata el caso con concisión pero con exactitud en las referencias, cree que los datos se explican «facilius et convenientius» en el supuesto de que San Ignacio fuera terciario, pero mantiene una cierta distancia crítica, «plures dixerunt», y reconoce que la narración de Hilarion de Nolay no concuerda con las fuentes.

2) Los argumentos

Hora es ya de sopesar los argumentos a favor del terciarismo de San Ignacio. Y como la exposición más completa, con mucho, es la de Hilarion de Nolay, vamos a seguir su argumentación, aduciendo sus mismas palabras⁵⁵. Primero están los argumentos que él dice sacar de Silli y los otros autores franciscanos:

1) «Premierement il disent que ce veritable Pénitent ayant fait sa Confession générale à un Franciscain, ce pieux Confesseur voyant l'ardeur qu'il témoignoit pour la Pénitence, luy inspira de prendre l'habit de Tierçaire». A continuación intenta refutar que San Ignacio se hubiera confesado con un francés, como dicen las fuentes, pues dada la enemistad entonces entre españoles y franceses, piensa que no es creíble que hubiera en Montserrat un confesor francés.

San Ignacio, pues, habría hecho su confesión general en Montserrat con un franciscano, el cual le habría inspirado tomar el hábito de terciario. Lo último no lo había dicho Silli, y lo primero es falso. Pues es seguro que se confesó con un benedictino, pues benedictina era y es la abadía de Montserrat, y del confesor montserratense dice San Ignacio en su Autobiografía que fue *el primero* que le oyó sus propósitos de perfección: «Este fue el primer hombre a quien descubrió su determinación,

modo que casi se podría decir que vaticinó la Compañía de Jesús, por ejemplo en *Blanquerna* n. 162: «Magnus exercitus sequacium Amoris fuit congregatus, vexillum Amoris portantium, in quo est figura et signum eorum Amati; nec socium recipiebant aliquid, qui esset sine amore, ne eorum Amatus inde aliquid dedecoris pateretur aut ignominiae.»

⁵⁵ H. DE NOLAY, o.c., 235-240.

porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto»⁵⁶. Por tanto no pudo haber otro confesor anterior que le sugiriera hacerse terciario. Es más, se sabe que el monje benedictino era Juan Chanones, francés de nación, varias veces maestro de novicios y hombre con fama de santo⁵⁷.

Por otra parte, difícil es que el confesor, aun benedictino, le inspirara tomar el hábito de terciario, pues la compra del traje la realizó antes de llegar a Montserrat. Vengamos a él.

2) «Ils se fondent en second lieu sur la Bulle de sa Canonisation, qui décrivant la forme de son habit, dès le commencement de sa conversion, fait une peinture naturele, ou pour mieux dire parle de celuy de nos Tierçaires. *Aspera talari tunica indutus, fune praecinctus nudo capite, manu baculum gestans*. Il portoit une robe qui luy couvroit tout le corps jusqu'aux talons. C'est celle que S. François destine à ses Tierçaires au troisiéme Chapitre de leur Regle.» Aclara que, al decir la Bula que iba con la cabeza desnuda, no estaba asegurando que no llevara nada en la cabeza, sino que no llevaba la capucha de los religiosos.

Hemos llegado al punto crucial de la argumentación, lo de la cuerda, pues es sabido que era tan distintiva de los franciscanos que en Francia eran llamados *cordeliers*. Ahora bien, lo que dice San Ignacio en su Autobiografía es que «llegando a un pueblo grande antes de Monserrate, quiso allí comprar el vestido que determinaba de traer, con que había de ir a Jerusalén; y así compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquélla hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita, y púsolo todo delante el arzón de la mula»⁵⁸. Aquí no se ve nada de terciarismo. El santo quiso ir vestido de saco áspero por penitencia sin más, sin que se deduzca de ninguna parte que tomara hábito alguno.

Se habrá observado que San Ignacio no habla de ceñidor, pero lo más natural es que fuera ceñido de alguna manera, para poder caminar

⁵⁶ *Autobiografía*, n. 17.

⁵⁷ PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *Vida del B. P. Ignacio de Loyola*, I, cap. 4, n. 17, en *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola IV* (Romae 1965): MHSI 93, 105. Sobre fray Juan Chanones y la confesión de San Ignacio, véanse los procesos de beatificación en *Monumenta Ignatiana*. Series IV, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, II (Matrii 1918): MHSI 56, 439-448.

⁵⁸ *Autobiografía*, n. 16.

sin impedimento. Así iban los hombres de la antigüedad en sus viajes, como se deduce de la iconografía, y de las palabras del Señor a San Pedro: «Te lo aseguro, cuando eras joven, tú mismo te ceñías, e ibas a donde querías» (Jn 21, 18). Por eso no tiene ninguna importancia que el P. Ribadeneira añadiera la cuerda a la indumentaria de San Ignacio: «Compró el vestido y traje que pensava llevar en la romería de Jerusalém, que fue una túnica hasta los pies, a modo de un saco de cáñamo, áspero y grossero, y por cinto un pedaço de cuerda; los çapatos fueron unos alpargates de esparto...»⁵⁹. Iba vestido de saco, «y por cinto un pedaço de cuerda»: desde luego no es una denominación sacral, que haga pensar en una profesión religiosa, sino la expresión llana de un tosco indumento. Y la cuerda por cinto, no era sino el correlato natural del traje de saco.

Vengamos a la frase tan repetida desde Silli, «*aspera talari tunica indutus, fune praecinctus, nudo capite, baculum manu gestans*». Perteneció en efecto a la Bula de canonización, del 6 de agosto de 1623⁶⁰, y está tomada de la *Relatio* del relator Francisco María, cardenal del Monte, que es del 19 de enero de 1622⁶¹. Pero dicha frase se refiere al momento de la vela de armas nocturna en la iglesia de Montserrat⁶², por lo que sobran las disquisiciones del P. Hilarion de Nalay sobre la cabeza desnuda de San Ignacio, sin la capucha de los religiosos. Pues un varón no iba a estar cubierto en una iglesia. Aparte de que esta descripción de la Bula no es un «testimonio» histórico. Lo que dice San Ignacio sobre su indumentaria en esa vela es solo que dio su vestido a un pobre y se puso el que había comprado, pasando la noche «con su bordón en la mano»⁶³. Lo de la cuerda como ceñidor y la cabeza desnuda simplemente se supone por sentido común.

Por otra parte no será el vestido en sí, sino la ceremonia de su vestición la que nos dará su recta interpretación. La noche de la Anunciación San Ignacio «despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas

⁵⁹ RIBADENEIRA, o. c., n. 16: MHSI 93, 103.

⁶⁰ Que se puede ver en *Institutum Societatis Iesus*, 3 vols. (Florentiae 1892); en I, 145-155.

⁶¹ *Acta sanctorum*, Julii t. 7, 622-630. Véase ese pasaje en 623 B.

⁶² *Institutum...*, I, 148: «Ibique generali confessione peracta, gladio et pugione in templo ejusdem monasterii suspensis, aspera talari tunica indutus, fune praecinctus, nudo capite, baculum manu gestans, totam eam noctem [...] inter preces et lacrymas vigilavit.»

