

# V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja

CICLO DE CONFERENCIAS COORDINADO POR  
D.<sup>a</sup> CARMEN IGLESIAS CANO



MADRID, ENERO - FEBRERO DE 2010

V CENTENARIO  
DEL NACIMIENTO  
DE SAN FRANCISCO DE BORJA



© CARMEN IGLESIAS CANO  
© FUNDACIÓN CULTURAL DE LA NOBLEZA ESPAÑOLA

Depósito legal: M-32016-2011

ISBN: 978-84-615-2488-4

Imprime: GRÁFICAS ALBERDI  
Avda. Pero Díez, 21  
28019 Madrid

Impreso en España - Printed in Spain.

*C*iclo de conferencias organizado  
por la Real Academia de la Historia y la  
Fundación Cultural de la Nobleza  
Española en el V Centenario del  
Nacimiento de San Francisco de Borja.  
Enero/Febrero 2010



## *P*resentación

---

*El 28 de octubre de 1510 nace Francisco de Borja y Aragón, IV Duque de Gandía y I Marqués de Lombay. Fue uno de los más grandes políticos y reformadores religiosos del siglo XVI. Descendiente de una de las grandes familias de la alta nobleza, bisnieto del Papa Alejandro VI por línea materna y del rey Fernando el Católico por línea paterna; casado a los 19 años con D.<sup>a</sup> Leonor de Castro, fue nombrado Caballerizo Mayor en la corte de la Emperatriz Isabel a cuyo servicio estuvo hasta su muerte en 1539. Es conocida la conmoción que ello causó en el joven duque, y el inicio desde entonces de una experiencia espiritual más profunda. Alterna durante varios años una vida piadosa con el importante cargo de Lugarteniente General del Principado de Cataluña y de los Condados del Rosellón y la Cerdaña (1539-1543), hasta que, a la muerte de su esposa en 1547, se retira a Gandía, hace votos secretos e intensifica su relación con la Compañía de Jesús, aunque sigue administrando su importante patrimonio ducal hasta 1551, fecha en la que renuncia definitivamente a sus títulos y posesiones, y se ordena sacerdote. Fue el director espiritual de la Regente D.<sup>a</sup> Juana de Portugal, funda el primer noviciado de la Compañía en España y prosigue su intensa acción de impulsor de colegios de la Compañía para alumnos*

---

*no jesuitas. Alguna de sus publicaciones le crea conflictos con la Inquisición y huye a Roma, donde en 1565 fue nombrado General de la Compañía. Será rehabilitado en España en 1571, un año antes de su muerte en Roma. Fue canonizado por Clemente X en 1671.*

*El ciclo de conferencias conmemorativo ha querido recoger y mostrar la rica vida ejemplar de San Francisco de Borja, en un contexto que constituye uno de los periodos más importantes de la Historia de España.*

*Siglo en el que se expande el esplendor del Renacimiento en Europa y, al tiempo, alumbrada una nueva era con el nacimiento y la consolidación paulatina de Estados nacionales en España, Francia, Inglaterra; un hecho fundamental en la historia de Occidente, al que se añade otro decisivo: la ruptura de la Cristiandad entre protestantes y católicos. El descubrimiento de América y la formación de un vasto imperio europeo y transcontinental bajo la Monarquía Hispánica transforman a España a lo largo del siglo en la gran potencia hegemónica europea, con una proyección e importancia mundial que supone estar en el foco central de los acontecimientos de la época. La división entre católicos y protestantes dará lugar en unos y otros países a lo que historiadores alemanes e italianos han denominado certeramente como absolutismo confesional, que radicaliza las querellas político-religiosas de los nacientes estados y con ellas las de los propios creyentes de uno y otro signo, arrasa las corrientes erasmistas conciliadoras, y marca con sus premisas de intolerancia y enfrentamientos bélicos toda la segunda mitad de siglo.*

*En el vértice de todas estas tensiones, contradicciones y búsquedas de nuevas soluciones a problemas de un mundo que está cambiando radical y aceleradamente, podemos comprender históricamente la figura de Francisco de Borja: Las etapas de su vida, el servicio leal con ribetes todavía claramente caballerescos a la Monarquía Católica española, el doble sentido de su personalidad como hombre de acción y de pensamiento y también como hombre religioso, que acabará siendo General de los jesuitas en Roma, a donde ha huido de la Inquisición, y finalmente declarado santo un siglo después de su muerte. Una figura por tanto apasionante en todos los sentidos, que historiadores y estudiosos de su obra analizan en las páginas que siguen, y lo hacen tanto desde el punto de vista religioso como político (además de su cercanía en la Corte al Emperador y la Emperatriz, fue virrey de Cataluña, guerrero afamado en batallas contra el rey de Francia, y siempre hombre de acción acostumbrado a tomar decisiones), y tanto desde el punto de vista humanístico (orígenes y educación, escritor y poeta, hombre culto y exquisito, espejo de “caballero cristiano”) como desde sus aportaciones intelectuales (especialmente por lo que respecta a la educación de las élites que debían ser ejemplares, pero también a su pensamiento e influencia espiritual en medio de una época convulsa). La imagen de un siglo y la imagen de una persona excepcional.*

CARMEN IGLESIAS CANO

*de las Reales Academias de la Historia y de la Española*

COORDINADORA DEL CICLO





## CICLO DE CONFERENCIAS

---

1. Miércoles, 20 de enero

### **Presentación del ciclo**

D.<sup>a</sup> Carmen Iglesias (*Real Academia de la Historia*)

### **Francisco de Borja en su tiempo (1510 - 1572)**

D.<sup>a</sup> Carmen Sanz Ayán  
(*Real Academia de la Historia*)

2. Viernes, 29 de enero

### **Vida de San Francisco de Borja**

D. Luis Suarez Fernández  
(*Real Academia de la Historia*)

3. Miércoles, 3 de febrero

Mesa redonda: **La familia Borja**

### **Símbolos del linaje Borja**

D. Faustino Menéndez Pidal de Navascués  
(*Real Academia de la Historia*)

### **Canonización de San Francisco de Borja:**

#### **Una lectura política**

D.<sup>a</sup> Carmen Sanz Ayán  
(*Real Academia de la Historia*)

4. Miércoles, 10 de febrero

Mesa redonda: **La Orden de los Jesuitas  
y la influencia de San Francisco de Borja**

D. Álvaro Pombo (*Real Academia Española*)

Reverendísimo D. Miguel Navarro

(*Rector del Real Colegio del Corpus Christi “El Patriarca”*)

Coordina, presenta y modera las mesas:

**Carmen Iglesias**

*Real Academia de la Historia, Real Academia Española.*

*Catedrática de Historia de las Ideas.*

*Universidad Rey Juan Carlos. Madrid.*

FRANCISCO DE BORJA  
EN SU TIEMPO  
(1510-1572)

CARMEN SANZ AYÁN  
*de la Real Academia de la Historia*



## FRANCISCO DE BORJA EN SU TIEMPO (1510-1572)

### *LOS LUGARES Y LOS HOMBRES*

Proclamaban los maestros de la escuela de Annales que no hay mejor fórmula para obtener una explicación comprensible de un personaje o de un acontecimiento concreto, que tener en cuenta las realidades profundas que lo enmarcan y condicionan. En el caso de Francisco de Borja su vida transcurrió a lo largo de los tres primeros cuartos del gran siglo XVI.

Naturalmente unido a la Corona de Aragón, al reino de Valencia y al ducado de Gandía, sirvió durante su juventud en la Corte de Carlos V y, de un modo más estrecho todavía, en la Casa de la Emperatriz Isabel de Portugal. A principios del siglo XVI aquellos cortesanos eran los más cosmopolitas que pudieran imaginarse. Dedicadas a la Emperatriz escribió el poeta Gil Vicente obras de teatro cortesano que en sus diálogos mezclaban sin aviso el castellano con el portugués y el latín con el italiano.

La Corte de Carlos V era una corte itinerante y europea acorde con los dominios de sus cuatro herencias, borgoñona, austríaca, castellana y aragonesa. En ella se apreciaba el reflejo, -más intenso en unos casos y más atenuado en otros-, de los territorios peninsulares e insulares ibéricos, de Los Países Bajos y el Franco Condado, de los reinos de Nápoles y Sicilia, de Milán, de los territorios patrimoniales Habsburgo en Austria y en tierras del Rhin, a los que unió la superior autoridad imperial del Sacro Imperio Romano Germánico, cuyas fronteras comprendían desde Prusia hasta el golfo de Finlandia y desde Bohemia hasta el Franco Condado, Saboya, Génova, Lombardía y Toscana.

Un horizonte que en su singular amplitud no era sólo europeo, porque las coronas de Castilla y Portugal fueron las protagonistas de la expansión ultramarina: americana y afroasiática respectivamente. Esas tempranas presencias que ampliaban el mundo conocido, se dejaron sentir en la perspectiva cultural y vital de las gentes que rodeaban al Emperador y al propio Francisco de Borja, hasta el punto de convertirse en impulsor de pioneros contactos con el Extremo Oriente tras propiciar la llegada de los jesuitas a China.

Junto a este horizonte universal, evocado unas veces y experimentado otras de modo directo, Borja conoció de pri-

mera mano la geografía y los contrastes urbanos y rurales de los Reinos Peninsulares durante el primer siglo XVI. Su Gandía natal, la Zaragoza de su niñez, la rica Castilla interior –por su estancia en Tordesillas antes de incorporarse a la Corte de la Emperatriz Isabel-, la Imperial Toledo que en su máximo esplendor, hacia 1570 alcanzaría los sesenta mil habitantes, o la Granada de 1539 que no llegaba a los cuarenta mil.

La Zaragoza renacentista que conoció en su primera adolescencia, era una ciudad en plena expansión demográfica y urbanística por la dimensión internacional alcanzada en la práctica de la actividad industrial y comercial de tejidos de gran consumo. Su población superaba en tiempos de Borja los veinticinco mil habitantes. La gran Castilla era el área peninsular más poblada, con un millón y medio largo de habitantes para 1530. En total, más de siete millones para toda la Península.

Según un cálculo grueso, de esos siete millones de habitantes el diez por ciento pertenecían al estamento nobiliario, pero este promedio es engañoso ya que en la zona norte peninsular, en Vizcaya, Santander, Asturias, incluso en el norte de Burgos y en León, encontramos un porcentaje altísimo de hidalgos casi en todas partes superior al cincuenta por ciento. Esta hidalguía numerosa y poco acaudalada tenía algún pareci-



do con la del Este europeo mientras que en el resto de la Península, predominaba el modelo occidental de nobleza escasa y adinerada al que Borja pertenecía.

En 1520 sólo veinticinco títulos tenían derecho a la Grandeza. Una élite en la cúspide de la pirámide social en el siglo XVI y durante todo el periodo del Antiguo Régimen, que en gran parte de los casos contaba con el ejercicio efectivo de las variadas formas del poder.

El vínculo privilegiado que unía a la corona con la nobleza, -no exento de fricciones coyunturales que en su formulación contuvieron a veces movimientos antiseñoriales, como ocurrió con el estallido de *Las Comunidades* en Castilla o con el de *Las Germanías* en Valencia-, traducía la imperiosa necesidad que tenían la una de la otra, en la búsqueda de un equilibrio entre el disfrute del privilegio y el ejercicio de la autoridad.

La alta nobleza en general se mostraba responsable de su patrimonio económico por lo que queda alejada del cliché que acuñara Adam Smith para toda la Edad Moderna, cuando utilizaba la imagen tópica de una nobleza parasitaria y depredadora frente a la de una idealizada burguesía mercantil creadora de riqueza y progreso.

Recientes investigaciones empíricas, que afortunadamente están teniendo reflejo en las interpretaciones historiográficas actuales de contenido socioeconómico, han puesto entre paréntesis conceptos como el de la “desidia nobiliaria” en la gestión de sus bienes. Cada vez que se investiga con seriedad la evolución de esos grandes patrimonios durante el siglo XVI, se aprecia la preocupación por optimizar y racionalizar los recursos propios. En este sentido el caso de Francisco de Borja resulta ejemplar pues es sabido que impulsó en sus señoríos una industria agraria moderna, a partir del cultivo de la caña de azúcar y de la producción de seda.

Pero la nobleza titulada, situada en la cima de la pirámide social, no ejercía un dominio sin límites ni era un estamento herméticamente cerrado. Los nuevos elementos de lo que hoy llamaríamos “alta burguesía”, sancionaron su propio encumbramiento modelando unos hábitos de vida equiparables a los de la nobleza titulada y algunos consiguieron integrarse en ella. La adquisición de cargos públicos y de tierras enajenadas del patrimonio real, facilitaron el acceso de gentes procedentes del gran comercio y la banca a los estadios más altos del estamento privilegiado y puede decirse que cuando los adinerados emprendían con tenacidad el acceso a las posiciones del alto privilegio, éste podía alcanzarse, aunque todo ello no culminara en una sola generación y se necesitaran normalmente dos o tres.

## ***LOS MEDIOS MATERIALES***

Con todo, la evolución de los parámetros sociales presentó para el siglo XVI, salvo excepciones, una evolución pausada. En contraste con ella, los fenómenos económicos experimentaron coyunturas más novedosas. La más constante, pero no la menos nueva, fue el alza de los precios que afectó en primer lugar a los territorios del Atlántico Ibérico y se extendió de forma más atenuada por todo el continente europeo.

Se ha destacado el hecho de que este aumento nos parecería hoy extremadamente moderado porque su promedio ascendió a un dos o tres por ciento anual para los géneros alimenticios. Sin embargo las gentes del siglo XVI fueron muy sensibles a este encarecimiento. El alza de los precios se empezó a sentir hacia finales del siglo XV, aunque el proceso sólo se hizo declaradamente inflacionista a partir de mediados del XVI. Las llegadas relativamente masivas de metales preciosos procedentes de la América hispana no fueron el único desencadenante del fenómeno pero contribuyeron a la inflación.

Los precios de los productos agrícolas destinados al gran consumo aumentaron mucho más rápidamente que los demás. El incremento demográfico que se registró por la misma época, y que a pesar de las mortalidades catastróficas periódicas hizo

que la población europea pasara de unos sesenta millones de habitantes, a principios de la centuria, a ochenta y cinco millones a final de siglo, fue otro factor inflacionista.

Se aprecia también en estos años un vigor renovado respecto a la función económica de la tierra. Sus propietarios, en general, aumentaron el importe de los arriendos. Se ha calculado que a lo largo de todo el siglo XVI el precio de los cereales vendidos al por mayor se multiplicó por cinco en Inglaterra, por siete en Francia y quizá por nueve en la España peninsular.

Mientras tanto el aumento de los salarios no fue proporcional al de los precios y ello por varios motivos, en especial por la abundancia de mano de obra. Se ha calculado que el importe de los salarios se dobló o triplicó en el transcurso de aquellos cien años aunque hay que recordar que en esa época, muy pocas personas vivían sólo de un sueldo. Incluso los que no eran campesinos, salvo en las grandes ciudades, tenían una porción de tierra o un pequeño huerto que les permitía atenuar los efectos de la degradación salarial. Aún así, el nivel de vida de los trabajadores acusó las consecuencias del encarecimiento generalizado.