⁶³ *Autobiografía*, n. 18.

delante el altar de Nuestra Señora; y unas veces desde manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche»⁶⁴. Ahora bien, ¿qué finalidad tenía esta ceremonia? Nos lo dice él mismo líneas antes: «Como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gaula y de semejantes libros, [...] así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos a pie y a ratos de rodillas, delante el altar de Nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado *dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo*»⁶⁵. San Ignacio, pues, quiere simplemente vestirse «de Cristo», y no con los hábitos de ninguna congregación religiosa. No es ésta una vestición canónica de hábito religioso (no hay ningún franciscano en la ceremonia), sino una insólita ceremonia, inventada por el peregrino, de armarse de caballero, a lo Amadís de Gaula, aunque sea de caballero de Cristo.

El P. Hilaire de Paris opina que a algunos les extrañará que San Ignacio se comprara una cuerda simplemente, y no la hiciera bendecir por un sacerdote, como señal de la regla que profesaba⁶⁶. Pero me parece que aquí hay una petición de principio: tuvo que haber una bendición, y no una simple compra, porque profesaba. Pero ¿de dónde se deduce que profesaba? Porque iba ceñido de una cuerda como los franciscanos ¿No estamos en un círculo vicioso?

Por otra parte, tenemos varios testimonios de cómo llegó vestido San Ignacio a Manresa. Lo expone muy bien el P. Puig, y aprovecho sus mismas palabras, indicando en nota las fuentes, que él no detalla:

«En los procesos de Manresa de los años 1595 y 1606 fueron interrogadas algunas personas que fueron testigos oculares del traje que Iñigo llevaba al descender de Montserrat, y lo describen con admirable sencillez, pero sin reminiscencia alguna de hábito religioso. Así, por ejemplo, doña Damiana, viuda de don Francisco Febrés, atestigua que el Padre Ignacio “bajó de Nuestra Señora de Montserrat vestido de sarga, o por mejor decir, de saco, ceñido con

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ *Autobiografía*, n. 17.

⁶⁶ HILAIRE DE PARIS, o. c., 156-157: «Haec autem omnia ad sanctum iter pie exequendum *empta* tantum erant, aiunt Bollandistae; dum alii reponunt talia fuisse etiam benedicta in signum Regulae Poenitentium profitendae. Quod autem tantus vir a mercatores saccum poenitentiae et “pro cingulo *funem*” seu cordam emerit, taliaque deinde benedicenda sacerdoti non detulerit, mirum forte quibusdam videbitur, etsi Bollandistae historici de sola emptione mentionem faciant.»

unas gruesas cuerdas, descalzo y sin sombrero". Doña Margarita Devessa, viuda de Capdepós, al indicar que el santo era conocido y apellidado por el *hombre del saco*, dice: "Recuerda muy bien [la testigo] que conoció y vió durante su juventud, en la presente ciudad, al Padre Ignacio, y que recuerda perfectamente que, cuando vino a esta ciudad, iba vestido de un saco en forma de penitente". A estos testimonios conviene añadir el de Juan Pascual, quien, en su relación auténtica, cuando refiere el encuentro de su madre doña Inés y de otras mujeres con el joven caballero, poco después de aparecer éste en público, vestido de saco de penitente, dice así: "Les salió al encuentro un joven, vestido de sarga, como romero".»⁶⁷

Observemos que el P. Puig ha dicho: «sin reminiscencia alguna de hábito religioso». Y a continuación lo explica: «Por todos estos testimonios se ve claro que el traje exterior de Ignacio era el de romero o penitente peregrino, es decir, resistente, por una parte, para sufrir sin gran deterioro las inclemencias del sol y de la lluvia durante su larga peregrinación a Jerusalén, y, por otra, áspero y grosero, para ejercitar con ello la penitencia y mortificación continuas.»⁶⁸ Traje, pues, de peregrino, pero no de religioso.

Sabemos además, por el mismo San Ignacio, que no siempre llevó este traje. Ya en Manresa, después de una enfermedad muy recia y por el rigor del invierno, «le hicieron que se vistiese y calzase y cubriese la cabeza: y así le hicieron tomar dos ropillas pardillas de paño muy grueso y un bonete de lo mismo, como media gorra.»⁶⁹ Y a la vuelta de Tierra Santa, iba por la Apulia con zaragüelles y un jubón acuchillado, pasando mucho frío: «El navío pequeño pasó mucho trabajo, y al fin vinieron a

⁶⁷ IGNACIO PUIG, S.I., *San Ignacio en Montserrat: La vela de armas* (Barcelona, Ibérica, 1956), 30-31. Los testimonios —en catalán— se encuentran en los procesos de beatificación y canonización, publicados en *Monumenta Ignatiana*, Series IV, *Scripta de sancto Ignatio de Ioyola*, II (Matriti 1918): MHSI 56. El testimonio de doña Damiana viene en la p. 390: «arribà a la ciutat de Manresa vn home que era baixat de nostra Senyora de Montserrat, uestit de sargil, o per millor dir, de sach, senyt ab unes cordes grosses, tot descals, sense barret». El testimonio de la viuda de Capdepós está en p. 746: «quant uingué en esta ciutat, anaue uestit ab un sach en forma de penitent». El testimonio de Juan Pascual está en p. 83: «los jsqué al encontre un pov[r]e vestit tot de sargil com a romeu». En este último texto el P. Puig dice «joven» donde en MHSI leemos «pov[r]e», pero, al faltar la *r*, la lectura puede ser ambigua, pues «joven» en catalán es *jove*.

⁶⁸ *Ib.*, 31.

⁶⁹ *Autobiografía*, n. 34.

tomar una tierra de la Pulla; y esto en la fuerza del invierno; y hacía grandes fríos y nevaba; y el pelegrino no llevaba más ropa que unos zaragüelles de tela gruesa hasta la rodilla, y las piernas nudas, con zapatos, y un jubón de tela negra, abierto con muchas cuchilladas por las espaldas, y una ropilla corta de poco pelo.»⁷⁰ No iba, pues, de hábito.

3) «Il se retira dans l'afreuse solitude de Manrese, (que les Capucins habitent aujourd'huy,) où il resta quelque tems menant la vie de nos premiers Tierçaires dont il avoit pris l'habit, & dont il avoit fait la profession entre les mains de son Confesseur: [...] Ribadeneira [...] assure qu'il y resta l'espace d'un an, qui est le tems que S. François préscrit aux Tierçaires, pour les éprouver, & se disposer à faire leur profession.»

Ahora bien, San Ignacio vivía en Manresa en el hospital, que no era sino un humildísimo hospicio para pobres y enfermos forasteros, y un tiempo vivió en el convento de los Padres dominicos, además de en casas particulares⁷¹. Aunque él no habla de la cueva de Manresa, hay testimonios históricos abundantes sobre su existencia; si bien no parece que la usara como vivienda, sino como lugar de retiro y oración⁷². Pero no hay el más mínimo fundamento histórico para pensar que lo hiciera como terciario franciscano. Más bien, parece, en todo caso, que el modelo que tenía en la mente, según dijimos, era el del anacoreta San Onofre. Dom Anselmo María Albareda llega a pensar, parece que con exageración, en un influjo benedictino más prolongado, poniendo a San Ignacio un tiempo en las cuevas de la montaña de Montserrat⁷³. En

⁷⁰ *Autobiografía* n. 49.

⁷¹ *Autobiografía*, n. 18: «Desvióse a un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días»; n. 19: «Estando en este hospital»; n. 23: «A este tiempo estaba el dicho en una camarilla que le habían dado los dominicanos en su monasterio»; n. 34: «Veniendo el invierno, se enfermó de una enfermedad muy recia, y para curarle le ha puesto la cibdad en una casa del padre de un Ferrera, que después ha sido criado de Baltasar de Faria». Cf. *Ioannis Pasqual narratio altera*, en *Fontes narr. de S. Ignatio de Loyola*, III (Romae 1960): MHSI 85, 198; RIBADENEIRA, I, cap. 5 y 6.

⁷² Cf. RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, S.J., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*: BAC Maior 28 (Madrid 1986), 225; FIDEL FITA Y COLOMÉ, S.J., *La santa cueva de Manresa. Reseña histórica* (Manresa 1872); JAIME NONELL, *La Cueva de San Ignacio en Manresa* (Manresa 1919); P. DE LETURIA, *¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?*: *Hispania Sacra* 3 (1950) 251-318; reproducido en *Estudios ignacianos* cit., I, 113-178.

⁷³ ANSELMO M. ALBAREDA O.S.B., *Sant Ignasi a Montserrat* (Montserrat 1935). Confróntese con el artículo citado del P. Leturia.

todo caso su confesor en Manresa era un dominico, en cuyo convento estuvo algún tiempo⁷⁴. No se ve, pues, un influjo franciscano particular sobre San Ignacio en este período de su vida.

Estos tres argumentos son los que dice haber sacado el P. Hilarion de Nolay de los autores que le precedieron. Pero añade a continuación que, tras leer a Ribadeneira, «je ne doute plus que S. Ignace n'ait été du Tiers-Ordre de S. François». Certeza que desmenuza en una serie de nuevos argumentos, que resumo a continuación, añadiéndolos a la numeración anterior.

4) «*Primò* [...] il ne vécut que d'aumônes dans tous ses pelerinages, se conformant en ceci à nos anciens Tierçaires».

Más bien habría que decir que «conformándose a Cristo nuestro Señor». «Quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza», dice en los Ejercicios Espirituales (n. 167), por tomar una cita de un tema que pervade todo el libro. También se puede leer, por poner un ejemplo entre tantos textos suyos sobre el tema, su *Deliberación sobre la pobreza*. San Ignacio quiso emular a San Francisco en el momento de su conversión, y sin duda su ejemplo le movió poderosamente entonces, pero también el de otros santos. Y, sobre todo después de Manresa, fragua de los Ejercicios Espirituales, con total seguridad, no digo su modelo principal, sino su único modelo, no era sino el mismo Cristo, objeto de sus meditaciones. Y tras Manresa empezó su peregrinación.

5) «*Secundò*, la dévotion l'ayant porté à faire le voyage de la Terre-Sainte [...]. Si S. Ignace n'avoit pas été du Tiers Ordre, pourquoy s'aller refugier dans le Convent de S. François? Il y avoit des Hôpitaux dans la Ville de Jerusalem, pour les Pélerins qui étoient son refuge ordinaire? Pourquoi vouloir demeurer dans ce Convent le reste de sa vie? [...] pourquoi obeïr à l'aveugle au Supérieur; & renoncer si prouement à l'ardeur qu'il temoignoit de consacrer sa vie dans ces Saints Lieux? Pourquoi ce Gardien témoigner une si grande inquietude de sa sortie? [...] tout ce procedé ne vise qu'à nous faire connoître l'autorité & la juridiction, qu'il avoit sur sa personne, en qualité de Tierçaire.»

⁷⁴ JOSÉ M^a COLL, O.P., *San Ignacio de Loyola y el convento de Santo Domingo, de Manresa. El P. Galcerán Perelló, O.P., confesor del Santo en 1522: Analecta Sacra Tarraconensia*, 29 (1956) 313-343.

Ya decía el capuchino Hilaire de Paris que la narración de Hilarion de Nolay sobre la visita de San Ignacio a Jerusalén, no concuerda plenamente con Ribadeneira (en el que dice apoyarse), ni con la Autobiografía del santo⁷⁵. Providencialmente conocemos bastante bien las vicisitudes de la peregrinación de San Ignacio a Tierra Santa, no solo por su Autobiografía, sino por el relato del viaje que dejaron dos de sus compañeros de peregrinación, Pedro Füessli y Felipe Hagen⁷⁶. Así, sabemos que se alojaron en el Hospital de San Juan⁷⁷, aunque la llegada de 500 jenízaros bloqueó a los peregrinos —a todos, no sólo a San Ignacio— unos días en el convento franciscano del Monte Sión.

San Ignacio, es verdad, quiso quedarse el resto de su vida en Jerusalén, pero no en el convento de los Padres franciscanos, como afirma Hilarion de Nolay. «El peregrino le respondió —dice San Ignacio de sí mismo⁷⁸— que *no quería ninguna cosa de la casa*, sino solamente que, cuando algunas veces él viniese a confesar, le oyesen de confesión.» Se lo negaron, pero por unas razones que dejan ver que los religiosos le

⁷⁵ HILARIUS PARIENSIS, o. c., 157 nota 1.

⁷⁶ Además de las biografías de San Ignacio, se recomienda la lectura de las monografías de MAURICE GILBERT, S.J., *Le pèlerinage d'Iñigo à Jérusalem en 1523*: Nouvelle Revue Théologique, 112 (1990) 660–685; trad. española: *La peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523*: Manresa, 63 (1991) 33–54; AGUSTÍN ARCE, O.F.M., *Iñigo de Loyola en Jerusalén (1523)*. Nuevos datos: Tierra Santa, 32 (1957) 197–209; SEBASTIÁN BARTINA, S.I., *Tierra Santa en la vida y en la obra de San Ignacio de Loyola*: Razón y Fe, 158 (1958) 55–74; LUIS LAFAUR, *San Ignacio y Tierra Santa*: Verbo, 30 (1991) 683–706.

⁷⁷ A. ARCE, *ibid.*, 205, piensa que San Ignacio se hospedaría en el convento franciscano del Monte Sión, primero porque traía cartas de recomendación para el Guardián; pero por la *Autobiografía*, n. 45–47, parece que las presentó al final de su estancia. El segundo argumento del P. Arce, es que, ya que viajaba de limosna, le hubiera sido más fácil encontrar hospedaje gratuito entre los franciscanos que en el Hospital. Sin embargo, «el guardián le respondió que no veía cómo su quedada pudiese ser, porque la casa estaba en tanta necesidad, que no podía mantener los frailes» (*Autobiografía*, n. 45). El P. Arce dice que en el convento central de la Custodia, el del Santísimo Salvador, se señalaba la celda que ocupó Iñigo, «pero —añade— desde hace ya muchos años, ahora estoy cierto de la falsedad de esta localización. Los Franciscanos sólo pasaron del convento del Cenáculo a éste del Salvador 38 años más tarde, en 1560–1561; y, además, dicha celda ocupa una parte del convento del Salvador fabricada mucho más tarde, a principios del siglo XVIII.» (p. 205). Me parece lo más natural que los peregrinos vivieran juntos, así como se desplazaban juntos; del mismo modo que ocurre hoy en día en las peregrinaciones. En cualquier caso los argumentos del P. Arce no tienen nada que ver con que San Ignacio fuera terciario franciscano.