En los casos extremos, esta circunstancia fomentó el desarrollo de la pobreza, menos en el campo y más en las ciudades, aunque resulte difícil de comprobar si el porcentaje de

---

pobres con respecto a la población total era de un veinte por ciento, como se ha afirmado. Desde principios del siglo XVI se percibe claramente en Europa una conciencia de este fenómeno y se intenta afrontar el problema de la asistencia social en sus variados aspectos. Las formas de caridad medievales estaban en crisis y tanto en la Europa Católica como en la Protestante, se buscaron nuevas soluciones.

El Luteranismo favoreció el traspaso oficial de la asistencia pública a la autoridad laica. De este modo gestionaron la ayuda asistencial grandes ciudades alemanas como Augsburgo y Núremberg en 1522 o Estrasburgo en 1523. También varias órdenes religiosas surgidas en el mundo católico incluyeron entre sus principales objetivos asistir a los necesitados y la tendencia no hizo sino acentuarse más adelante.

Durante la primera mitad del siglo XVI, surgieron los grandes hospitales europeos y es en el área católica, y por tanto en la Monarquía Hispánica, donde su mantenimiento quedó vinculado al rendimiento económico de los teatros públicos. También se recurrió al sistema de las licencias de mendicidad. Por ejemplo Carlos V permitió que los mendigos pidieran limosna en sus propias ciudades y en los alrededores hasta seis leguas de distancia sin ser molestados. Felipe II limitaría este derecho a la propia parroquia.

La percepción del pobre como imagen viviente de Cristo fue desapareciendo a medida que nos adentramos en el siglo XVI y va siendo sustituida por la del pobre sumido en esa situación por su propia incapacidad. Se imponía así la nueva ética del trabajo y de la productividad propia de los siglos modernos.

El siglo XVI vivió asimismo una fase de renovada expansión comercial que resultó esencial para la formación de capitales lo que a su vez permitió el incremento de las actividades financieras y bancarias. Se difundió el empleo cada vez más corriente de la letra de cambio, que se convirtió en un recurso indispensable para un gran número de inversiones y de transacciones comerciales. En ese singular desarrollo comercial los centros marítimos se distinguieron mucho más que los terrestres. Sin embargo no se puede afirmar que para la primera mitad del siglo XVI, los puertos atlánticos en su conjunto superan en importancia a los del Mediterráneo y el Báltico, como así sucederá en el siglo XVII.

Las ciudades que incontestablemente sobresalieron en este aspecto fueron Sevilla, Lisboa y Amberes. Las dos primeras, Sevilla y Lisboa, con ser importantes en el plano regional y aún nacional en tiempos anteriores, debieron su renovada prosperidad al hecho de ser los centros de gravedad europeos

---

de los ricos imperios ultramarinos. Entre tanto Amberes concentró las ventajas de aunar los tráficos intercontinentales con los de las rutas europeas marítimas y terrestres. El origen de la fortuna de esta urbe radicaba en que su puerto se convirtió en el punto de encuentro de los intereses mercantiles portugueses y alemanes. Por ejemplo durante toda la primera mitad del siglo XVI será la base central de las operaciones comerciales y financieras de los Fugger que tenían el monopolio de la distribución de la pimienta.

Desde la privilegiada situación geográfica de Amberes, fluyeron las relaciones con Inglaterra, el Báltico y el Mediterráneo. Amberes fue, sin duda, el motor económico a escala mundial durante la primera mitad del siglo XVI y un centro con gran variedad de industrias textiles —era el principal mercado de la lana castellana—, metalúrgicas, navales o incluso editoriales, mientras florecían las operaciones de mediano y gran crédito. El comienzo del fin para la ciudad fue la sublevación de los Países Bajos a partir de 1567. Con su crisis empezó también la de otros importantes centros comerciales o financieros periféricos. En el caso de España, Burgos, Segovia o Medina del Campo.

El desarrollo del crédito fue otro de los aspectos económicos más destacables de la época en la que vivió Borja.

Ocurrió tanto por las necesidades de los poderes monárquicos y municipales, como por la seguridad y los rendimientos que proporcionaban este tipo de depósitos a los particulares. Quienes prestaban dinero a largo plazo a la corona a través de los conocidos juros, además del interés, tenían como garantía de pago las rentas o los ingresos fiscales de la Monarquía, un dato que se consignaba literalmente en sus títulos.

No fue una iniciativa de financiación utilizada en exclusiva por el Imperio carolino o por la Monarquía Hispánica de Felipe II. También tuvo amplia fortuna en Francia y en los territorios dominados por los Austrias de Viena durante la segunda mitad del siglo XVI.

La otra modalidad de crédito instrumentalizada por la autoridad política, que en muchos casos condicionó los destinos de las Monarquías durante el siglo XVI, fue la negociada a corto plazo con los banqueros cosmopolitas. Los gobiernos, incapaces de sostener el ritmo de gastos al que se veían obligados por sus compromisos militares, prometían sus ingresos fiscales u otro tipo de entradas de capital, -como por ejemplo las remesas de plata de Indias-, a las firmas bancarias internacionales, a veces con una anticipación de dos o más años. Aún así, la liquidez de los monarcas se vio comprometida varias veces. Felipe II tuvo que proclamar su falta de medios de pago en 1557 y hubo de renegociar la deuda con los banqueros a poco



de llegar al trono. Simultáneamente lo hizo también Enrique II de Francia, exhaustos ambos reyes por el conflicto Habsburgo-Valois que durante medio siglo sostuvieron sus padres y al que ellos pusieron fin en 1559 con la paz de Cateau-Cambrésis.

Otro capítulo clave del periodo en el que vivió Francisco de Borja, que se encuentra a medio camino entre la historia industrial y la historia cultural, es el de la expansión de los caracteres de imprenta móviles. Una novedad surgida a mediados del siglo XV en centro Europa que en el XVI se generalizó por todo el continente e incluso llegó a América. En el contexto hispano la Corona de Aragón fue temprana receptora de esta novedad. En Valencia a partir de 1474, -quizá en Zaragoza un año antes aunque no hay incunables que lo demuestren-, para difundirse en los últimos años del siglo XV por las más importantes ciudades españolas.

La producción editorial durante el Quinientos empezó a diferir bastante de la del siglo anterior no sólo en el aspecto cuantitativo. El libro se convirtió en el objeto cultural por excelencia y cada vez se fueron publicando más en lengua vulgar y menos en latín. La industria editorial se convirtió en un estímulo innegable para la creación literaria. Pensemos, sólo como ejemplo, en la difusión del Petrarquismo en las cortes

europas que alcanzó sus más altas cotas en castellano con Garcilaso de la Vega, uno de los amigos de Francisco de Borja.

### ***EL HORIZONTE CULTURAL Y ESPIRITUAL***

El afán de dar a imprimir se hizo patente en los intelectuales del periodo mientras muchas de las obras que veían la luz, lo hacían impregnadas de la corriente cultural por excelencia del primer siglo XV: El Humanismo.

Este movimiento intelectual se había situado bajo el magisterio italiano del *Cuatrocento* con un Lorenzo Valla (1406-1457), un Pico de la Mirandola (1463-1494) o un Marsilio Ficino (1433-1499). En los tiempos de Francisco de Borja el Humanismo nórdico-cosmopolita propio del Quinientos, alumbró las figuras de Luis Vives (1492-1540), Tomás Moro (1478-1535) o del gran Erasmo de Róterdam (1469-1536).

Ese Erasmo que propugnaba un modelo de príncipe cristiano para el cual la guerra debía ser el mayor de los errores y que estuvo en estrecho contacto con el futuro emperador del Sacro Imperio Romano germánico cuando era un joven monarca borgoñón. Para él escribió el sabio humanista su notable *Institutio Principis Christiani* (Educación del

Príncipe Cristiano) que resumía toda su filosofía sobre el gobernante ideal.

Al comenzar el siglo, por una serie de casualidades dinásticas, el futuro Carlos V heredó los reinos peninsulares en 1516, se convirtió en jefe de la casa austríaca de los Habsburgo en 1519 y, por elección y tradición dinástica, en emperador del Sacro Imperio Romano germánico. Paradójicamente, y a pesar de la búsqueda teórica de una paz general, durante los cuarenta años siguientes Carlos V se vio envuelto casi continuamente en todos los conflictos europeos. En Hungría y el Mediterráneo contra el Imperio Otomano, en Italia, sumido en la lucha por la supremacía entre los Habsburgo y los Valois y, sobre todo, en el conflicto iniciado en Alemania entre católicos y protestantes que dio lugar a una de las etapas más decisivas de la Historia de Europa: El periodo de la reforma Protestante del que Borja fue asombrado espectador primero y activo combatiente espiritual después desde las posiciones religiosas de la Reforma Católica y de la Compañía de Jesús.

Los asuntos religiosos dominaron el siglo XVI y lo impregnaron todo. El Cristianismo representaba no sólo la matriz dominante de la cultura. Era la dimensión exclusiva del mundo occidental desde el punto de vista de la doctrina antes de que se produjera la convulsión Reformista.

El absolutismo confesional practicado por los monarcas de la época, una vez consumada la ruptura entre protestantes y católicos, marcará la impronta de los acontecimientos políticos del siglo XVI impregnándolos de grandes dosis de inestabilidad. Así fue en las relaciones internacionales, aunque al calor de aquellas luchas se desarrolló un nuevo instrumental diplomático y bélico cuyas raíces arrancan del siglo XV, pero que durante el XVI se perfeccionan.

Las luchas confesionales también influyeron en el devenir de los propios gobiernos interiores. Allí donde surgieron, permitieron canalizar y dar una más fundada entidad a los conflictos de raíz político-social. Los levantamientos de las noblezas y de las élites urbanas se desarrollaron con mayor facilidad desde que la Reforma tomó carta de naturaleza. Cuando surgían razones económicas o políticas para oponerse a la acción de las monarquías, las ideas de la Reforma sirvieron de acelerante para organizar la resistencia a su autoridad.

Respecto a las causas de la Reforma religiosa no cabe duda que la Cristiandad occidental demandaba cambios desde hacía tiempo. Entre los siglos XI y XIV pudo constatarse que cuanto mayor era la influencia adquirida por la Iglesia en la esfera diplomática y se acrecentaba su prestigio cultural, más se convecnía un sector del clero que la institución había desatendido

---

sus obligaciones fundamentales. El choque entre una concepción temporal y política de la Iglesia con su obligada función espiritual resultó patente. La historia religiosa del siglo XV estuvo marcada por figuras de eclesiásticos y laicos que reaccionaron ante esta realidad, de modo que en varios países se hicieron promotores de una disciplina monástica más rigurosa, de una práctica religiosa más sobria, y de una vida cristiana que mostrara una mayor inclinación a la caridad. Una de las grandes esperanzas de estos reformistas se cifraba en la celebración de un concilio, concebido como órgano colectivo y coordinador que fuera capaz de aportar soluciones que no procediesen exclusivamente de las esferas superiores y que permitiera persuadir las eventuales resistencias en la curia y en el papado.

Durante el siglo XV los lugares en los que más se concretó dicha reorganización católica fueron España e Italia. Entre los protagonistas, por poner sólo dos ejemplos, el cardenal español Jiménez de Cisneros o San Francisco de Paula que fundó la orden de los Mínimos. Otras órdenes creadas con posterioridad como los Teatinos, los Barnabitas, los Filipenses o los Hermanos de San Juan de Dios, se distinguieron de las del Medievo por defender una mayor inserción en la vida cotidiana de los fieles a quienes intentaban ofrecer, junto con la instrucción cristiana, una asistencia material y espiritual. Ninguna de ellas apareció por la necesidad de reaccionar frente a la Reforma Protestante.

Sin embargo los papas de la segunda mitad del siglo XV y de principios del XVI dedicaron gran parte de su energía a la política y no promovieron acciones de gran alcance para responder a las exigencias reformadoras de los fieles respecto a la disciplina de las órdenes monásticas o a la adopción de formas de piedad más sobrias.

Mientras las contradicciones se hacían evidentes en varios lugares de Europa, la causa concreta que desencadenó la reforma Protestante fue la posición adoptada en 1517 por el monje agustino Martín Lutero (1483-1546), quien polemizó con el dominico Johann Tetzel a propósito de la asignación de las controvertidas indulgencias en el territorio alemán.

La rápida sucesión de los acontecimientos sorprendió a las autoridades civiles y eclesiásticas empezando por el Emperador. En Alemania, con gran rapidez, se generó la rebelión contra el Papado. La imprenta proporcionó el instrumento decisivo para su expansión y no sólo porque multiplicó por mil la difusión de las teorías críticas mediante la obra impresa, sino también por el formidable impacto que lograron entre el pueblo llano los grabados satíricos creados por artistas de la talla de Durero o de Lucas Cranach lanzados a centenares desde sus talleres. La conmoción alcanzó a Carlos V, a los príncipes electores, a la Dieta Imperial, a las grandes y pequeñas

ciudades alemanas, a los príncipes civiles y eclesiásticos, a los caballeros y a los campesinos.

Para Carlos V resolver este problema constituyó la obsesión de su vida y su mayor frustración. La Reforma Protestante desencadenó la escisión de la Cristiandad de la que él se consideraba garante y defensor como manifestó en la dieta de Worms de 1521 cuando declaraba, refiriéndose a la obediencia a la Iglesia de Roma que “(..) *estoy resuelto a mantener todo aquello que mis antepasados han establecido hasta el presente (..). Sería causa de gran desgracia para mi persona y la vuestra, la ilustre y la renombrada nación alemana (..) si en estos tiempos, no sólo la herejía sino la sospecha de herejía y la degradación de la religión cristiana, se debiese a nuestra negligencia.*”

Pero tras la resolución de Augsburgo de 1555 en los territorios del sacro Imperio Romano Germánico, cada príncipe, dentro de sus territorios, pudo imponer la opción religiosa que escogiera, excluido el Calvinismo. De este modo el fracaso carolino quedaba consumado y la escisión de la Cristiandad legalmente sancionada en una Dieta Imperial.

El análisis de fenómeno Reformista y su impacto nos plantea necesariamente la cuestión de su modernidad o de su arcaísmo. Cuestión difícil de resolver pues si por una parte la Reforma, al romper la unidad de la Iglesia, se desliga del mundo

medieval, -y ese sería el signo de modernidad para muchos- por la otra Lutero no es precisamente un *hombre del Renacimiento* y no hay que olvidar que el movimiento, desde sus primeros pasos, estableció posturas cerradamente intolerantes.

Tampoco se puede negar que para los grandes señores alemanes la Reforma supuso la posibilidad de consolidar su autonomía política y de acrecentar rápidamente el propio patrimonio. La Reforma les permitió secularizar los bienes de las comunidades religiosas ya que una de las notas distintivas planteada por Lutero era la supresión del Estado conventual y el apoyo unidireccional a los señores, sin dejar el más pequeño atisbo de reivindicación social como quedó claramente demostrado en la brutal represión desatada y alentada por Lutero en la *Guerra contras los Campesinos* (1525).