⁷⁸ *Autobiografía*, n. 45.

consideraban ajeno a su Orden: «Porque muchos habían tenido aquel deseo, y quién había sido preso, quién muerto; y que después la religión quedaba obligada a rescatar los presos; y por tanto él se aparejase de ir el otro día con los peregrinos.»⁷⁹

Por último, en cuanto a la jurisdicción que muestran los franciscanos sobre San Ignacio, cuando se opusieron a su quedada en Jerusalén, no era una jurisdicción «en qualité de Tierçaire» sino general: «A esto dijo el provincial que ellos tenían autoridad de la Sede Apostólica para hacer ir de allí, o quedar allí, quien les pareciese, y para poder descomulgar a quien no les quisiese obedescer, y que en este caso ellos juzgaban que él no debía de quedar, etc. Y queriéndole demostrar las bulas, por las cuales le podían descomulgar, él dijo que no era menester verlas; que él creía a sus reverencias; y pues que así juzgaban con la autoridad que tenían, que él les obedescería.»⁸⁰

6) «Tertiò, étudiant à Ascoli il avoit quatre compagnons avec luy qui tous étoient revêtus d'une robe de sarge, ce qui donna occasion de les appeller par dérision les Freres de la jaquete, le terme Espagnol est expressif, *ensayalados*.»

Suponemos que ha puesto Ascoli por Alcalá de Henares. En efecto, San Ignacio se había quitado los zaragüelles que hemos visto en la Apulia, y tanto él como sus tres compañeros iban con una túnica de sayal, o tela muy basta de lana, y por eso les llamaban los *ensayalados*, según la Autobiografía⁸¹. Notemos que así iban los cuatro, y ¿piensa el P. Hilarion de Nolay que los otros tres eran también terciarios franciscanos?

Pero sin duda se trataba de un hábito *sui generis* o informal, ya que parecía novedoso⁸², no siéndolo el hábito franciscano. También se de-

⁷⁹ Autobiografía, n. 46.

⁸⁰ Autobiografía, n. 46-47.

⁸¹ Autobiografía, n. 58.

⁸² Como se dice en los procesos de Alcalá: «Preguntado qué le parece a este testigo del traje e manera del bibir. —Dixo que le parece cosa de gran novedad, mayormente juntarse como se juntan a platicar». Los procesos de Alcalá se encuentran en *Fontes documentales* (Romae 1977): MHSI 115, 322-349, y el texto citado en p. 324. Los citaré por esta edición, pero también se pueden ver en *Monum. Ignat. Series IV, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, I (Matriti 1904): MHSI 25, 598-623; y en FIDEL FITA, *Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico*: Boletín de la Real Academia de la Historia, 33 (1898) 422-461.

duce de la prohibición del hábito que llevaban, hecha por los inquisidores, según lo cuenta San Ignacio: «Mas *no siendo ellos religiosos*, no parecía bien andar todos de un hábito; que sería bien, y se lo mandaba, que los dos, mostrando el pelegrino y Artiaga, tiñesen sus ropas de negro, y los otros dos, Calisto y Cáceres, las tiñesen de leonado; y Juanico, que era mancebo francés, podría quedar así.»⁸³ Está claro que si el hábito hubiera sido un hábito formal, de terciarios franciscanos, no hubiera habido lugar a la prohibición. Como está claro que el grupo no era un grupo de los aprobados entonces por la Iglesia. En la misma sentencia no está menos patente: «Que ellos é cada vno dellos dentro de ocho días próximos siguientes dexen el dicho ábito é manera de vestir, é se conformen con el ábito común que los clérigos ó legos traen en estos reynos de Castilla.»⁸⁴ Luego su modo de vestir no era un hábito común ni de clérigo ni de lego, y tampoco de religioso. En el § 8 volveremos sobre este hábito, a propósito de su color.

Por otra parte, en la mente del P. Nolay San Ignacio debía de seguir con la misma túnica de Montserrat, ya que desde entonces sería terciario franciscano. Pero hemos visto que varias veces se cambió de vestido.

7) «*Quartò*, après avoir été canoniquement élu Général de son Ordre [...] il ne voulut jamais accepter cette charge, jusqu'à ce que s'étant retiré pour quelques jours, & Confessé généralement au Convent des Freres Mineurs de S. Pierre du Mont, à un Cordelier nommé Thcophile, homme saint & dévot qui le Confessoit, avant que la Compagnie fut approuvée [...]. De sorte que depuis l'an 1537. jusqu'au 22. Avril de l'an 1541. il se Confessa toujours à l'Ordre de S. François, il y avoit des Prêtres dans la Compagnie [...] cette conduite ne vise qu'à nous découvrir l'union intime qu'il avoit avec l'Ordre Serafique, à persuader aux plus incredules qu'il a été du Tiers-Ordre, & qu'il en a inviolablement gardé la Regle qui ordonne à tous ses professeurs d'avoir toujours un Religieux du premier Ordre pour Directeur.»

Así es, San Ignacio no quiso aceptar el generalato, sino después de hacer confesión general con su confesor y oír su veredicto. Y su confesor entonces era el franciscano Teodosio de Lodi, pero no tenemos ninguna seguridad, aunque sea posible, de que lo fuera desde la llegada de

⁸³ *Autobiografía*, n. 58.

⁸⁴ *Fontes doc.*: MHSI 331.

San Ignacio a Roma en 1537, como afirma Hilarion de Nolay. En Roma encontró en el P. Teodosio de Lodi un religioso franciscano observante de singular virtud, y determinó confesarse con él. Que no lo hiciera con sus compañeros, que tanto extraña al P. Hilarion de Nolay, se comprende fácilmente, quizás porque eran dirigidos espirituales suyos (aunque no por ocultarles sus faltas, ya que es bien sabido que él le contaba sus pecados a cualquiera persona⁸⁵), pero sobre todo porque le admiraban, a su parecer, excesivamente.

Es lo que le ocurrió con el que después sería su confesor, el jesuita P. Diego de Eguía, que era un bendito⁸⁶, pero al que tuvo que dejar como confesor por las inmoderadas alabanzas que hacía a todos de él⁸⁷, aunque quizás esta dejación no fue definitiva⁸⁸. En todo caso, a la

⁸⁵ JUAN DE POLANCO, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús toca*, n. 22, en *Fontes narrativi* I: MHSI 66, 163: «Y así con toda libertad decía de sus pecados pasados». Cuando San Ignacio empezó a relatarle al P. Cámara lo que sería su *Autobiografía*, empezó por contarle sus pecados de juventud, a los que el P. Cámara llama eufemísticamente «las travesuras de mancebo clara y distintamente, con todas sus circunstancias» (en el *Praefatio*, n.2: *Ibid.*, 358). Y el P. LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA, *Memoriale*, n. 78 (*Ibid.*, 576), cuenta este hecho: «En esto el Padre llamó al Hermano vexado, y estubo con él dos horas para le hacer decir la causa de quererse ir: y sospechando que era algún pecado que hubiese hecho en el mundo, le dixo el Padre parte de su vida, etiam de males que había hecho, para quitalle la vergüença, y ansí le confesó la causa, que era muy poca cosa.» Del P. Cámara lo toma el P. RIBADENEIRA, *Dicta et facta*, [cap. II, n. 11]: *Scripta* I: MHSI 25, 409. Cf. también *Fontes narr.* III: MHSI 85, 404.

⁸⁶ PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *De actis Patris nostri Ignatii*, n. 57, en *Fontes narr.*, II (Romae 1951): MHSI 73, 359-360: «A un Padre gran siervo de Dios, que se llamava D. Diego de Guía (de quien nuestro Padre mismo dezía: —Quando estaremos en el cielo, estará D. Diego tan alto, que apenas le podremos ver—), y había sido su confessor muchos años». Dice después el P. Ribadeneira que San Ignacio le puso una penitencia al P. Eguía por el modo hiperbólico como le alababa.