Es cierto, sin embargo, que la Reforma aceleró el ritmo de reparación de algunos de los males seculares de la Iglesia, que sin aquella formidable convulsión quizá no hubiera reaccionado. Por esta razón la Reforma Protestante se une indisolublemente a la Contrarreforma. Tradicionalmente se ha aplicado este apelativo al conjunto de medidas eclesiásticas y de iniciativas político-religiosas, en gran parte promovidas por la Iglesia romana, que pretendían atajar la propagación del protestantismo. También se ha puesto de relieve, y a ello hemos aludido, que ya antes que



surgiera el movimiento luterano un sector de la Iglesia Católica había realizado reformas y se había ido reorganizando. Cuando comenzaron a proliferar las confesiones protestantes, la renovación de la catolicidad prosiguió en buena parte por su propia cuenta y no sólo como reacción a lo que sucedía en Alemania, Suiza o los Países Bajos. Si solamente se tuvieran en cuenta los fenómenos religiosos, sería más correcto hablar de Reforma Católica que de Contrarreforma. Sin embargo esos cambios en la Iglesia no tuvieron como principal motor al Papado. Ni León X (1513-1521) ni Adriano VI (1521-1523) ni Clemente VII (1523-1534), emprendieron iniciativas reformistas de importancia a pesar de que el peligro luterano era cada vez más manifiesto. Sólo con Paulo III Farnesio (1534-1549) las cosas empezaron a cambiar. Él organizó el deseado concilio que no pudo culminarse durante un solo pontificado. Hubo que esperar a 1563, tras un cambio temporal de sede y una larga interrupción de diez años (1552-1562) para cerrarlo definitivamente. Los decretos del Concilio de Trento fueron aprobados por una bula de Pio IV en enero de 1564 y la mayor parte de los estados italianos y Felipe II los aceptaron de inmediato. El conjunto de las disposiciones prácticas adoptadas sirvieron para ratificar la quiebra definitiva de las posiciones de los cristianos europeos.

Junto con Trento, en el “haber” de Paulo III debe anotarse el impulso otorgado a los miembros de órdenes religiosas de

reciente creación, entre ellas la Compañía de Jesús fundada en 1524 por Ignacio de Loyola, que se convirtió en la más activa milicia de la iglesia y en la que ingresaría Francisco de Borja en 1549 con treinta y nueve años.

Una vez quedó consumada la ruptura de la Iglesia con los Protestantes, éstos dominaron la batalla intelectual. Fueron capaces de producir un torrente de excelentes libros con los que inspirar a la devoción mientras desvelaban las inconsistencias teológicas y los errores de erudición de sus rivales.

Los jesuitas supieron combinar la firmeza de la disciplina y la ortodoxia católicas con la habilidad de la acción concreta sobre el laicado, ejercida en especial sobre las capas superiores de la sociedad a través de la enseñanza, para cuyos miembros organizaron colegios muy eficientes.

Practicar una pedagogía eficaz se convirtió en su objetivo prioritario. La naturaleza de la formación que impartían en los colegios, o con las personas reales cuando se ocupaban de su educación, pretendía dirigirse a todas las facultades del fiel, de las más sobrias a las más lúdicas, ya que estaban convencidos de que todos los sentidos podían y debían utilizarse para desarrollar la espiritualidad cristiana. Desde esta concepción el hombre no debía sentirse disminuido sino potenciado por el

hecho de vivir una vida cristiana y la devoción a la iglesia no podía separarse de las actividades y satisfacciones mundanas. Uno de los ejemplos más gráficos de esta posición lo proporcionó el propio Francisco de Borja, cuando ideó en 1553 una baraja religiosa para la joven Doña Juana de Austria, princesa de Portugal y hermana de Felipe II.

De su curiosa invención podemos formarnos una idea bastante precisa a través de una de las cartas que Bartolomé de Bustamante, compañero de Borja, le escribió a San Ignacio y en la que cuenta el episodio: “.. ordenó unos naipes, en que había veinticuatro virtudes y veinticuatro vicios. En los que tenía virtudes se ponía algún buen dicho o sentencia en recomendación de tal virtud y una conclusión que había de decir a quien cupiese aquella virtud. Las cartas que tenían vicio decían una execración del, o del mal que aquel vicio hace a quien le tiene y cualquier a quien le cupiese carta de vicio hacía una mortificación en contra del diciendo algunas palabras contra sí mismo por haberse ocupado el aquel vicio.”

La pedagogía practicada por los padres de la Compañía demostraba que los divertimentos podían y debían utilizarse como instrumento de una buena formación religiosa y moral. También lo demuestra el auge del teatro jesuítico desarrollado y practicado a lo largo y ancho de Europa en las aulas y patios

de todos sus establecimientos educativos. Un teatro que en sus mejores ocasiones no reparaba en gastos a la hora de ofrecer máquinas en perspectiva que ayudaran a mostrar más claramente su mensaje.

Espero que en el tiempo de esta conferencia, aún sin las sobresalientes virtudes pedagógicas del maestro Borja, yo también haya podido cumplir con el encargo de ofrecer un *fondo de paisaje* que aunque fragmentario y poco teatral, haya alcanzado a sugerir con mediana nitidez las realidades geográficas, materiales, sociales, culturales e ideológicas que enmarcaron su apasionante vida.

CARMEN SANZ AYÁN  
*de la Real Academia de la Historia*



VIDA DE SAN FRANCISCO  
DE BORJA

LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ  
*de la Real Academia de la Historia*



## VIDA DE SAN FRANCISCO DE BORJA

### *1.*

---

Ya conocemos el tiempo; de ello se ha ocupado D. Gonzalo Anes. No hemos de olvidarlo ahora cuando intentamos adentrarnos en la vida de San Francisco, que es toda ella un proceso de conversión mediante el cual podemos descubrir también los cambios que van a producirse en esa Europa de la primera mitad del siglo XVI. Lo primero que tenemos que recordar es ese contrato matrimonial de Juan de Borja con María Enríquez, la hija del almirante, pariente pues de la madre de Fernando el Católico. Estamos en 1488. Se trata de crear y asentar el ducado de Gandía que sirviera no sólo para afincar el linaje, sino para hacer de este señorío uno de los elementos esenciales en el gobierno y la relación económica. María es la abuela. Un matrimonio desastroso pues el marido, Juan, decide pronto volver a Roma, porque las cosas no van como él creyera –poder, riqueza, afianzamiento de la liviandad- y allí unos asesinos a sueldo acaban con su vida y tiran su cuerpo al Tiber. Era hijo del Papa Alejandro VI, y las malas lenguas dijeron que el dinero pagado a los sicarios partía de su hermano, el terrible Cesar Borgia.

---



Viuda a los 23 años, María experimenta dudas, pero al final decide hacer de su persona e hijos un instrumento esencial para la reforma franciscana. Su casa pasó a ser centro de oración y por eso al nieto, que nace en Gandía el 28 de octubre de 1510, se le ha de poner el nombre de Francisco ya que se trata de atenerse en todo a la observancia franciscana. María y su hija Isabel profesan después en las clarisas, dejando además todos sus bienes, salvo el ducado de Gandía, precisamente a ese Francisco, que, en la agenda secreta de Dios, estaba destinado a ser santo. Los padres de Francisco marcan también la huella del cambio, pues Juana, la hija de un bastardo del Rey Católico, Alfonso, que ahora ceñía la mitra de Zaragoza, y Juan, nieto de Alejandro VI, estaban empeñados en cambiar las cosas, borrando la mácula de su origen.

Un salto en el tiempo y, sobre todo, en la conducta. Por los años en que Carlos V toma posesión de la Corona de todas las Españas y Martín Lutero trabaja a fondo en sus propuestas de cambio, este niño está recibiendo la primera educación, que le prepara para gobernar desde Gandía donde ya hay un gran convento de clarisas en el que profesan cuatro de sus hermanas. La abadesa era precisamente la abuela, María Enríquez, que saliera un día de Medina de Rioseco. Contaba Francisco diez años cuando perdió a su madre. Su padre el duque pidió entonces al arzobispo que durante otros tres se encargara de completar su educación ya que, estando destina-

do a servir en la Corte, necesitaba una buena preparación intelectual y también en el estilo.

Termina de este modo el prólogo. No cabe duda de que el primer paso hacia la conversión, firme y garantizada, ha sido dado por los padres. Y en ella entra también la lealtad al monarca, que no es simple fidelidad sino algo más, servir al rey con sus consejos y su ayuda material y moral. Juan, el padre de Francisco se vio muy seriamente amenazado durante las Germanías, viendo obligado a construir un nuevo palacio que ha llegado hasta nosotros. Desde él, a punto de cumplir ya los catorce años que en la costumbre castellana significaban una especie de primera mayoría de edad, el niño Francisco pasa a la Corte, en calidad de paje. Buena apariencia y, sobre todo, buena conducta que pueden explicarnos que desde 1527 se decida integrarlo en el servicio directo de Carlos y sobre todo de su esposa, Isabel, venida de Portugal. Son muchas las oportunidades que durante un decenio obligarán a Francisco a empeñarse en tareas políticas, que le preparan además para un ascenso en las responsabilidades del gobierno. Citemos una, muy singular: en la campaña en que prematuramente muere Garcilaso de la Vega, en tierras provenzales, figura a su lado Francisco, que tuvo luego la oportunidad de recordar el duelo por la pérdida de quien estaba llamado a ser el gran poeta.

## 2.

---

Pero en la Corte, ahora, se alza la figura predominante de la emperatriz. En cierto modo es la réplica de su abuela del mismo nombre, Isabel la Católica. No era sólo su belleza física, al parecer muy notable; pero lo que enamoraba a cuantos se hallaban a su servicio, era la extraordinaria belleza moral. Empezando por su marido el emperador que, cuando ella falleció, no quiso volver a casarse. Emperatriz sólo había una y para ella comenzó a construirse el palacio delante de la Alhambra, que nunca se acabó. Isabel supo implantar en la Corte, al lado de una fidelidad que invertía el tono de las Comunidades, esas tres dimensiones que la distinguen y mueven a los súbditos a una adhesión a la Corona: el espíritu de la caballería, que conduce a la fama, la pureza en las formas que transforma el honor y el comportamiento cristiano que mueve a Carlos a ofrecer a la religión todo su ser.

Aquí es, precisamente, en donde se forma el ser humano que es Francisco de Borja. Podemos hablar por tanto de una primera conversión, en el servicio de la Monarquía, en la reforma católica española y, sobre todo, en la fidelidad a su señora de quién será mayordomo mayor. Es ella, precisamente, la que arregla el matrimonio de este joven de 19 años con la primera de sus damas que ha venido con ella de Portugal y

que se llama Leonor de Castro. Un apellido que procede de la nobleza antigua pero que había llegado a arraigarse en Portugal como consecuencia de las andanzas del rey don Pedro y de la guerra civil de los Trastámara. Por una carta posterior de doña María, la esposa del futuro Felipe II, sabemos que era persona dotada de fuerte carácter, lo cual, sin duda, contribuye a la estabilidad de un matrimonio que llegó a alcanzar una cifra elevada de hijos. No tantos como los padres de San Francisco, que llegaron a coleccionar diecisiete.

Hasta 1539 Francisco de Borja es, como sus parientes procuraran, factor indispensable en la Corte del emperador a quien acompaña con una gran frecuencia, tomando parte además en muchas de las decisiones vitales. Coinciden en gran medida con el Pontificado de Clemente VII, un Médicis, que se enfrenta a Carlos, comete el error de no convocar un Concilio cuando aún era tiempo de dialogar con los luteranos y se une a Venecia y a Francia para dismantelar la hegemonía de la Casa de Austria. Una pregunta tiene que plantearse a sí mismo el historiador: ¿cuál sería la reacción del futuro santo cuando, en el momento en que él se convertía en hombre de confianza de Carlos, llegaban noticias de que Roma, la amada Roma de los Borgias, entre los días 6 y nueve de mayo de 1527 había sufrido el asalto de los lansquenets alemanes que izaban los pendones de su señor?

Y en 1530 es la oportunidad de asistir a la última coronación imperial.

Todo esto se rompe cuando, en 1539, muere en Toledo la emperatriz Isabel. En razón de su oficio, Francisco de Borja, que ya había sido nombrado por Carlos V marqués de Lombay para que figurara en el rango primero de la nobleza. Recibe el encargo de acompañar los restos de la emperatriz hasta Granada, donde debía ser enterrada con sus abuelos. Granada era el mausoleo real, como había sido antes el jardín placentero. Al arzobispo, García de Ávalos, correspondía celebrar la liturgia y hacer la oración. Luego, Francisco tenía que abrir el ataúd para certificar que aquellos eran los restos. Fue entonces cuando, según una interpretación literaria, al ver como la belleza se había corrompido, pronunció las palabras: “no serviré en adelante señor que se me pueda morir”.

Sólo muy en parte podemos considerar fidedigna esta leyenda. Comenzaba desde luego, el segundo tramo de su conversión. Porque en Granada estaba San Juan de Ávila y la amistad entre ambos iba a consolidarse en una coincidencia de objetivos: la vida religiosa. En otras tres ocasiones: Córdoba y Montilla (1553, 1555 y 1559), los dos santos celebrarían encuentros hablando de un objetivo común; eran precisos centros de enseñanza difundidos por las diversas partes, a fin de

que la doctrina católica pudiera consolidarse en muy diversos lugares. La correspondencia posterior de San Francisco con San Ignacio nos permite conocer que el maestro Juan de Ávila recomendaba a sus discípulos que entraran en la Compañía.

### 3.

---

Para Francisco todavía no era llegada la hora. Carlos V, que estimulaba sus vínculos religiosos, no estaba en modo alguno dispuesto a prescindir de sus servicios. Y ahora éstos son los correspondientes a un virreinato de Cataluña. Cobra en este cargo, durante tres años, una gran fama. También para él son años decisivos. En Cataluña están Montserrat y Manresa, donde nacieron, con San Ignacio, los Ejercicios Espirituales. Aquí San Francisco entra en contacto directo con la Compañía, a través de uno de los fundadores, Pedro Fabro, que podía contarle muchas cosas de aquel tiempo decisivo en que conviviera en París con el santo de Loyola. A partir de este momento, Francisco de Borja decide estrechar los vínculos con la Compañía, aunque nadie puede precisar en qué grado de relación pensaba por entonces asentarse.

La muerte de su padre le obliga en 1543, siempre con la anuencia del emperador, a dejar el virreinato para tomar pose-

sión del ducado de Gandía que por herencia le pertenece. Ya hemos indicado la importancia que revestía este señorío mediterráneo en un momento en que se estaban jugando tantas cosas en el comercio amenazado por la expansión de los turcos y las agresiones de los piratas berberiscos que, con ayuda de aquellos, a veces desembarcaban para capturar prisioneros y allegar riquezas. La Universidad de Gandía y las escuelas católicas son una muestra de su actividad como duque. No cabe duda, sin embargo, por los detalles epistolares que poseemos, que su voluntad iba encaminada a un ingreso en la Compañía. En 1546 llega la hora: muere su esposa Leonor y él puede, con la mayor reserva, hacer sus votos de celibato y obediencia en la Compañía. La propia Universidad de Gandía le permitirá completar los estudios de Teología.

Pero todavía sigue siendo duque. Carlos V le necesita para las relaciones con Roma y él tiene que tomar medidas muy complejas para asegurar la transmisión de su herencia; no se trata únicamente del ducado sino también de un patrimonio mueble y jurisdiccional que tanto sus padres como él mismo habían allegado. Mientras trabaja en ambas dimensiones, se considera ya como un jesuita que está cumpliendo los requisitos de su formación antes de que ésta le permita alcanzar el sacerdocio. Su influencia, en estos años, sirve también para prestar un gran servicio a la Compañía. Logra de Paulo III, que en 1540 reconociera a ésta el carácter de Orden religiosa, que

otorgue también valor oficial a los Ejercicios Espirituales (bula “Pastoralis officii cura”). En ellos se daba precisamente la integración de las tres dimensiones que caracterizan a la reforma católica española: confianza en la persona humana, capacidad y libre arbitrio. La Compañía pasaba a ser punta de lanza en esa lucha que la Iglesia y la Casa de Habsburgo estaban emprendiendo contra el luteranismo. La tercera etapa, en el camino de conversión a que hemos aludido, había terminado.

#### 4.

---

En 1550 Carlos V encomienda al duque de Gandía una misión que le obliga a viajar Roma. Desde aquí envía ya la carta definitiva a su señor: renuncia al ducado, formula los votos y se prepara para ser sacerdote. En esta ocasión el emperador, que ha conseguido finalmente que se convoque el Concilio, no puede rechazar la demanda, que tiene más bien calidad de ultimátum. Pero acude a una maniobra que le permita seguir utilizando de sus servicios: solicita del Papa Paulo III que le nombre cardenal. Para San Ignacio esta sería una mala jugada: Francisco de Borja ha llegado a ser, como Laínez, uno de los elementos esenciales de la Compañía. Por eso el Fundador decide devolverle a la Península con la calidad de una especie de comisario de la Orden de España y



Portugal. Y entonces San Francisco ejecuta dos gestos que son sin duda muy significativos. Se ordena sacerdote en Oñate y va a celebrar su primera misa a la iglesia de Loyola.

Naturalmente esta condición de comisionado para la Península obliga a tres cosas: abandonar para siempre sus obligaciones con la Casa Real, difundir las obras de la Compañía en España, enfrentándose a veces a enemigos, y fomentar, como comenta en sus encuentros con San Juan de Ávila, los estudios. Su influencia en este último terreno es muy grande. Contribuye a hacer que los Colegios, alternativa a las Universidades, se extiendan por toda Europa. Lógicamente las relaciones con las altas figuras de la política tienen importancia decisiva. Por ejemplo cuando Carlos V se retira a los jerónimos de Yuste, llama a San Francisco, que celebra con él al menos dos importantes entrevistas. El emperador, en esta coyuntura, estaba buscando precisamente santos que le ayudasen a bien morir.

Ahora resulta extremadamente difícil, para un biógrafo, penetrar en el fondo de las actividades del eximio jesuita, porque ellas se están refiriendo sobre todo a esas dimensiones de la vida interior, la suya y la de los demás. Cuando en 1556 muere San Ignacio, el nuevo general de la Compañía, Diego Laínez, confirma toda su confianza en San Francisco, que

retuvo de este modo el cargo, incrementándosele los poderes. Son los años en los que la Compañía da un paso decisivo hacia adelante, de una manera especial en España y en las zonas católicas de Alemania. San Francisco no se limitaba a una intensa labor como predicador; también ponía por escrito sus argumentos. La educación recibida y la experiencia de tantos años, servían para que la reforma católica española que databa de las postrimerías del siglo XVI se insertase en las enseñanzas de la Compañía. No olvidemos que si queremos llegar a la raíz primera de los Ejercicios, tenemos que acudir a los benedictinos de Valladolid, a los que Fernando el Católico –mi bisabuelo, podía decir Francisco- encomendara la restauración de Montserrat.

Pero estos éxitos no tenían más remedio que provocar enemistades en otros sectores, hasta entonces beneficiados. Para ellos la Compañía venía a ser un peligroso enemigo que radicalizaba y engrandecía el catolicismo, amenazando posiciones que otros ocupaban y que no deseaban la reforma emprendida. Como sucediera con San Juan de Ávila buscaron el modo de llevar una acusación ante los tribunales inquisitoriales. Fue una maniobra muy hábil: se tomaron algunos de los escritos de Borja, se intercalaron en ella otros que contenían doctrinas condenadas por la Iglesia y se publicaron con un título que equivalía a decir que eran las Obras

Completas del Santo. Era entonces inquisidor general el fundador de la Universidad de Oviedo, el mismo que crearía la desgracia del arzobispo Carranza, y aceptó la denuncia. Naturalmente nada pudo probarse y San Francisco fue absuelto.

Calumnia, que algo queda, diría San Francisco de Sales ante ocasiones semejantes. Borja decidió trasladarse a Portugal huyendo de estas persecuciones y de la inquina de Francisco de Valdés Salas, el inquisidor. Luego fue a Roma donde pudo integrarse en la Curia generalicia de la Compañía. Tiene una parte sumamente clara en la edificación de la iglesia romana del Giesu, centro y cabeza para la Compañía y Diego Laínez le convirtió en su principal colaborador. De esta manera dobla la cuesta de la edad de los 50 y se convierte en un referente esencial para la Compañía.

Comenzaba entonces la tercera y última fase del Concilio de Trento. Diego Laínez hubo de salir de Italia, dejando prácticamente los asuntos de la Compañía en manos de San Francisco. Es el tiempo de Pio IV, el Papa que decide acelerar las reformas en el sentido conciliar. De este modo no es nada sorprendente que, en el momento en que fallece Laínez, la Congregación de la Compañía decide elevar a Borja a la condición de General de la misma; el segundo que

se cuenta detrás de San Ignacio. La confianza que el Papa había depositado en él, y que se continuaría después con San Pio V, nos explican la importancia de ese tiempo, algo más de seis años (1565-1572), en que San Francisco, culminando su ascenso hacia la santidad, como empezaban a difundir los grandes místicos españoles, es de la mayor importancia en la Historia de la Iglesia y de Europa.

## 5.

---

De esto van a ocuparse otros oradores en la cuarta de las sesiones de este ciclo. Aquí nos corresponde de una manera especial destacar el protagonismo que San Francisco de Borja pudo alcanzar. En ello debe sobre todo evaluarse su formación española y también las relaciones iniciales con el franciscanismo de la observancia, a la que también perteneciera Cisneros. El mundo cristiano se había rasgado profundamente en dos mitades. De un lado quedaban el luteranismo y sus derivados que defendían el servo arbitrio como consecuencia del pecado original que dañara esencialmente a la naturaleza humana, rechazaba la capacidad de la razón para el conocimiento especulativo, otorgaba un valor exclusivo a la fe sin las obras, y en definitiva llevaba al “*cuius regio eius religio*”, que acabaría otorgando al estado la labor sustancial.

Del otro aparece San Francisco, con la Compañía y el patrimonio heredado de la reforma católica española que acaba imponiéndose en Trento. El libre arbitrio, que no es independencia sino responsabilidad, y la capacidad racional son dimensiones propias de la naturaleza humana. Por eso la fe, aunque es el regalo esencial de Dios, debe ser enriquecida con las obras que el ser personal realiza. De ahí que los Ejercicios Espirituales puedan considerarse esenciales para la salvación. Y las Monarquías deben someterse al orden moral, “*cuius religio eius regio*”, según lo enseñara la Monarquía Católica desde los tiempos en que su bisabuelo regalara este título a Fernando e Isabel. San Francisco revisa las constituciones ignacianas, reforma la administración interna y en definitiva convierte a la Compañía en el gran ejército para la lucha contra el luteranismo. Es la Contrarreforma.

Pero no nos detengamos en lo que podríamos llamar meras medidas defensivas. No se trata de ir “contra” sino “a favor” de lo que significa la persona humana. De ahí que para San Francisco lo importante sea el conjunto de esas tres dimensiones que estaba empeñado en llevar hasta los extremos el mundo, como Javier ya hiciera. Primero la práctica de los Ejercicios espirituales que permiten a la persona humana descubrirse a sí misma en la relación con Dios. Segundo los Colegios en donde de manera especial se prestará atención a los futuros dirigentes de la sociedad. Y por último la investi-

gación universitaria que sigue siendo una de las dimensiones más importantes de la Compañía.

San Francisco murió en 1572 y fue canonizado un siglo más tarde. Sus cenizas retornaron a España siendo depositadas en la iglesia de los jesuitas de Madrid. Hasta que en mayo de 1931, al iniciarse la persecución religiosa, la iglesia fue destruida y las cenizas aventadas. Es un doloroso recuerdo, del que no tenemos que extraer otras consecuencias que aquellas mismas que el santo Borja nos hubiera recomendado; amar también a los enemigos.

LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ  
*de la Real Academia de la Historia*



SÍMBOLOS  
DEL LINAJE BORJA

FAUSTINO MENÉNDEZ PIDAL  
*de la Real Academia de la Historia*





## SÍMBOLOS DEL LINAJE BORJA

Un gran linaje, como el de los Borja, no es solamente un conjunto de personas que comparten la misma ascendencia genealógica; es mucho más que eso. La idea del linaje nace de la conciencia de poseer un patrimonio común, de derechos, de honra y de prestigio. La aglutinación del parentesco en un linaje se funda en la transmisión de este patrimonio; la simple genealogía, sin más contenido, carece de efectividad, sólo lo logra cuando es el cauce por el que se transmiten bienes y honores.

En el siglo XV, época inicial de los Borja, la presencia de un linaje en la sociedad se manifiesta preferentemente bajo la forma de grupo de poder, integrado por hijos, hermanos, yernos, primos y criados, en el que algunos destacan, aportando especial relevancia. En consecuencia, se desdibujan los enlaces de parentesco: lo colectivo prima sobre lo personal, el grupo sobre el individuo. No ocurre así en tiempos posteriores: desde fines del siglo XVI, el linaje se estructura en torno a una primogenitura y la idea de *linaje* se sustituye, poco a poco, por la idea de *casa*. El *linaje* de Borja dejará paso a la *casa* de Gandía.

Cada linaje tiene sus propios signos o marcas. Que se destinan en principio a los extraños: manifiestan a los demás que el linaje existe y la cuantía de la implantación social que posee. Pero también sirven para mantener la cohesión dentro del linaje, al recordar a los propios componentes que pertenecen a él y que deben ajustarse a determinados modelos para asumir y aceptar esa pertenencia. Una función semejante a la que tuvieron los uniformes, los hábitos y ciertos géneros de vestidos.

El signo o marca más común y frecuentado es el apellido. Como todos saben, el de Borja procede de la población aragonesa de este nombre. Desde esta zona del valle medio del Ebro, por la ruta de Calatayud y Albarracín llegó a las tierras de Valencia un importante contingente de repobladores tras la conquista por Jaime I. Unos tomaron como apellido el lugar del que procedían, como los Borja asentados en Xátiva, los Corella asentados en Cocentaina y los Cascante; otros traían ya un apellido fijo, como los Baldovín, procedentes de Tudela. Entonces, y aún mucho más tarde, no se decía Borja, sino Borya, como se pronuncia hoy en valenciano, y tanto en Valencia como en Aragón, pues la pronunciación gutural de la “i” larga o “j” en el romance castellano no es anterior al siglo XVII.

Pero el apellido no es signo inequívoco de linaje. De la villa de Borja pudieron venir varias personas no necesariamente parientes entre sí. Por otra parte, los conversos solían tomar el apellido de su padrino en el bautismo y los criados de una

gran casa el de sus señores. El escudo de armas es el inequívoco signo del linaje, porque es elegido por los interesados, quienes lo muestran a los demás para que lo aprendan, mientras que el apellido era en general impuesto desde fuera.

¿Cómo nacieron estas armas? Su testimonio más antiguo se halla en el archivo de la Catedral de Valencia, en el sello de placa de Alfonso de Borja que autoriza un documento datado en Roma sin indicación de año. Era ya obispo de Valencia y cardenal, luego el documento hubo de ser expedido después de acceder al cardenalato en 1444 y antes de ser elegido papa en 1455. Ya como papa, con el nombre de Calixto III, se conservan varios ejemplares de sus armas, con colores, absolutamente fidedignos. Pero ¿cuándo comenzaron a usarse estas armas? ¿las adoptó Alfonso de Borja al ser elegido obispo de Valencia en 1429? ¿las utilizaba ya antes él o su familia? De la falta de testimonios no se deduce que no los hubiera. No se puede dar, es claro, una respuesta definitiva; sólo caben algunas reflexiones útiles para valorar hipótesis.

La extendida tendencia a estudiar los emblemas heráldicos lejos de sus creadores y usuarios ha propiciado el olvido de las realidades básicas. ¿Quiénes poseían armerías propias? quienes las usaban; carece de sentido, entonces, suponer una *posesión* sin uso. ¿Y quiénes las usaban? los que tenían objetos o lugares en los que acostumbraban a representar armerías las personas de su mismo ámbito cronológico, geográfico y

social. En el que nos hallamos, el soporte casi único para la representación de emblemas heráldicos era el sello, el sello de placa, cuya difusión social se debió a la generalización del uso del papel, al aumentar rápidamente la cantidad de escritos que era necesario validar con un sello. No poseemos datos específicos sobre los sellos de particulares en el reino de Valencia, pues sólo se han recogido de manera sistemática los sellos de los siglos XIII-XV en Cataluña y Navarra, pero es probable que, igual que en estas regiones, también aquí muchas personas accedieran entonces al uso del sello. Ningún inconveniente habría en suponer que poseían sellos algunos Borja de fines del siglo XIV, que tendrían, como emblema parlante, un *bou* –bóvido macho, indistintamente buey o toro- alusivo a la primera sílaba de su apellido, elección análoga a la que antes hicieron los Boil y, con mayor proximidad fonética, los Bou, una de cuyas ramas se asentaba en Xátiva, como los Borja. La bordura no tiene ningún carácter de diferencia propia de una rama de la familia, como creía un ilustre genealogista del siglo pasado. Se explica por la tendencia –propia del siglo XIV- a complicar y enriquecer con detalles los escudos de armas. Las matas de hierbas (*botja*) o haces de forraje no aportan nada nuevo, confirman o complementan la figura del *bou* del campo del escudo. Todo apunta a que el escudo de armas de los Borja nació en el siglo XIV y en un sello. Muy improbable parece, por el contrario, que proceda del «tiempo de la conquista», como ha escrito un conocido investigador de este linaje.

Hacia el año 1500, cuando se trataba del matrimonio de Lucrecia Borgia con el heredero del ducado de Ferrara, se fraguó interesadamente una leyenda según la cual los Borja descenderían por línea de varón de un bisnieto del rey Ramiro I, Don Pedro de Atarés, que tuvo la honor de Borja en la primera mitad del siglo XII. Los divulgadores de la leyenda desde principios del siglo XVII, que fueron muchos, supusieron que el toro sería el emblema heráldico de ese Don Pedro y que por ello aparece también en el escudo de la ciudad de Borja. Autores, como Fernández de Bethencourt y el Padre Batllori, rechazan la legendaria genealogía, pero admiten que los Borja de Xátiva tomasen sus armas de la ciudad de Borja. Como era de suponer, no es así. Investigadores locales de esta ciudad demostraron en 1994 y 1997 que el toro se añadió al castillo o torre en el siglo XVII, precisamente para proclamar, como gloria de la ciudad, haber sido el origen del ilustre linaje de los pontífices.