⁸⁷ Cf. LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA, *Memoriale*, n. 266, en *Fontes narr.*, I: MHSI 66, 683: «Porque don Diego con sus hervores decía del Padre cosas extraordinarias en alabarlo, el Padre no se confiesa más con él. [...] El Padre se confesó hastagora con él, porque es enemigo de mudar confesores.» Cf. también n. 162, donde dice lo mismo, y n. 221, donde señala la santidad del P. Eguía. En el n. 167 dice que San Ignacio siempre tuvo un confesor fijo sin mudar, pero se contradice con los textos anteriores. Aparte de que sabemos que antes se confesaba con el franciscano Teodosio de Lodi.

⁸⁸ Pues hay un texto de la época del que se podría deducir, aunque no con claridad, que el P. Eguía siguió siendo el confesor de San Ignacio hasta la muerte del primero. Leamos la traducción latina que se conserva de la consulta y de la respuesta que el P. Nicolás Lancicio hizo al H. Canizaro: «*Lancicius*: Quanto ante tempore mortuus fuit P. Iacobus Eguía, qui erat ei a sacris confessionibus? — *Cannicarus*: Non memini ad

muerte del P. Eguía, mes y medio antes de la del santo, éste tuvo que cambiar de confesor, y el sustituto fue el jesuita catalán Pedro Riera, que era el prefecto del templo⁸⁹.

Pero volvamos al verdadero problema. El hecho de que en Roma se confesara con un franciscano no significa que lo hiciera por guardar la regla «d'avoir toujours un Religieux du premier Ordre pour Directeur», como deduce Hilarion de Nolay. La demostración de ello es muy fácil, con lo que este argumento del confesor viene a convertirse en un *contraargumento* del terciarismo de San Ignacio. Repasemos los datos:

a) Ya hemos visto cómo su primera confesión a fondo —confesión general, por escrito y por tres días⁹⁰— fue con un benedictino en Montserrat, a pesar de que días antes había estado en el santuario franciscano de Aránzazu⁹¹.

b) Y en Manresa lo mismo se confesaba con los dominicos como con «un doctor de la Seo»⁹².

c) San Ignacio vuelve de Tierra Santa y decide estudiar. Y nos cuenta en su Autobiografía que «tenía el pelegrino en Manresa un fraile, creo que de sant Bernardo, hombre muy espiritual, y con éste deseaba estar para aprender, y para poderse dar más cómodamente al espíritu, y aun aprovechar a las ánimas. [...] Mas, ido allá, halló que el fraile era muerto»⁹³. No dice que este fraile bernardo o cisterciense, con el que deseaba estudiar, fuera su confesor, pero se deduce claramente que lo tenía como director o consultor de espíritu.

d) Como le falló el fraile bernardo, San Ignacio marchó a Barcelona, para iniciar sus estudios. Y aquí se confirma algo que ya hemos vislumbrado, que San Ignacio cambiaba de confesor, y que no se sentía vincu-

amussim.» (*Fontes narr.*, III: MHSI 85, 460). Sabemos que el P. Eguía murió el 16 de junio de 1556, mes y medio antes que San Ignacio.

⁸⁹ Según el Hermano Canizaro, en la pregunta anterior del cuestionario que hemos visto en la nota precedente: «*Lancicius*: Quisnam ei fuit a sacris confessionibus sub extremum vitae? — *Camnicarus*: P. Petrus Riera». (*Fontes narr.*, III: MHSI 85, 459). Sabemos que el P. Riera era el prefecto del templo y que, en calidad de tal, fue llamado, infructuosamente, a administrar los santos óleos a San Ignacio moribundo (*ibid.*, 584).

⁹⁰ *Autobiografía*, n. 17.

⁹¹ Sobre su vigilia en Aránzazu, véase ANGEL URIBE, *La provincia franciscana de Cantabria*, I, *El franciscanismo vasco-cántabro* (Aránzazu 1988), 321-326.

⁹² *Autobiografía*, n. 22.

⁹³ *Autobiografía*, n. 55.

lado a ninguna Orden. Al principio, desconcertado por las consolaciones espirituales que le estorbaban los estudios, «después de hecha oración se fue a Santa María de la Mar, junto a la casa del maestro, habiéndole rogado que le quisiese en aquella iglesia oír un poco.»⁹⁴ Le consulta «en la iglesia» sus problemas de conciencia a su profesor de gramática, el maestro Ardévol, como si fuera un sacerdote⁹⁵, aunque era laico⁹⁶. Está claro que San Ignacio no tenía exclusivismos para abrir su alma. Pero vengamos a su verdadero confesor. En Barcelona se alojaba en casa de Inés Pascual y su hijastro Juan Pascual, que era algodnero. Pues bien, éste nos habla de los confesores del santo. Así, «confesábase con un Padre de San Francisco, que vivía en Jesús, monasterio de aquella Orden, que está fuera de las murallas de Barcelona, llamado el Padre Fray Diego de Alcántara, gran religioso y siervo de Dios, confesor que era de mi madre.»⁹⁷ Era, pues, un franciscano, al que le recomendaría su bienhechora; pero después tuvo que cambiar de confesor, pues, a propósito de sus intentos de reformar el convento de los Angeles, nos dice el mismo Juan Pascual que su confesor era Mosén Pujalt⁹⁸: «tenía entonces el P. Ignacio un clérigo, varón santo, que se llamaba mossén Puigalt por confessor.»⁹⁹ Parece, pues, que San Ignacio cambiaba de confesor, si lo creía conveniente, y que no se sentía sujeto a los franciscanos.

e) Llegamos a Salamanca, y el mismo San Ignacio nos dice en su autobiografía que «confesábase en Salamanca con un fraile de Santo Domingo en sant Esteban»¹⁰⁰. Y en una ciudad como Salamanca había sin duda numerosos religiosos franciscanos, entre los que escoger confesor.

⁹⁴ *Autobiografía*, n. 55.

⁹⁵ R. GARCÍA-VILLOSLADA, o. c., 263: «Salieron ambos de la parroquia de Santa María del Mar, gran monumento gótico cercano al puerto: Inigo desahogado y contento como quien acaba de confesarse; el bueno de Ardévol edificadísimo de la humildad y seriedad de aquel hombre que tan a pecho tomaba sus deberes.»

⁹⁶ «Hieronymus Ardévol, laicus», dice el P. Dalmases en *Fontes narr.*, I: MHSI 66, 435 nota 2. Véase sobre él, CÁNDIDO DE DALMASES, S.I., *Los estudios de S. Ignacio en Barcelona*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 10 (1941) 283-293.

⁹⁷ Véase el texto catalán en *Scripta*, II: MHSI 56, 89-90. Y en *Fontes narr.*, III: MHSI 85, 192.

⁹⁸ Las referencias sobre él pueden verse en *Fontes narr.*, IV: MHSI 93, 174 nota 13. Mosén Pujalt fue después «muy devoto de la Compañía».

⁹⁹ MHSI 56, 77. Cf. también en MHSI 85, 147.

¹⁰⁰ *Autobiografía*, n. 64.