Un signo personal, sea onomástico, o sea heráldico, posee dos distintos valores semánticos, reunidos en proporciones variables. Por un lado, diferencia simplemente a la persona de otras, como puede hacerlo, por ejemplo, la combinación alfanumérica del Documento Nacional de Identidad. Por otro, expresa la posición que esa persona ocupa en la sociedad, como ocurría antes al nombrar a alguien con su tratamiento, nombre de pila, su apellido ilustre y su título nobiliario o cargo. En los escudos de armas, la expresión de la personali-

dad social, consecuencia de una mayor unión del emblema con su titular, culmina en el siglo XIV. El escudo aparece entonces rodeado de elementos que *definen* la personalidad social del titular, pues muestra no sólo su linaje, su origen, su llegada a la sociedad desde el pasado sino las dignidades y honores personales que actualmente ha alcanzado.

En el ámbito eclesiástico, los papas timbran sus armas con la tiara y las llaves, atributo de San Pedro. En el ámbito civil, los escudos se timbran con yelmos y coronas y se marcan las relaciones de amistad con los príncipes con las insignias de órdenes y, más tarde, los estudios realizados con los emblemas de los colegios universitarios.

Las nuevas concepciones se advierten claramente en una medalla del Papa Alejandro VI fundida probablemente en 1495 para conmemorar su regreso a Roma tras la derrota del rey de Francia. En el reverso, un ángel coloca una láurea al toro de las armas Borgia y le entrega unos mazos de flores. Y en un friso de la sala de los Santos en los apartamentos Borgia del Vaticano que reproduce otra medalla del mismo Papa entre su emblema heráldico, el toro. El toro sólo, sin escudo, asume la representación. El animal heráldico como símbolo del propio Papa se utilizó también en el ámbito literario, en el poema dedicado *ad Bovem Borgia* por Jerónimo Porcio, obispo de Andria: *Vive diu Bos! Borgia vive! Vivit Alexander Roma beata manet*. Luego comentaremos las coronas que aparecen en el registro superior.

Rodrigo de Borja, el Papa Alejandro VI, era sobrino por línea materna de Calixto III. Disponía sus armas en un escudo partido de Borja y de Oms, según vemos en piedras romanas, en una miniatura del misal de la Natividad de la Biblioteca Vaticana y en una labra anterior, de cuando era sólo cardenal. Los Oms descendían de un linaje del Rosellón, y eran calificados como *vervessores*, de categoría social superior por tanto a la que tenían los Borja. Por esto fue muy estimado un antiguo enlace con dama de esa familia y estas armas permanecieron para siempre en su descendencia.

Hemos de ocuparnos ahora de aquellas coronas que figuran en el friso de los apartamentos Borgia del Vaticano y veremos tantas veces junto a los escudos de personajes de esta familia, ya solas, ya combinadas en cuarteles con unas llamas, como en los azulejos del castillo de Sant'Angelo y en el brocal del pozo del mismo castillo. Los revestimientos cerámicos de paredes y suelos, los azulejos y las baldosas, fueron lugares predilectos para mostrar este nuevo género de emblemas: las divisas o empresas. Un género de emblemas cuya moda comienza en el último cuarto del siglo XIV, cubre todo el XV y se extingue a principios del XVI, después de un asombroso florecimiento que amenazaba con suplantarse al uso de las armerías. Su extinción es más bien un traslado, de lo gráfico a lo literario, porque de la moda de las divisas nace la literatura emblemática, las obras de Alciato, de Saavedra Fajardo, etc. que tan gran éxito alcanzaron en los siglos XVI y XVII.



Los Borgia no podían ser ajenos a la moda de las divisas; vemos la doble corona tanto en los monumentos italianos como en los antiguos restos del palacio de Gandía. De allí proceden estos azulejos que hoy se guardan en el Instituto de Valencia de Don Juan, en Madrid, con las llamas y la doble corona, que consiste en dos coronas unidas por sus bases, de modo que la inferior queda invertida; de los florones de esta surgen hacia abajo largos rayos puntiagudos. Las dobles coronas están o estaban en los ángulos superiores de una piedra de la portada del palacio de Gandía, del tiempo del primer duque, Pedro Luis de Borja, deteriorada probablemente en las revueltas de las germanías del año 1521.

En la larga serie de trabajos de autores españoles que tratan de los Borja hay algunos párrafos dedicados al escudo de armas, párrafos no exentos de errores, como hemos visto, pero la divisa de la doble corona ha sido ignorada por completo. Hubo de ser estudiada, hace ya más de un siglo, por un hispanista —o más bien valencianista- inglés de origen flamenco: Albert van der Put. Propuso una hipótesis muy probable para explicar su adopción por los Borja, aunque no llegó a conocer los monumentos más antiguos en los que aparece esta divisa y por cierto de una manera sumamente interesante, como veremos enseguida.

Recordaremos antes, muy brevemente, algunas empresas o divisas de los reyes de Castilla: los ristes de Juan II y la rama

de granadas de Enrique IV, que siguió vigente en tiempo de Los Reyes Católicos. Muy conocidas son las de estos reyes: el águila de San Juan con el alma SUB UMBRA ALARUM TUARUM PROTEGE NOS, propia de la Reina, y el nudo gordiano con el TANTO MONTA propio de Don Fernando, además de las divisas cruzadas del matrimonio: el yugo y las flechas. Carlos III de Navarra tuvo las divisas del collar de hojas de castaño y el lebrél blanco o *blanc levrier*, además de la *bonne foy* y otras.

La casa real de Aragón nos interesa ahora especialmente, por su proximidad con los Borja. En ella, las empresas o divisas comienzan más temprano, con Juan I, en los últimos años del XIV, y se usaron de manera mucho más abundante. De Alfonso V, por ejemplo, conocemos las divisas de la planta de *mill*, la del *brasero*, la del *siti perillós* y la de los *libros*. Pero, sobre todo, los archivos y registros cuidadosamente conservados en la cancillería real aragonesa nos enseñan cómo eran entendidas y cómo se usaban las divisas.

Algunas se materializaban en joyas de metales preciosos y gemas y se enviaban como prenda de amistad. En 1388, poco después de acceder al trono, Juan I intercambia su divisa del águila con el *cerf volant* de su primo Carlos VI de Francia. El texto de la carta ilustra el sentido de estas donaciones e intercambios: *De la vostra empresa del cerf volant som contents, molt car frare, que per vos nos sia tramesa, car nos la portarém volen-*

*torosament per amor vostra. Certificants vos, molt car frare, que pues a vos plau portar la nostra de la águila, nos la farem fer presentament e la us enviarém, per tal que la portets per amor nostra.* El mismo año ordena hacer un águila de oro que pese una onza, probablemente para entregarla a un hijo de Juan I de Castilla, que se hallaría presente en su coronación. También Carlos III de Navarra, que hizo representar en multitud de monumentos y objetos su divisa de las ramas y hojas de castaño, regalaba castañas de oro.

Todavía en tiempo de los Reyes Católicos seguía viva esta costumbre. Sabemos que Don Fernando regaló a la Reina una granada de oro que tenía engastado un diamante, un rubí y perlas. Y otra granada semejante enviaron los Reyes a su consuegro el Emperador Maximiliano, que la recibió con gran aprecio, pues con ella en la mano aparece representado en varias estampas.

Era inmediata la adaptación de estos joyeles a la forma de collar, estimadísimo adorno entonces de las ricas vestiduras de los caballeros. Carlos III de Navarra daba collares formados con hojas de castaño, su divisa, que aparecen rodeando los escudos de armas reales en Pamplona y Olite y los cuellos de algunos caballeros en sus sepulcros. Las divisas se orientan así hacia dos utilidades distintas: como emblema personal y como emblema de grupo, dado por un primer titular como insignia a los componentes de una *orden*, entendida como fra-

tría o grupo de aliados. De esta manera nace en 1430 la orden del Toisón, cuyo collar lleva el Emperador Maximiliano, que era entonces su soberano, collar formado por las divisas de los duques de Borgoña: el eslabón percutiendo el pedernal o *fusil* o el vellocino de los Argonautas.

Antes, en 1403 o 1405 Fernando “el de Antequera” había fundado la orden ‘de la Jarra y del Grifo’, o ‘de la Jarra y la Estola’, que alcanzó una gran difusión sobre todo en el sur del espacio germánico. Las insignias de la orden, que vemos en el retrato del caballero tirolés Oswald von Wolkenstein, se describen en el cancionero de Stúñiga:

*collar de jarras al cuello  
con un griffó que pendía.*

Pero es otra la divisa usada en la casa real de Aragón la que ahora nos interesa. En enero de 1393, Juan I decide crear la divisa o empresa de la *corona dobla*, que alude, sin duda, a la doble soberanía en Aragón y en Sicilia y debían llevar todos los que antes portasen la del *cinyel*. En una carta dirigida a su hermano, el rey dice: *nos trameten per lo dit noble la forma de la empresa de la corona, e com se deu donar als cavallers daurada e als escuders blanca. Per que plau a nos que la dita empresa port vostre fill e los altres que sien de la nostra empresa del cinyel*. La divisa se llevaba al cuello, pues en otra carta Juan I manifiesta su desagrado porque el conde de Foix su yerno llevaba la insig-

nia en el brazo, so pretexto de no caberle por la cabeza, cuando el propio rey se la había probado antes de enviársela. Martín el Humano continuó usando como divisa la *corona dobla* inventada por su hermano Juan y se la cita como collar: *imprensam de duabus coronis quam dominus rex portat in collo pro divisa*. Debe ser el collar que aparece en un inventario de lo que recibió Martín de Sicilia de su padre en Catania en febrero de 1408: *Item un altre collar daur a corones dobles ab malla daur ab florettes esmaltades a la part de jus*. Y en 1401 se hizo para la reina doña María de Luna, esposa de Martín I, un *collar d'or de la divisa de la corona dobla del sennyor Rey de Sicilia*, porque lo llevaban igualmente las damas, quienes, a su vez, podían darlo a otras, como hicieron la infanta Violante y la reina viuda Yolanda de Bar.

Pero, lamentablemente, no sabemos a ciencia cierta cómo era esta divisa, pues no se conoce ningún testimonio gráfico. Schramm creyó que la corona dobla sería la de plata dorada perteneciente a Martín I que se guarda en el tesoro de la catedral de Barcelona. Aparte de las evidentes reformas de la pieza, es una corona cerrada, con arcos, con la singularidad de llevar dos diademas o aros horizontales sobrepuestos en diferentes planos, de manera parecida a la tiara papal. Pero una divisa, incluso materializada en una joya, es cosa diferente de una insignia de realeza. Parece acertada, en cambio, la hipótesis propuesta por Albert van de Put que la divisa real de la *corona dobla* sea la misma que vemos repetidamente usada por los Borja.

La representación más antigua de las divisas borgianas se halla en esta lápida del *tempietto* del Ponte Molle, cerca de Roma, del año 1458. En el centro, las armas del Papa Calixto III; a los lados, las de sus sobrinos, hijos de su hermana Isabel: el cardenal Rodrigo de Borja, futuro Alejandro VI, y Pedro Luis de Borja, gonfaloniero de la Iglesia. La corona dobla aparece ciñendo el yelmo que timbra las armas de este último y la misma corona, cuartelada con las llamas, en la banderola que sostiene el león de la cimera. Mejor que en fotografía, se aprecian estos detalles en el dibujo que hizo el heraldista suizo Galbreath en los años veinte del pasado siglo. ¿Concuerda esta notable manera de llevar la divisa con aquella forma de collar de la época de Juan I? Si es ésta la divisa de la corona dobla ¿quién pudo dársela a Pedro Luis entre 1424 y 1458, pues en 1410 se había extinguido la descendencia legítima de Pedro IV? Queden estas cuestiones para investigaciones posteriores.

Una enorme bandera, de 12 m de longitud, sembrada de coronas de oro y con las armas papales ondeó en el castillo de Sant'Angelo el día de la coronación de Alejandro VI en 1492. Ambos elementos, armas y divisa, se repiten una y otra vez en las espléndidas decoraciones de los Apartamentos Borgia, donde las trompetas de estos *putti* proclaman al mundo la fama de aquel linaje, cuyos símbolos son el toro y la doble corona.

La divisa pasó a toda la descendencia, a las armerías de los duques de Gandía, del arzobispo de Cosenza Francisco de

---

Borja, de César Borja, etc., etc. Por último, la *corona dobla* parece haber inspirado la construcción del “cuarto de las coronas” en el palacio de Gandía por el Santo Duque en 1544-45. Aquellos afanes mundanos habrían tenido aquí un final moralizante en la leyenda que adorna la referida estancia, tomada de San Pablo:

SIC CVRRITE VT COMPREHENDATIS  
QVIA NON CORONABITVR  
NISI QVI LEGITIME CERTAVERIT

No recibirá la corona sino el que obrare rectamente.

FAUSTINO MENÉNDEZ PIDAL  
*de la Real Academia de la Historia*

LA CANONIZACIÓN  
DE FRANCISCO DE BORJA:  
UNA LECTURA POLÍTICA

CARMEN SANZ AYÁN  
*de la Real Academia de la Historia*





## LA CANONIZACIÓN DE FRANCISCO DE BORJA: UNA LECTURA POLÍTICA

En la magnífica conferencia de Don Luis Suarez, al reconstruir la trayectoria vital de Francisco de Borja, pudimos apreciar algunas de las pruebas de santidad de vida que lo elevaron a los altares.

Mi intervención hoy será mucho más limitada. Tan sólo me ocupare de algunos aspectos de la canonización que atañen al plano temporal; en concreto a las circunstancias políticas que pudieron influir en la duración y consecución de su causa y a la lectura simbólico-política que pudo hacerse de ella.

En una Europa dominada por el absolutismo confesional, se entiende que los monarcas católicos de la época orientaran sus esfuerzos a conseguir que el Papado reconociera oficialmente el más alto grado de piedad en sus súbditos, a través de la canonización de los más santos de ellos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> LA ROMA ESPAÑOLA P. 211-212

A partir de la segunda mitad del siglo XVI Felipe II valoró la importancia de que hubiera españoles en el calendario romano, sobre todo si se tenía en cuenta el relativo estéril periodo medieval en el que apenas se había conseguido canonizar a santos españoles.

Esa escasez podía considerarse un fracaso diplomático de la monarquía y de la iglesia española. Algo que no pasó desapercibido a Felipe II, ni a las órdenes religiosas, ni a los obispos de España, quienes en el contexto de la Contrarreforma hicieron todo lo posible para rectificar ese desequilibrio histórico.

Para promover una causa de canonización con éxito se necesitaba la acción conjunta de muchos agentes distintos. Del arzobispo de la diócesis a la que había pertenecido el fiel canonizable, de los magistrados y nobles de su ciudad, del abad, capítulo o autoridades de las iglesias donde había prestado servicio o pertenecía como miembro de la parroquia, del provincial de su Orden si pertenecía al clero regular, de los rectores y maestros de las instituciones académicas en las que se hubiera formado, del testimonio de fieles particulares social y políticamente destacados, y por supuesto del rey.

Una vez enviados los testimonios a Roma, la diligencia de la embajada del monarca católico en la ciudad pontificia era

muy importante. Era aquella una embajada particular y compleja en la que coexistían intereses políticos y religiosos.

Los embajadores españoles destacados en la Santa Sede tenían el encargo de presentar las cartas postulatorias de su soberano en materias de beatificación y canonización con un ceremonial de entrega acompañado de un cortejo de carrozas, caballeros y cortesanos. Sin embargo en la consideración oficial del Pontificado la intervención del rey era accesoria, no principal como sí lo era la solicitud de la ciudad y del pueblo que se consideraba “*necessarissima*”. Por eso los reyes antes de comprometerse a escribir una de estas cartas sondeaban de modo secreto la buena disposición del papa y del colegio cardenalicio a favor de la causa.

Que desde la segunda mitad del siglo XVI la Monarquía consideraba la cuestión de las canonizaciones como un asunto de importancia política quedaba demostrado en una memoria diplomática de 22 de septiembre de 1591 en la que se incluían, entre los “*negocios que quedan pendientes hoy*” “*favorecer los procesos de los franciscanos Giacomo de la Marca y Nicolás Factor, del dominico Luis Beltrán y del benedictino Juan de Sahagún*”.

Se precisaba en estas instrucciones al embajador entrante que el auditor de la Rota, Francisco Peña, conocía el estado en el que se encontraban las diversas causas y cómo era necesario

tenerlo de referente para estar informado y favorecer el éxito de las mismas.

De lo que se deduce que contar con hombres destacados en el tribunal de la Rota era muy importante para encaminar las causas adecuadamente y con éxito.

El decano de ese tribunal junto con otros dos auditores, normalmente los más ancianos, tenían la competencia de:

- 1) revisar todos los procesos,
- 2) examinar la congruencia jurídica de las pruebas recogidas en materia de vida y milagros del aspirante a santo,
- 3) presentar todas las pruebas a la Congregación de los Ritos para la decisión de los cardenales,
- 4) conceder las cartas remisorias que consentían la apertura de la fase apostólica del proceso,  
y sobre todo
- 5) establecer la prioridad de una causa con respecto a otra.

Se entiende que poder contar con un auditor español tendía a favorecer las causas impulsadas por el rey de España.

Otro papel importante lo tenía el procurador de una causa de canonización: se trataba en general de un sacerdote

español estante en Roma, acostumbrado al entorno papal y que estaba encargado de seguir el curso de la causa en los organismos pontificios pero siempre en estrecho contacto con los promotores.

Un sector en el que resultaba importante trabajar de forma continuada era el mundo editorial de la hagiografía; un género de gran éxito que alimentaba a librerías, tipógrafos, traductores y estampadores de Roma y que generaba producciones encaminadas a mantener viva la imagen del fiel al que se pretendía canonizar sobre todo entre las comunidades nacionales estantes en la Ciudad Eterna.

Como se puede entender, junto a las grandes operaciones de política religiosa y diplomática adquirían un papel notable los lazos informales y las relaciones personales.

Los procesos dejaban atrás en ocasiones décadas de trabajo y la acción de varios embajadores sucesivos. Sin embargo, el momento de la concesión papal decía mucho de las relaciones entre la Santa Sede y una potencia, en nuestro caso, la Monarquía Española.

Los esfuerzos tanto de la monarquía como de la iglesia para que se canonizaran a más santos españoles desde mediados del siglo XVI crecieron de forma ininterrumpida y dieron sus frutos más importantes en el siglo siguiente. En palabras

del especialista francés Pierre Delooz “*el siglo XVI fue el de las canonizaciones españolas*” pues de 26, 15 fueron ibéricas, nueve italianas y sólo dos de otros lugares. Otro tanto ocurrió con los beatos, 22 españoles y 12 italianos<sup>2</sup>.

Estas cifras contrastan con el número total de santos por nacionalidades, proclamados desde el siglo XII hasta los años sesenta del siglo XX, en donde de un total de 365 santos, 118 son italianos, 68 franceses y 39 españoles de los cuales apenas 5 habían sido canonizados antes de 1588.

En el caso de Francisco de Borja la fama de santo se inició prácticamente desde el momento de su muerte como quedó claro en la biografía oficial del jesuita Padre Pedro de Ribadeneyra, pero la voluntad oficial de la Monarquía de obtener el reconocimiento de su santidad de vida se manifestó en el reinado de Felipe III y contó con el apoyo incontestable del valido del rey, el Duque de Lerma, que además pertenecía a su linaje. Felipe III pidió en enero de 1611 la apertura de su causa porque la memoria del jesuita era “muy fresca y viva” en sus reinos y porque Dios lo había propuesto como modelo ejemplar de verdadero “caballero cristiano” y “santo religioso”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> DELOOZ, Pierre: “Towards a sociological study of canonizes sainthood in the Catholic Church” in *Saint and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge University Press, 1983, pp.189-216.

<sup>3</sup> GOTOR, Miguel: “Le canonizzazioni del santi spagnoli nella Roma Barroca” en p. 632 la cita en AGS, Estado, leg. 1863 doc. n.n. Filippo a Paolo V, 11 genaino de 1611.

Lerma comunicó a principios del siglo XVII al general de los jesuitas su deseo de construir en Madrid una iglesia y casa profesa para colocar el cuerpo de Francisco de Borja que en esos momentos se hallaba en Roma donde había fallecido, para que tuviese la “debida veneración”<sup>4</sup>. El 20 de abril de 1617 el duque de Lerma conocía la carta de respuesta del General de la Compañía de Jesús Mucio Vitelleschi. En ella se lamentaba de la pérdida de una parte de los restos pero añadía que la construcción de la iglesia “*daría cumplido reconocimiento a la santidad del padre Francisco de Borja*” prometiendo enviar todo lo que se había hallado en el sepulcro.

La ubicación final de la iglesia, tras un pequeño periodo de transición temporal, se estableció en la Plaza de los Herradores.

La entrada del cortejo de los restos en Madrid fue todo un acontecimiento<sup>5</sup>. El P. Gonzalo de Albornoz tomaba posesión del cargo de prepósito de la Casa el 1 de septiembre de 1624 y lo primero que hizo fue dar un largo informe sobre el estado de los restos mortales de S. Francisco de Borja<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Todo el proceso fundacional se encuentra en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Toletanae*, Libro de fundaciones nº 44, p. 9.

<sup>5</sup> Se especifica que en la capilla donde reposan los restos de San Francisco de Borja no podían enterrarse nada más que familiares (AHN, *Clero*; Jesuitas, leg. 21, exp. 1.). Esta Capilla fue ricamente adornada con objetos de todo tipo traídos de diferentes palacios.

<sup>6</sup> CRETINEAU-JOLI: *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1853, pp. 231-232.



En su caso, como en el de sus predecesores jesuitas, San Ignacio y San Francisco Javier o el de Teresa de Ávila, la santidad de sus vidas fue mucho más fácil de demostrar que en el caso de los santos medievales, dada la enorme cantidad de testimonios de sus contemporáneos. Famosos en vida y escritores prolíficos, estos santos del siglo XVI facilitaron la tarea a sus posteriores defensores.

El triunfo de los santos españoles obtuvo un éxito sin precedentes en 1622 durante el pontificado de Gregorio XV (decimoquinto) formado con los jesuitas y que sentía un gran afecto hacia ellos, mientras ejercía de auditor en la Rota otro español, Alfonso Manzanedo de Quiñones.

La férrea creencia personal del pontífice en el poder de intercesión de los santos y el deseo de ofrecer modelos de virtud católica frente a las hostilidades cada vez mayores de los protestantes propiciaron que Santa Teresa de Ávila, San Ignacio de Loyola, San Isidro Labrador y San Francisco Javier junto con el italiano San Felipe Neri fueran elevados a los altares en los consistorios de enero y febrero de 1622.

La delicada salud del Papa no permitió que pudiera emitir las bulas de canonización de los Jesuitas y hubo de hacerlo su sucesor Urbano VIII, el mismo que el 24 de noviembre de 1624 establecía el culto del Beato Francisco de Borja que a su llegada a la silla de Pedro el nuevo Papa encontró prácticamente tramitado<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> AHN OSUNA, C. 538. D. 4 Breve de Urbano VII estableciendo el culto del Beato San Francisco de Borja. Roma 24 de noviembre de 1624.

El Cardenal Gaspar de Borja (1580-1645) nieto del beato, pudo festejar durante su embajada en Roma la beatificación de su abuelo y no cabe duda que impulsó el proceso, aunque su relación con el papa entrante, fuera del todo nefasta en años posteriores.

Muchos empeños se habían movilizado para lograr esta beatificación. No sólo los del reino de origen, Aragón sino también los de Valencia, los del propio linaje y los del rey.

También los fieles de la congregación mariana, operativa al menos desde la traslación de los restos de Francisco de Borja a Madrid, hicieron notables esfuerzos<sup>8</sup>.

La medalla Borja con la virgen en el centro es posible que perteneciera a uno de los miembros de esa congregación, pues como sabemos los jesuitas tuvieron entre sus principales objetivos la propagación del culto a la virgen.

En ella aparecen los escudos de Castilla y León a los lados y el de los Borja a los pies. En su inscripción se hace alusión al beato Borja y a su causa. Según la tradición de la familia Escrigas – que hoy en día posee la medalla- era el instrumento

---

<sup>8</sup> Una vez establecida la fundación de un colegio o Casa, el ejercicio de sus ministerios incluía fundar congregaciones marianas. LLORCA, B. J. I.: “Los escritos jesuitas españoles y la Inmaculada Concepción en el primer periodo de la compañía de Jesús”. *Estudios Marianos* nº 16 (1955) pp. 233-244.

del que los fieles se servían para identificarse a la hora de pedir limosnas para obtener ayuda material con la que mantener viva la causa del Santo en Roma.

Las canonizaciones y beatificaciones de los años 1622-1624 fueron por voluntad de la Monarquía una fiesta española en todos sus territorios.

Los festejos por el beato Borja en Madrid los promovió la Compañía de Jesús y fueron secundados por la Monarquía y la nobleza. Duraron tres días y junto a las procesiones y actos de piedad no faltaron las arquitecturas efímeras y los fuegos artificiales historiados propios del ceremonial simbólico barroco.

La noche del 1 de octubre de 1624 “prosiguieron los fuegos, levantose un castillo en medio del tablado con sus torreonnes y banderas con mucha abundancia de ruedas, bombas y morteretes (..)”. También fue así en la corte pontificia.

La llegada a Roma del embajador extraordinario del rey católico, el Conde de Monterrey, para asistir a las ceremonias de canonización de 1622, se transformó en un significativo momento diplomático y en una singular manifestación de la “grandeza” española.

---

<sup>9</sup> RAH 9/739. Elogio del Sr. Padre Francisco de Borja... con relación a las singulares fiestas con que la Compañía de Jesús y los señores de esta corte celebraron su gloriosísima beatificación. Madrid. Juan Delgado, 1625. Fol. 6.

---

Un séquito de ochenta carrozas, que albergaba a más de 200 caballeros, la flor y nata de la nobleza ibérica, atravesó la ciudad a lo largo de la vía del Corso, a los dos lados con gente aplaudiendo ”*con las ventanas tan llenas que parecía haberse juntado toda Roma*”<sup>10</sup>.

Sin embargo el nuevo pontífice pro francés Urbano VIII, en los sucesivos años tras la beatificación de Francisco de Borja, inició una profunda reforma de las reglas del proceso de canonización, lo que redujo el papel del auditor de la Rota y afirmó la autoridad pontificia de la Inquisición romana, aplicando el control preventivo de todas las fases de construcción de una propuesta hagiográfica desde el comienzo del culto hasta el reconocimiento final<sup>11</sup>.

Tras los logros de 1622 se inició un periodo de crisis para la causas de los fieles hispanos en trance de beatificación o canonización, en primer lugar por las modificaciones en los procedimientos pontificios que acabo de describir y en segundo lugar por la marcha de los acontecimientos internacionales que alimentaron los celos del Papado e hicieron que la

---

<sup>10</sup> *Relación de la embajada del conde de Monterrey a Roma cuando fue representando a Felipe IV a la canonización de Santa Teresa de Jesús y otros santos*. 1622 BN VC/1014/84.

<sup>11</sup> GOTOR, Miguel: “La reforma dei processi di canonizzazione delle carte del S. Uffizio (1588-1642)” in *Atti del convegno dell’Accademia nazionale dei Lincei “L’inquisizione e gli storici: un cantiere aperto”* Roma, 2000, pp. 279-288.

Monarquía se hallara enfrentada con prácticamente todas las potencias europeas y en concreto con Francia, a partir de 1635.

La ralentización de la causa de Francisco de Borja durante un largo periodo se aprecia en una carta que el capellán jesuita Alonso Yáñez, destacado en Roma como procurador para los asuntos de la canonización, envió a Francisco Diego Borja Centelles, VIII duque de Gandía y conde de Oliva en la primavera de 1652 y que se encuentra en la actualidad en la Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional<sup>12</sup>.

La carta es muy interesante pues describe como la causa tenía varios procesos abiertos, el promovido desde Aragón, y los de Castilla por las fundaciones jesuitas de Toledo y Madrid. Era preciso que cuando la Compañía celebrase Congregación se insistiese en el apoyo público al proceso.

Describe como el Papa actual, Inocencio X, más afín a la Monarquía católica que Urbano VIII pero celoso de dar una apariencia de neutralidad, “va despacio” en las causas de las canonizaciones, y cómo es preciso que quede implicada la Corona y el resto del linaje “todos los nietos” para poder impulsarla.

---

<sup>12</sup> AHN OSUNA CT, 18. D. 87. Carta del padre Alonso Yáñez, jesuita a Francisco Diego Borja Centelles, VIII duque de Gandía y conde de Oliva, sobre canonización del antiguo General de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja.

---

La causa de Francisco de Borja permaneció en esta situación de aletargamiento durante toda la década de los 50 hasta la firma de la Paz de los Pirineos en 1659.

Un año antes pero ya a punto de firmar el armisticio con Francia, en 1658, el rey Felipe IV ofreció a través del Nuncio en Madrid Carlo Bonelli, la fundación de una obra Pía en Roma dotada con una pensión anual de 20.000 ducados. Optaba de este modo por mantener y cultivar las buenas relaciones con el nuevo Papa Alejandro VII dentro de la más pura tradición hispana. Mientras, Francia, desde una actitud juzgada como arrogante, trató de demostrar permanentemente el lugar que había pasado a ocupar como primera potencia europea. Una postura que a veces disgustó al papado. La primera asignación de la obra Pía de Felipe IV llegó en febrero de 1660 y se mantuvo hasta 1683.