Repitamos: de todo esto se deduce que San Ignacio, al menos en sus inicios, cambiaba de confesor si lo veía conveniente, y que no se sentía ligado a ninguna Orden a la hora de elegirlo. De modo que si, según Hilarion de Nolay, el confesor franciscano es una prueba de la pertenencia de San Ignacio a la Tercera Orden de San Francisco, habrá que concluir que los hechos se convierten en una contraprueba.

8) «*Quintò, le même Historien ajoûte, qu'il se vit obligé par ses infirmités, la rigueur de l'Hiver, & le conseil des personnes dévotes, à prendre deux robes courtes d'un gros drap de couleur de Minime, & un petit capot de même matiere, pour couvrir sa tête: on ne peut pas mieux, conformément à la Bulle de sa Canonisation, & à la Regle du Tiers-Ordre, décrire la forme, la couler, & la matiere de l'habit que nos Tierçaires portent publiquement en Espagne, & en Italie. Il y en a même qui ont soutenu, que son Ordre avoit conservé cette couleur, & cette forme de vêtement dans son origine, qu'il a changé dans la suite, pour se faire tout à tous, & gagner plus facilement les ames à Jesus'Christ.*»

Volvemos al tema de la vestimenta. Por el momento en que lo dice, parecería que Hilarion de Nolay, se refiere a San Ignacio general de la Compañía, lo que es inverosímil. Pero no, sino que tal vestimenta se refiere a Manresa, cuando tras una enfermedad muy recia, y por ser el invierno muy frío, unas señoras devotas le obligaron a San Ignacio a abrigarse con dos ropillas pardillas de paño muy grueso, así como a calzarse y a cubrirse la cabeza¹⁰¹. Ya hemos aludido a ello. Ahora bien, ¿por fin cuál era el hábito terciario, el que hacía unos meses antes había vestido en Montserrat, o éste de su estancia en Manresa? Por otra parte, pronto veremos que en este traje de abrigo manresano el benedictino Gregorio de Argaiz verá precisamente el hábito de los oblatos benedictinos. La confusión de hábitos, pues, es bastante notable.

Quisiera hacer un inciso sobre el color del hábito, ya que en él ve Hilarion de Nolay «la couleur [...] que nos Tierçaires portent publiquement en Espagne, & en Italie.» Se nos dice que eran dos «ropillas pardillas». Es la misma tela del extraño hábito (no regular) que usaron Iñigo y sus compañeros en Alcalá de Henares, según se desprende de los procesos: «unos ábitos pardillos claros»¹⁰². Ahora bien, otras veces

¹⁰¹ *Autobiografía*, n. 34.

¹⁰² En la ed. cit. de *Fontes doc.*: MHSI 115, 322.329. «ábitos pardos claros» (p.327).

falta el adjetivo «claro»: «unas rropas de pardillo»¹⁰³, porque no se trata primariamente de indicar un color sino una especie de paño. Según los diccionarios, como el de la Real Academia Española, «dícese del paño más toscó, grueso y basto que se hace, de color pardo, sin tinte, de que viste la gente humilde y pobre.» Así se entiende lo de «claro»: era tela sin teñir, en su color natural. Y la que usaban los pobres, de donde viene la acepción de «pardillo» para aludir irónicamente al aldeano y al hombre palurdo. Es decir, que San Ignacio y sus compañeros usaban humildemente unas túnicas de tela gruesa, basta, sin teñir¹⁰⁴, como los pobres. Y aquí complace recordar lo que le dijo el rey Felipe II al P. Ribadeneira: «qu'él conoçía muy bien a V. P. quando iua uestido de pardillo»¹⁰⁵.

Además estas ropas, como en Manresa, eran una limosna femenina: «tambien se acuerda que a negociado este testigo con algunas dueñas rricas que diesen, para el dicho Ynigo, unas quatro varas de paño para el vestido que trae agora»¹⁰⁶. De donde se deduce que San Ignacio y sus compañeros llegaron a Alcalá con otro vestido, y que si las benefactoras le hubieran dado otro paño, de otro color irían.

Para liquidar este tema del hábito, recordemos que un impedimento para ser jesuita era y es «el haber tomado hábito de Religión alguna de Frailes e de Clérigos, [...] o sido Hermitaño con vestidos monacales»¹⁰⁷. Tenemos testimonios contemporáneos de cómo esto era un impedimento para entrar en la Compañía en tiempos de San Ignacio¹⁰⁸. Lo cual hace menos plausible que San Ignacio hubiera usado antes hábitos oficiales de otras Congregaciones.

¹⁰³ Ibid. 324, y «una hopa de pardillo hasta los pies». Y en p. 331: «traen sendas rropas pardillas, a manera de hopas, e unas caperuças asymismo pardillas».

¹⁰⁴ Por eso, como vimos en el § 6, los inquisidores les mandaron que se tiñeran los hábitos (*Autobiografía*, n. 58).

¹⁰⁵ En carta a San Ignacio de 20 de febrero de 1556, en *Patris Petri de Ribadeneira [...] confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*, I (Matrii 1920): MHSI 58, 154. Felipe II, que tenía una memoria feliz, había conocido a San Ignacio, en Madrid en 1535, teniendo aquél 8 años (cf. *Scripta*, I: MHSI 25, 763-764; GARCÍA-VILLOSLADA, o.c., 395-396).

¹⁰⁶ *Fontes doc.*: MHSI 115, 326.

¹⁰⁷ *Examen*, c. 2, n. 3 [27].

¹⁰⁸ Sobre este punto, cf. *Fontes narrativi*, I, 623-624; II, 24-25; III, 229, 517, 638 (=MHSI 66; 73; 85).

9) «L'atache que son Fondateur avoit pour le Pere Serafique, l'a porté à établir sa Societé sur les mêmes idées que ce fameux Patriarche a établi sa Religion.» A saber, que el General sea perpetuo, que sus religiosos le puedan deponer, que los profesos estén obligados a la mendicidad, que sus casas profesas no puedan poseer, que sus religiosos, a imitación de los Menores, viajen a pie y hagan un voto especial a la Iglesia de ir a las Misiones extranjeras.

No se pueden negar influjos franciscanos, y de otras Ordenes, en la Compañía, pero nadie negará que el cuarto voto tiene algo de singular, así como su Fórmula del Instituto, por lo que encontró al principio algunos obstáculos para su aprobación. Las distintas Ordenes religiosas coinciden siempre en algunos puntos, puesto que todas beben del mismo Evangelio, así como todas las escuelas de espiritualidad son distintas y coincidentes. Y es indudable que la Compañía de Jesús, como Orden de clérigos regulares, y no de frailes ni de monjes, iniciaba un nuevo estilo en la Iglesia. Así como los franciscanos y dominicos supusieron una novedad respecto a los benedictinos, sin que eso impidiera que participaran de no pocas tradiciones de los anteriores.

Una vez consolidada la forma de la Compañía, con la aprobación de la Fórmula del Instituto, con sus novedades, como la falta de hábito o de coro, llegó el momento de redactar las Constituciones. Y es sabido que, al llegar ese momento, el P. Polanco, secretario de San Ignacio, hizo una rebusca de puntos de las reglas de las Ordenes antiguas que pudieran aprovecharse para las Constituciones. En concreto de la Regla de San Agustín, de la de San Francisco, de la de San Benito y de otras. Pero se trataba más de puntos prácticos y de experiencias útiles que de las líneas maestras de la Compañía. Así sabemos que un punto tan franciscano como el de la pobreza lo dilucidó San Ignacio tras cuarenta días de intimidad con Dios, particularmente en la Santa Misa, en la que recibía no pocas luces y visiones al respecto, como queda constancia en su Diario espiritual.

10) El autor concluye, con todo convencimiento, que «il n'y a donc rien de si assuré que S. Ignace a professé nôtre Tiers-Ordre». Y así la Compañía ha puesto sobre el IHS de su escudo la misma cruz que se encuentra en el escudo franciscano como «une preuve que c'est S. François qui dans la personne de S. Ignace a élevé la Societé.»

Dejando de lado la conclusión del P. Hilarion de Nolay, digamos algo sobre el escudo de la Compañía. Lo primero que hay que decir es que la Compañía no tiene ni ha tenido escudo oficial, aunque espontánea y oficiosamente use el monograma de Jesús en sus iglesias, en sus libros y en sus obras. Ahora bien, la cruz sobre el IHS no es una invención de la Compañía de Jesús, sino muy anterior a ella. Cuando en la Edad Media el *ihs* se escribía en minúscula gótica, la tilde de la abreviatura se combinó con el asta de la *h* formando una cruz. Después, cuando el IHS se escribió en mayúscula, esta cruz se independizó, poniéndose sobre la H. Y precisamente el sello personal de San Ignacio, como General de la Compañía, es de los que tienen el *ihs* en minúscula con la cruz aprovechando el asta de la *h*¹⁰⁹.

¿Existe algún documento sobre el particular?

Toda argumentación desde razones internas quedaría zanjada con un documento con la profesión como terciario de San Ignacio. Algunos han hablado de la existencia de tal documento, pero no es verosímil. Pues los jesuitas llevan siglos recogiendo toda la documentación que existe en el mundo, directa o indirecta, sobre San Ignacio, a veces con gente dedicada particularmente a este menester, y con el resultado de unas ediciones de fuentes exhaustivas. Ahora bien, no se encontrará en los numerosos y gruesos volúmenes de *Monumenta ignatiana* ni un documento sobre el particular. Señal de que no se encuentra en ningún archivo.

Así pues, las declaraciones sobre la existencia de tales documentos no merecen crédito, como no vayan acompañadas de los mismos textos. Hilaire de Paris, a propósito del terciarismo de San Francisco Javier, después de tratar el de San Ignacio, afirma en nota:

«De professione utriusque, Ignatii videlicet et Xaverii, authenticum testimonium Parisiis in instauratione sanctae Capellae et Palatii Justitiae nuper inventum fuisse, mihi scripsit religiosus fide dignus, qui rem a concionatore Jesuita testatam audierat.»¹¹⁰

Como vemos, se trata de un testimonio de tercera mano: le ha escrito uno que ha oído a otro. ¿Dónde está ese documento?

¹⁰⁹ El *sigillum* de San Ignacio ha sido reproducido infinidad de veces, y es bien conocido por los jesuitas; pero los que no lo conozcan lo pueden ver en el *Dizionario degli Istituti de Perfezione*, VIII (Roma, Paoline, 1988), 1485.

¹¹⁰ HILAIRE DE PARIS, o. c., 157 nota 4.

En un número de *El Eco franciscano* de 1940, se afirma que durante la guerra, recién terminada, fue destruido en Manresa el libro de registro de la Tercera Orden, con la partida de la toma de hábito de Iñigo de Loyola:

«Partida de ingreso en la T.O. de San Ignacio de Loyola.

Entre las pérdidas más sensibles para la Orden Seráfica, en Cataluña, debe contarse la destrucción del Convento de Manresa, derribado por los rojos y convertido en plaza.

El archivo de este Convento era importantísimo, por los documentos que se conservaban de los siglos XVI y XVII, entre ellos el libro de toma de hábito y profesión de la Tercera Orden, con la partida de la vestición de San Ignacio de Loyola, en la que figura su nombre de Iñigo de Loyola.»¹¹¹

Esta noticia la repitieron otras revistas¹¹², y también la recoge el P. Burchardus, cuyo texto copio:

«Dicitur (sed non plane probatur) in conventu loci Manresa usque ad devastationes bello civili annis 1932-1936 inflictas conservatum fuisse instrumentum S. Ignatii professionis in T. O. F., deinde vero igniferorum globorum iactibus corruisse. Ibi revera ab antiquis traditur Ignatium e Tertio Ordine fuisse et, a Montserrat advenientem, tunica et chorda ad morem Tertiariorum illius temporis indutum fuisse.»¹¹³

Pero, si tal documento hubiera existido, habría sido incorporado sin duda a *Monumenta Ignatiana*, cuya elaboración empezó en el siglo pasado y cuya impresión comenzó en 1903, bastantes años antes de la guerra de 1936, aparte de las pesquisas anteriores, como las de los bolandos. Ya en el siglo XVI los jesuitas buscaban datos sobre San Ignacio en Montserrat, Manresa y Barcelona, con vistas a la biografía del P. Ribadeneira y a la beatificación del santo. Y en Manresa se hicieron procesos informativos para su canonización. Además desde 1616 ha habido casa de la Compañía en Manresa¹¹⁴. De modo que un documento así no hubiera podido pasar desapercibido a los jesuitas. Y

¹¹¹ *El Eco franciscano*, tomo 57/n. 1107 (1^a y 15 de septiembre de 1940), 248.

¹¹² Por ejemplo, *La Voce del Padre* (O.F.M.Conv.), 17 (1940) 184.

¹¹³ B. A WOLFENSCHIESSEN, o. c., 141.

¹¹⁴ Sobre los jesuitas en Manresa, cf. JUAN CREIXELL, S.J., *Residencia y Colegio de San Ignacio en Manresa* (Manresa, s.a.).

este documento ¿no se contrapone al que Hilaire de París decía que le habían escrito que habían oído que estaba en París?

Me llama la atención que el P. Burchardus, que trató el asunto con tanto interés, y que trató de informarse bien, afirme en el texto anterior: *Se dice, pero no está probado*, «Dicitur (sed non plane probatur)»¹¹⁵, cuando los hechos y la destrucción todavía estaban frescos. Creo, pues, que se puede descartar con bastante seguridad¹¹⁶.

Con lo que también se descarta que San Francisco Javier haya sido igualmente terciario franciscano, ya que el único apoyo es el documento que Hilaire de París decía que le habían escrito que habían oído que existía.

Por último, la existencia de un documento tal parece bastante improbable según la época. Ya leímos cómo el franciscano P. Omaechevarría afirmaba que no se encontraba «constancia documental de hechos que entonces no se anotaban como en tiempos presentes»¹¹⁷.

Conclusión y explicación

En contra de lo que esperábamos al iniciar esta larga pesquisa, parece que se puede concluir que la tradición de que San Ignacio hubiera sido terciario franciscano carece de argumentos que inclinen al asentimiento. Ya el hecho del absoluto silencio sobre el particular en todas las fuentes de los que rodearon a San Ignacio y a la Compañía primitiva impulsa a pensar lo contrario, pues no había ninguna razón para el ocultamiento, cuando las mismas fuentes declaran el franciscanismo de otros miembros de la familia del santo.

Por otra parte, en el largo recorrido anterior han aparecido argumentos que se han mostrado contrarios a lo que pretendían sus patronizados. Pues si, por ejemplo, el tener confesor franciscano podría ser un

¹¹⁵ En la breve reseña que se hace de su artículo en *Collectanea Franciscana — Bibliographia Franciscana* 8 (1947-1948) 533, también se concluye que esta cuestión del terciarismo de San Ignacio «hic nondum plane resolvitur».