En 1661 Pascual de Aragón llegó a Roma para ejercer de embajador residente del rey Católico. Pascual y su hermano Pedro Antonio de Aragón que ejercerá este mismo puesto en Roma a partir de 1664, pertenecían a la familia de los Cardona, Aragón y Fernández de Córdoba. Eran Grandes de España de primera clase y descendientes de sangre real por línea directa en sus dos ramas de duques de Segorbe y Villahermosa.

Pascual de Aragón mantuvo una actividad intensa en muchos aspectos de su embajada en Roma que ahora no puedo

describir por razones de tiempo pero por lo que respecta a la canonización de Francisco de Borja, en agosto de 1664, cuando estaba a punto de finalizar su embajada informó a Felipe IV que había entregado al Papa una petición para que en la iglesia Catedral de Valencia se hiciera capilla al beato Borja.

El papa, al ver el memorial del rey puso dificultad por no estar todavía canonizado. Entonces Felipe IV lo volvió a solicitar *“por estar su cuerpo en esa corte, ser el santo natural de Valencia y él y sus nietos poseer tan considerable estado”*, en alusión a los descendientes Duques de Gandía emparentados con los Aragón.

También las buenas relaciones del general de la Compañía de Jesús, Giovanni Paolo Oliva (elegido en 1661), con el nuevo embajador en la Santa Sede, el hermano de Pascual, Pedro Antonio de Aragón, facilitaron la proyección y la visibilidad de la imagen del beato Borja en la Roma de Alejandro VII.

Por ejemplo ambos impulsaron el 14 de octubre de 1664, una celebración en su honor en la iglesia de la Santa Cruz de Gerusalemme, en Roma. Al tiempo que Pedro Antonio de Aragón y su esposa Ana Fernández de Córdoba asistían a esta fiesta, el nuevo virrey de Nápoles, Pascual de Aragón, visitó la iglesia del Gesù Nuovo durante la misma festividad.

Todo parece indicar que en los últimos años del reinado de Felipe IV, tras la paz de los Pirineos, la causa, aún con dificultades, había comenzado a revitalizarse y en ese proceso los destinos diplomáticos de Pascual y Pedro Antonio de Aragón parecen tener bastante responsabilidad.

A la muerte del Papa Alejandro VII en 1667, la viuda de Felipe IV, la reina Mariana de Austria siguió el procedimiento habitual y escribió a los jefes de la facción española de cardenales. La Monarquía Católica apoyó la elección de Clemente IX Rospigliosi (1667-1669) antiguo nuncio en España que había pasado nueve años en Madrid y que era proclive a las posiciones españolas. La correspondencia de la reina Mariana en esos momentos pone de manifiesto un sólido conocimiento de la política pontificia, algo de lo que en último extremo debía ser en parte responsable su entonces valido el Jesuita Padre Nithard y también Pascual de Aragón que ahora formaba parte de la Junta de Gobierno que estableció Felipe IV antes de morir.

Tras la caída de Nithard (1669) y la temprana muerte de Clemente IX el papel de la reina madre siguió la misma línea. La facción española tuvo un papel activo, si bien se pretendía discreto, en la elección de Clemente X Altieri (1670-1676).

No podemos olvidar que el exilio dorado de Nithard tras su valimiento fue Roma con el título de embajador extraordina-



rio y que los lazos de la reina con su antiguo confesor, que obtuvo el capelo cardenalicio en 1672, no habían quedado rotos.

Fue en 1671 cuando finalmente el papa Clemente X canonizó a 5 nuevos santos de los cuales cuatro eran españoles, Francisco de Borja<sup>13</sup>, Santa Rosa de Lima, San Luis Beltrán y el Santo Rey Fernando. Si a estas canonizaciones sumamos la de Pedro de Alcántara de 1664, tenemos como resultado cinco españoles canonizados y uno beatificado en un muy corto periodo. Una situación similar no se vivía desde 1622.

La celebración de canonización de los santos tenía lugar en la Basílica de San Pedro en Roma. En su interior reconstruían un escenario heroico que seguía un estilo clásico, aunque cristianizado, que quedaba reflejado en la solemnidad de los actos litúrgicos y en la arquitectura efímera levantada para la ocasión en el interior de la basílica<sup>14</sup>.

Como vimos en el caso de la beatificación de Francisco de Borja el eco de la canonización fue recogido en todos los términos de la Monarquía. Pero circunscribiéndome ahora al

---

<sup>13</sup> Como San Cayetano, también Francisco de Borja estuvo relacionado en vida con San Pedro de Alcántara, lo cual facilitó aún más encontrar agentes que promocionaran su causa tras la reciente canonización del Santo Alcantarino.

<sup>14</sup> TRONZO, W. (Ed.): *Theaters for the Canonization of saints, in St. Peter's in the Vatican*. New York, 2005, pp. 244-269.

escenario principal, el romano, cuando el santo era español, al igual que la procesión española de la Pascua, o la fiesta de la China, el acontecimiento daba a la Monarquía y a los súbditos del rey católico que allí residían, la oportunidad de hacerse ver.

Si los santos eran además jesuitas, tras la canonización en San Pedro la fiesta se trasladaba a la iglesia del Gesú en Roma, que Francisco de Borja erigió, y se prolongaban por varios días.

Así ocurrió con la canonización de San Francisco de Borja en 1671. El contenido entonces se internacionalizaba, quedando mucho más difuminado el mensaje del “santo nacional” en beneficio del “santo para la Cristiandad” pues sobre todo era una fiesta para la Compañía.

Los festejos por el Santo Borja dentro y fuera del Gesú incluyeron una visita del propio Pontífice y de Cristina de Suecia tal y como nos cuenta una de las relaciones del acontecimiento que se encuentra en la Biblioteca de esta real Academia<sup>15</sup>. Especialmente lúcida resultó la representación de todos los colegios jesuitas: ... *el de los griegos, a éstos el de los ingleses y a todos ellos el gravísimo de Germania.*

---

<sup>15</sup> Relación compendiosa de la solemnidad con que se ha celebrado en la Corte romana la canonización del Bienaventurado San Francisco de Borja, General tercero de la Compañía de Jesús. RAH 9/3617 (14).

---

La magnificencia de los festejos en el interior del Gesú quedaba descrita en las relaciones: *La mayor parte de su adorno fueron damascos carmesíes estrenados para la ocasión, guarnecidos de alto abaxo con anchos pasamanes de oro, flecos de lo mismo y un friso con tela de oro bordado de terciopelo. Y la vida del Santo pintada sobre tela de oro de excelente mano, de un primoroso maestro. Ésta corría por sobre las capillas: de sus arcos estaban pendientes preciosos cartelones de oro claro oscuro.*

Las canonizaciones de 1671 llegaron, a diferencia de las de 1622, en un momento político delicado para la Monarquía española: la minoría de Carlos II y la Regencia de Mariana de Austria.

La carga simbólica de los santos elevados a los altares ofrecía muchas posibles lecturas. En clave exterior el Pontificado reconocía el valor perpetuo de la catolicidad de la Monarquía española, su labor en América al elevar a los altares a santa Rosa de Lima, y la independencia de criterio de la Santa Sede frente a las presiones de Francia, ahora potencia continental dominante como había dejado claro en la reciente Guerra de Devolución.

La canonización del rey Fernando III además saldaba una deuda histórica de la Santa Sede con la Monarquía española que hasta entonces no tenía a ningún miembro de su dinastía en los altares.

En clave interior, san Fernando proporcionaba a Carlos II un modelo de vida y un padre simbólico que cuando fue rey niño también tuvo una madre entregada que supo defender los intereses de su hijo; un espejo de vida en el que la propia Mariana de Austria quería reflejarse, como he tratado en otro lugar. La vida del Santo Rey Fernando ofrecía un poderoso contramodelo que servía para acallar las críticas contra la Reina Madre y su primer valido caído, tras las presiones ejercidas por Don Juan José de Austria y los grupos que lo amparaban.

En ese mismo contexto temporal, la canonización de San Francisco de Borja también ofrecía muchas posibles lecturas. Entre ellas santificaba los valores de la alta nobleza en un momento en el que se habían dejado oír voces críticas<sup>16</sup> dirigidas contra los Grandes a los que se les acusaba de desunión, falta de responsabilidad, y defensa de sus ambiciones particulares, tras la primera crisis política grave del reinado de Carlos II.

En contraposición a estos comportamientos Francisco de Borja era el modelo a seguir para la Grandeza según la concepción de la Monarquía. Un modelo de comportamiento político y moral necesario en tiempos difíciles con un rey que toda-

---

<sup>16</sup> CARRASCO MARTÍNEZ “LOS GRANDES, EL PODER Y LA CULTURA POLÍTICA” P. 88 “carta de una carta escrita por Don Toribio el Asturiano el 13 de marzo de 1669 a un amigo fuera de la Corte de lo que en ella discurren los cortesanos políticos de Madrid. BRM A. CAJA V23/28 Fol. 4. R.

vía no ha alcanzado la mayoría de edad. Un grande al servicio del rey, sin afanes egoístas o personales. Un grande, en definitiva, virtuoso como Annibale Adami, uno de sus biógrafos lo describía en 1672:

*“Grande entre los santos, santo entre los grandes, grande en el gobierno de la religión, grande en los méritos mientras estuvo vivo, grande en los milagros después de muerto, grande al comenzar la vida bajo los auspicios de la piedad, grande al terminarla al servicio de la fe católica”.*

CARMEN SANZ AYÁN  
*de la Real Academia de la Historia*

LOS JESUITAS  
Y LA INFLUENCIA  
DE SAN FRANCISCO  
DE BORJA

ÁLVARO POMBO  
*de la Real Academia Española*



## LOS JESUITAS Y LA INFLUENCIA DE SAN FRANCISCO DE BORJA

Sras. y Sres. académicos de la Real Academia de la Historia- Sras. y Sres. de la Fundación Cultural de la Nobleza Española. Sras. y Sres.

Hace un mes largo que Carmen Iglesias me hizo el honor de incluirme en su programa de conferencias en torno al quinto centenario de D. Francisco de Borja, y desde entonces he venido examinando la vida del santo y leyendo en parte uno de sus textos: el diario espiritual de 1564-1570 y algunos textos del fundador de la Compañía de Jesús, el Padre Ignacio de Loyola; y he leído acerca de la Compañía tanto en su historia antigua, la fundación, como en su historia actual. Tengo que advertir desde un principio, aunque sea perfectamente obvio, que ni lo he leído todo y ni siquiera la tercera parte, ni vengo aquí en representación de la Compañía de Jesús, y que hablaré sólo a título personal. Media hora no da para mucho, así que Uds. señoras y señores, disculparán que me limite a ser enunciativo pero no demostrativo en mis declaraciones de hoy.



Comenzaré por una declaración personal: durante todo este mes de lecturas relacionadas con la Compañía de Jesús y San Francisco de Borja, y de manera eminente el pasado miércoles 3, mientras escuchaba las intervenciones de Don Faustino Menéndez Pidal y Doña Carmen Sanz, me he sentido perplejo, involuntariamente atrabiliario, con la sensación de que lo que oía de Francisco de Borja y lo que yo sabía de este venerable tercer padre general de la Compañía de Jesús, parecían no tener nada que ver entre sí. Las dos conferencias del pasado miércoles me estaban pareciendo, por cierto, magníficas, cada una en su género. Y cuanto mejores me parecían menos aparecía el parecido de este jesuita y de los jesuitas. Entiéndase que esto no es una crítica a la competencia histórica de los conferenciantes que me precedieron, ni a su competencia narrativa. Entiéndase que esto sólo obedece a la superposición en mi conciencia de dos perspectivas de difícil ensamblaje: la histórico-político-genealógica, y la perspectiva de la experiencia religiosa de este padre general y de la Compañía por él fundada junto con San Ignacio. Pero la dificultad de este ensamblaje no es, ciertamente, sólo subjetiva, no es que me resulte a mí difícil ensamblar los dos lados, el heráldico político con el espiritual. No proceden de que yo sea delicado o sensible, yo no soy delicado ni sensible. Proceden de la objetiva estructura espiritual de la Compañía de Jesús misma, dedicada, según reza su empresa: *Ad Maiorem Dei Gloriam*.

Tenemos, por una parte, la “empresa” de la Compañía de Jesús, AMDG, y tenemos por otra parte nuestras propias vidas

aquí presentes, ahora, a las siete de la tarde de este miércoles. Tenemos nuestros proyectos y nuestra debilitada vida en común. No podemos rellenarla con ningún concepto o ninguna emoción equivalente a la emoción que inspiraba la palabra *Dios* en los hombres del siglo XVI y XVII. Incluso la idea de la “muerte de Dios” nos viene grande porque vivimos en un flujo continuo de acontecimientos más o menos insignificantes, que llamamos nuestra vida. Lo que parece más característico sin embargo de nuestra época, y conviene que lo tengamos en mente esta tarde, porque vamos a hablar de una época y de unos hombres muy desmesurados y excesivos, como fueron los miembros de la Compañía de Jesús, conviene que tengamos presente, como dice Tillich, que todos buscamos hoy una “preocupación última” que configure nuestra vida y le dé un sentido. Esto quiere decir que, en nuestra insignificancia cotidiana, como subraya Karen Armstrong en su obra *En defensa de Dios*: “hombres y mujeres se sienten continuamente impulsados a explorar niveles de la verdad que van más allá de la experiencia normal, este imperativo ha inspirado tanto la búsqueda científica como la religiosa”. Puesto que el lema de la Compañía incluye la Gloria de Dios, yo he empezado por decir que para nosotros ni la idea de Dios, ni la de Gloria, representan exactamente lo mismo que representaba para los jesuitas de aquella época.

Quiero en este momento hacer referencia velocísima al prólogo de Ortega y Gasset al “AMDG” de Ramón Pérez de Ayala, ahí tenemos otra versión de la Gloria y de Dios,

emponzoñada por la incompetencia histórica del siglo XIX español y también por la insuficiente información teológico-histórica de Ortega en 1916, cito a gran velocidad para pasar al gran tema hegeliano de la dialéctica de la obediencia y de la libertad en las grandes conciencias: “San Ignacio, santo administrativo y organizador ha dorado a sus hijos espirituales con el arte maravilloso de utilizar sus criaturas para la mayor gloria de Dios, y como las mejores no se resignan fácilmente al papel de instrumentos, se las utiliza inutilizándolas”. Debe recordarse que, en 1916, la importancia que Ortega da al libro de Pérez de Ayala se debe a esto: “Este libro trasciende de la literatura y significa un documento valiosísimo para el tema de la reforma pedagógica española. Léanlo quienes propuestos a nuestro gobierno son responsables del porvenir nacional. Léanlo los padres antes de elegir educación para sus hijos”. Ortega piensa que el gran defecto de aquellos jesuitas españoles no consistía “en el maquiavelismo, la codicia o la soberbia, sino lisa y llanamente en la ignorancia”. Y concluye su texto diciendo: “la supresión de los colegios jesuíticos sería deseable por la incapacidad intelectual de los Reverendos Padres”. Otra de las afirmaciones de Ortega en ese prólogo es que los educados por los padres jesuitas no volverán a reír nunca del todo. “La risa es la expresión de un alma saludable y elástica, unificada y con sus funciones íntegras”, para que un alma fina pueda permitirse el lujo de reír –dice- necesita creer que hay una ciencia que merece ese nombre, que hay una moralidad que no es una ridiculez y que el arte existe. Pero, según

Ortega, los jesuitas llevan a burlarse de los clásicos, de Demócrito, de Platón, Descartes o Darwin, llamarán moral a una serie de ejercicios estériles y no hablarán de arte nunca.