¹¹⁶ Aun en el caso de que San Ignacio se hubiera hecho terciario franciscano, no es muy probable que hubiera habido documento del hecho, y sobre todo que se hubiera conservado. Por lo que tales documentos de París y Manresa, de haber existido, han tenido que ser apócrifos. Como afirmaba el franciscano IGNACIO OMAECHEVARRÍA, o. c., 460-461, en un texto ya citado, no se encuentra «constancia documental de hechos que entonces no se anotaban como en tiempos posteriores».

¹¹⁷ O. c., 461.

argumento a favor, el descubrimiento de que San Ignacio tuviera confesores dominicos y seculares se convierte en un claro argumento en contra.

Esta tradición también ha contado con voces críticas entre los mismos hijos de San Francisco, como hemos visto en algunas expresiones dudosas o reticentes anteriores¹¹⁸. Al reseñar el artículo del P. Burchardus, en *Bibliographia franciscana*, reconoce el recensionador que, aunque haya argumentos a favor, esta «valde exagitata quaestio [...] hic nondum plane resolvitur»¹¹⁹; enjuiciamiento que contrasta con el tono tan asertivo del artículo reseñado. Un Padre capuchino de un centro romano me escribe a propósito de unas fotocopias: «pero ¿tendrán mucho valor afirmaciones de una época dada a cantar con poca crítica histórica las “glorias” de la Tercera Orden?» De todos modos esta piadosa «apropiación» de San Ignacio muestra una estima que todo jesuita agradecerá de corazón.

Ahora bien, a lo largo de esta pequeña investigación han aparecido otras apropiaciones antiguas de San Ignacio, que nos iluminan bastante sobre el contexto psicológico en que se forjaron estas ideas.

La tradición franciscana de que San Ignacio había sido terciario franciscano ha estado tan arraigada que, según el P. Burchardus, en la iglesia del colegio de los PP. Franciscanos en Manresa había una estatua que representaba a San Ignacio vestido con la tunica y la cuerda de la Tercera Orden de San Francisco¹²⁰.

Pero, por otra parte, ya en tiempos del bolandista P. Pien los jesuitas habían protestado al P. Vicario de los dominicos por una imagen de San Ignacio que había en el convento dominico de Manresa, tanto por el modo como se pintaba a San Ignacio, como por la inscripción que había al pie de la imagen. El P. Pien nos informa de que en ella se decía que el santo había vivido con los dominicos en toda su estancia en Manresa, lo que no es exacto, y que en ese convento había escrito el libro de los

¹¹⁸ Así, hemos visto que el P. Eggerbauer pensaba que no había «keine absolute Sicherheit darüber».

¹¹⁹ *Collectanea Franciscana - Bibliographia Franciscana*, 8 (1947-1948) n. 2300.

¹²⁰ B. A WOLFENSCHIESSEN, o. c., 141: «A.R.P. Iosephus a Besalù, olim Minister nostrae Provinciae Cataloniae, nobis scripsit tempore quo ipse in Collegio Maresano studii theologicis opera dederat (1899-1900) in oratorio laterali ecclesiae Ignatii propriis oculis statuum vidisse eundem Sanctum tunica et chorda T. O. F. indutum repraesentantem.»

Ejercicios, en lugar de en la cueva. En cuanto a lo que les disgustaba a los jesuitas en la imagen del santo, no tenía el P. Pien datos concretos¹²¹, y no me parece fácil averiguarlo, pues hoy en día no hay dominicos en Manresa. Pero se trataría también de alguna otra piadosa apropiación, quizás en el hábito.

Y, por último, el benedictino Gregorio de Argaiz en su historia de la Virgen de Montserrat, al que sigue Bucelinus en su Monologio benedictino, hace de San Ignacio, después de su confesión en el monasterio, un oblato o donado benedictino. Para ello también dice fundarse en la vestimenta que el santo habría llevado en Montserrat:

«Después que se comunicò con los dos Confessores, Forner y Xanonès, creo que les obedeciò, y que tomò aquel Habito, más de Religioso que de Peregrino. Aquel Habito, y color de buriel oscuro, que vsaban los primeros Monges de la Congregación, con Escapulario, y Capilla negra, luego quedò en los Religiosos de orden inferior, con bonete redondo, en lugar de capilla. Deste aconsejaron a San Ignacio, que se vistiese.»¹²²

Pero está en contradicción con lo que afirman las fuentes, que ya conocemos, y se funda erróneamente en Orlandini, como demuestra el P. Pien¹²³. Hoy, que conocemos la Autobiografía, sabemos que se trata del vestido que le hicieron a San Ignacio sus devotas de Manresa, cuando se puso muy enfermo en medio del gran frío del invierno. Lo hemos visto antes, y es curioso que este mismo vestido Hilarion de Nolay lo creyera indudablemente terciario, y aquí se considere benedictino, con el color infundado de buriel oscuro¹²⁴.

¹²¹ *Acta Sanctorum*, Julii t. 7, 428 A.

¹²² GREGORIO DE ARGAIZ, *La perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate* (Madrid 1677), 174.

¹²³ *Acta sanctorum*, Julii t. 7, 427 AC.

¹²⁴ El color «buriel» es un pardo rojizo, o, según otros, entre negro y leonado. Argaiz especifica: «buriel oscuro». Pero ya vimos, al tratar del color, que las fuentes dicen del vestido que le hicieron a San Ignacio sus devotas de Manresa que eran «dos ropillas pardillas», que significaba paño sin teñir, así como del vestido de Alcalá se nos dice que eran «unos ábitos pardillos claros». Por tanto el adjetivo «oscuro», para asimilar el vestido de San Ignacio al hábito de los oblatos benedictinos no tiene apoyo en las fuentes. Sobre el color de buriel, diré que Juan de Quintarnaya, en el compendio que hizo en 1613 de los procesos de Alcalá, dice «unas hopas hasta en pies, largas, pardillas o buriel» (*Fontes doc.*: MHSI 115,345). Se explica, porque ambos términos se pueden aplicar a la tela antes que al color, y, si «pardillo» es el paño sin teñir, el «paño buriel»

Por otra parte, siguiendo al P. Ignacio Puig, hemos visto cómo San Ignacio bajó de Montserrat a Manresa en vestido de romero o peregrino, pero «sin reminiscencia alguna de hábito religioso», lo que en él era una demostración contra la opinión «benedictina».

¿Franciscano, pues, dominico, benedictino? No se trataba más que de piadosas y explicables apropiaciones, que en el fondo mostraban una estima que es de agradecer, respecto del nuevo santo que brillaba en la Iglesia.

Pero el único estado que sabemos que San Ignacio llegó a considerar fue el de cartujo, y lo desechó. Eso fue en su convalecencia en la casa solariega de Loyola. Después salió en busca de la voluntad de Dios, recorriendo los caminos del mundo con su pierna coja y sin condicionamientos previos. Y es difícil de pensar que se hubiera atado a cualquier estado de vida en medio de aquel libre y ciego itinerario hacia Dios.

es también la tela de lana basta y de su color natural, de uso entre los pobres. De modo que, como nombre de paño, no de color, son casi sinónimos; pero en ningún sitio se dice que fuera «oscuro», lo que implicaría «teñido». Y menos se nos dice que Iñigo tomara «escapulario y capilla negra», como añade Argaiç.