Esta no fue, ciertamente, mi experiencia estudiando en el colegio de San José de Valladolid. Allí, con la ayuda de José María Cagigal vivimos animados el humanismo deportivo, leí a Hölderlin y Rilke y descubrí a José María Valverde. Y ahí aprendí a distinguir la ética de lo que suele llamarse moral y costumbres cristianas.

Pero yo deseo hacer ver ante ustedes, ilustres miembros de la Real Academia de la Historia, ilustres miembros de la nobleza, ilustres personas que han venido a escucharme, deseo hacerles ver que hay una trágica dialéctica en los tres votos de los jesuitas: pobreza, castidad y obediencia. Voy a centrarme sólo en el último de ellos, la obediencia.

De los tres votos monásticos clásicos, pobreza, castidad y obediencia, parece que la obediencia, con su añadido de obediencia expresa al Papa, es el voto jesuítico por excelencia. Y es el voto que más nos cuesta comprender en nuestros días después del uso del concepto de “obediencia debida” por los súbditos de todas las tiranías. Los textos de San Ignacio son claros e incisivos, leeré algunos bien conocidos de todos ustedes: “Obediencia: la cual todos se dispongan mucho a observar y a señalarse en ella; no solamente en las cosas de obligación, pero

aún en las otras, aunque no se viese sino la señal de la voluntad del Superior sin expreso mandamiento, teniendo ante los ojos a Dios, nuestro Creador y Señor, por quien se hace la tal obediencia y procurando de proceder con espíritu de amor y no turbados de temor (...) la obediencia se hace cuanto a la ejecución cuando la cosa mandada se cumple, cuanto a la voluntad, cuando el que obedece quiere lo mesmo que el que manda, cuanto al entendimiento, cuando siente lo mesmo que él, pareciéndole bien lo que se le manda. Y es imperfecta la obediencia en la qual, sin la ejecución, no hay esta conformidad de querer y sentir entre el que manda y obedece”. Adviértase la precisión con que el jesuita que lee estas recomendaciones debe situar su vida activa. Y adviértase la astucia con que advierte: “ principalmente se mantenga la benevolencia de la Sede Apostólica a quien ha de servir a la Compañía y después a los príncipes temporales y personas grandes y de valor necesarios para que se abran o cierre: Así mismo, cuando se sintiese mala voluntad en algunos, en especial personas de cuenta, debe hacerse oración por ellos y usar los medios convenientes para que se reduzcan a amistad o al menos no sean contrarios, porque así sea Dios nuestro Señor más servido”. Leamos otro texto citado por el admirable escritor español Javier Reverte, de su libro “Dios, el Diablo y la aventura”, que cuenta la historia del padre jesuita Padre Páez. Aparece también el padre jesuita portugués Joao Nunes Barreto, quien solicita a Ignacio sus consejos para enfrentarse a los peligros en Etiopía: “Por el amor a vuestro Señor, vuestra paternidad ten-

drá a bien hacerme llegar algunas normas que yo guardaré toda mi vida para mi consuelo y para hacer huir al demonio diciendo: yo no sé nada sino que obedezco”. Otro texto de Karl Rahner que cita Reverte, dice: “Unir el servicio obediente a la distancia crítica hacia la autoridad de la Iglesia: he aquí una tarea a realizar en la Historia. Es la regla siempre nueva, jamás adquirida de una vez por todas, pero capaz de superarlo todo”.

Antes de reflexionar brevemente sobre la dialéctica de la excesividad que la doctrina de la obediencia plantea y que es la dialéctica de la aniquilación del yo frente a Dios para alcanzar la paz de Dios de Miguel de Molinos, quiero, para tranquilizar las conciencias de Uds. y que se vayan a casa con algo y no sólo con el recuerdo de mis tumultuosos no-pensamientos, voy a citar una vez más a Javier Reverte: “La Compañía nació en una extraña ambigüedad, su voto de obediencia al Papa tenía un carácter acusadamente retrógrado, y desde esa actitud formaron el cuerpo más reaccionario de la Iglesia de su época siendo los principales arietes de la Contrarreforma, pero su impulso pedagógico, su pasión por el estudio y la enseñanza, su espíritu renacentista en definitiva, les convertía en el núcleo más progresista puertas adentro de la Iglesia. Su forma de evangelizar era, demás, muy peculiar, convertir por la persuasión y no por la fuerza”.

Voy a repetir una vez más el texto de Rahner que he citado: “Unir el servicio obediente a la distancia crítica hacia la

autoridad de la Iglesia. He aquí una tarea a realizar en la historia. Es la regla siempre nueva, jamás adquirida de una vez por todas, pero capaz de superarlo todo”.

Deseo aprovechar este momento, este quinto centenario del nacimiento del tercer Padre general de la Compañía, para elogiar a esa Compañía de Jesús que brevemente hemos entrevistado en los textos de Javier Reverte y que yo mismo he reconocido tantas veces en hombres como el Padre Díez Alegría o en los jesuitas del Salvador o en Jon Sobrino. Dicen que al padre Arrupe le hacía gracia un chiste malicioso que se contaba en su época sobre él: *un vasco fundó la compañía de Jesús y otro se está encargando de destruirla*. He tomado este texto del libro “La Rebelión de los Teólogos”, de Pedro Miguel Lamet, que comenta una frase de Jon Sobrino acerca de Arrupe: había ayudado Arrupe, dice, a la Compañía a ser un poco más de Jesús. El asunto es que una orden religiosa que se forma en gran parte en torno al voto especial de obediencia al Papa, corre el peligro de desnaturalizar el sentido profundo, espiritual, religioso, de obediencia, que incluye un componente crítico. Esto es lo que expresa Karl Rahner en la cita que he citado dos veces. Como hombre religioso que soy, aunque sin Iglesia, me sorprendió mucho, cuando llegué a España allá por los ochenta, lo que parecían ser disputas de frailes. En mis novelas he ido tomando partido por la teología de la Liberación. Escuchando a Carmen Sanz el otro día, al hablar de la canonización política de san Francisco de Borja, me he

sentido malamente escandalizado. La religión no es un asunto teórico abstracto, ni político. El Buda, por ejemplo, nunca quiso hacer formulaciones doctrinales abstractas divorciadas de la acción, en esto nuestros jesuitas de hace quinientos años se parecen bastante. El comentario de esa fascinante teóloga, ex monja, llamada Karen Armstrong es: “En realidad, aceptar un dogma por la autoridad de algún otro, es algo que él califica de torpe o inútil, no puede llevar a la iluminación porque equivale a una abdicación de la responsabilidad individual. La fe implica confianza en que el nirvana existe y la determinación de realizarlo por todos los medios prácticos que están al alcance de cada uno”.

Para que puedan ustedes, señores académicos de la historia y nobles personas, irse a dormir en paz en sus palacios, les voy a leer un texto: Yan Hui, discípulo con más talento de Confucio, 551-479, expresó con las siguientes hermosas palabras la batalla interminable por lograr el Ren (mal traducido por *benevolencia*) con un profundo suspiro: “Cuanto más aguzo la mirada hacia ello, más alto de eleva, cuanto más profundo horado más duro se vuelve, lo veo delante pero de repente está detrás. Paso a paso, el Señor, hábilmente, me atrae hacia ello. Me ha hecho más abierto con la cultura y me ha disciplinado con el ritual (Li), aunque quisiera detenerme no podría. Así, cuando siento que he agotado todo recurso, algo parece elevarse en suspenso sobre mí, nítido y claro. Sin embargo, aunque desee perseguirlo, no puedo encontrar nin-



guna manera de alcanzarlo”. ¿No tenemos en la obediencia crítica de los modernos jesuitas, en la voluntad de atenerse a la obediencia y ser a la vez críticos con ella, algo parecido a lo que estamos describiendo aquí? Esa orden de obrar para la gloria de Dios, no es el Dios monoteísta, es algo inmanente trascendente que “brota desde el interior pero se experimenta también como presencia exterior, algo en suspenso sobre mí, nítido y claro”.

ÁLVARO POMBO  
*de la Real Academia Española*

SAN FRANCISCO  
DE BORJA  
Y LA  
COMPAÑÍA DE JESÚS

MIGUEL NAVARRO SORNÍ

*Catedrático de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología  
“San Vicente Ferrer” de Valencia*



## SAN FRANCISCO DE BORJA Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Cuando se me propuso hablar de san Francisco de Borja y la Compañía de Jesús pensé que, mejor que hacer un elenco o explicación de toda la actividad desplegada por el santo en el interior de la Compañía (que es muy interesante y algo diremos, pero que no deja de ser un tema sobre el que cualquiera de ustedes puede fácilmente informarse acudiendo a alguna de las muchas biografías del santo), en lugar de esto, que me parece muy trillado, sería mejor y más atrayente hablarles de dos puntos que considero interesantes: primero de la novedad que supone como orden religiosa la Compañía de Jesús, en la que San Francisco profesó (novedad que fue uno de los motivos que le atrajo a profesar en ella); y después esclarecer, en la medida de lo posible, por qué Borja, entre las muchas órdenes religiosas que había en su tiempo, escogió precisamente la Compañía para vivir en ella su consagración a Dios.

### *La Compañía de Jesús y su originalidad, en la perspectiva de san Francisco de Borja*

A lo largo del siglo XVI, y mucho antes de que en 1544 se ponga en marcha el concilio de Trento, asistimos a una

nueva floración de la vida religiosa en el seno de la Iglesia Católica. Floración caracterizada no sólo por la reforma y renovación de las antiguas órdenes, sino sobre todo por la aparición de nuevos institutos religiosos peculiares, en cuanto que no pretendían ser órdenes religiosas al estilo tradicional, sino simples agrupaciones de clérigos viviendo en común bajo la observancia de una regla eminentemente práctica, por lo que sus miembros se llamarían “clérigos regulares”. La novedad radica en que estos clérigos no viven en conventos ni monasterios, sino en casas; no visten un hábito especial, sino la sotana propia del clero secular; desempeñan funciones pastorales (privilegiando el ejercicio de la caridad y de la educación de los jóvenes) y, por último, algunos de ellos añaden un cuarto voto a los tres tradicionales (como, por ejemplo, los Camilos el de prestar asistencia a los enfermos aún a riesgo de contagio).

Entre estos nuevos institutos religiosos, como los Teatinos, los Barnabitas, los Somascos, los Camilos, etc., destacará de inmediato la Compañía de Jesús por su carácter profundamente innovador y por la importancia que asumirá en el futuro al convertirse en “el instrumento más eficaz de la renovación de la Iglesia católica”.<sup>17</sup>

Veamos los orígenes de la misma: a partir de 1530 Ignacio de Loyola, tras los fervores penitenciales y místicos que siguieron

---

<sup>17</sup> H. JEDIN, *Manual de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1972, V, 614.

a su conversión en 1521, y tras unos años de estudios teológicos, en los que comenzó a reunir en torno suyo a algunos compañeros, fue madurando la decisión de fundar un instituto religioso singular. ¿Cuáles eran las características del instituto que Ignacio tenía en mente, y al que llamará Compañía de Jesús?<sup>18</sup>

Es exagerado afirmar que la Compañía de Jesús representa una novedad absoluta en la vida religiosa. De hecho en la primera idea de Ignacio influyó mucho la orden de los Teatinos. Más exacto es decir que con ella llega a su último estadio la evolución presente ya en otros institutos de clérigos regulares. En realidad san Ignacio es menos original de lo que parece a primera vista, si bien sus intuiciones ejercieron un notable influjo en el desarrollo sucesivo de las legislaciones de otros institutos religiosos.

La novedad más evidente de la Compañía es doble: por una parte, su finalidad eminentemente apostólica, por otra su ligazón especial al romano Pontífice. La finalidad apostólica de la orden, se concreta en tres campos:

---

<sup>18</sup> A este respecto debemos decir que no hay que entender “Compañía” en el sentido militar de la palabra, considerando a sus religiosos como los soldados del papa, aunque algún pontífice utilizara esta expresión, sino como sinónimo de “sociedad”, “agrupación”, “asociación” o “cofradía”, tal y como dice el *Diccionario de la Lengua Española* de la real Academia Española: “Sociedad o junta de varias personas unidas para un mismo fin”. Sobre el sentido de la palabra en tiempos de san Ignacio, véase Sebastián DE COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Felipe C.R. Maldonado, Madrid 1995, 339.

En primer lugar, la defensa y propagación de la fe (por tanto, un campo de acción prioritario, pero no exclusivo, entre herejes e infieles). Las misiones tienen un carácter prioritario en la Compañía, y así lo comprendió y tuvo muy presente san Francisco de Borja, quien al llegar al generalato amplió el campo de acción misionera a la Compañía (limitado hasta entonces a la India, China y el Japón), extendiéndolo a los territorios americanos sometidos a la corona española, fundando las primeras misiones jesuíticas en Florida, México y Perú. Ciertamente los jesuitas dieron un gran impulso a las misiones, y estas sufrieron graves perjuicios con la supresión de la Compañía a finales del siglo XVIII.

En segundo lugar, el ejercicio del ministerio sacerdotal (a excepción de la administración parroquial estable y de la atención a las religiosas, cosa que san Ignacio prohibió expresamente). Se trata de un ejercicio del sacerdocio orientado al progreso espiritual de los fieles, sobre todo con la predicación dirigida a todas las clases sociales, los ejercicios espirituales, la administración de los sacramentos, las confesiones, la dirección espiritual, y la asistencia espiritual en lugares difíciles, como cárceles, hospitales, orfanatos, etc.

A este respecto, cabe decir que una vez ingresado en la Compañía, pero antes de hacer pública su pertenencia a la misma, san Francisco de Borja, todavía duque de Gandía, utilizó su influencia ante el papa Pablo III (muy ligado a los

Borja porque había sido promovido al cardenalato por Alejandro VI y reconocía que debía todo lo que era a la protección dispensada por el segundo papa Borja) para que concediese indulgencias a cuantos, verdaderamente arrepentidos, se confesasen con algún sacerdote de la Compañía; y envió a Roma al canónigo de la colegiata gandiense Diego Sánchez, para pedir al pontífice que hiciese examinar el libro de los ejercicios espirituales por el maestro del sacro palacio (pues había muchos que lo impugnaban), y si éste lo consideraba correcto, lo aprobase con su autoridad apostólica y concediese indulgencias a cuantos lo practicasen. Gracias a su intercesión así se hizo, y el 31 de julio de 1538 Pablo III aprobó con una bula el libro de los ejercicios (lo cual era una cosa inusual). Y no contento con esto, Borja promovió su impresión, pagando los 22 ducados que costó la primera edición de los mismos.

Después, una vez hecho público su ingreso en la Compañía y ordenado sacerdote, Borja condujo una vida extremadamente pobre y austera, desempeñando de propia iniciativa los trabajos más humildes, como ayudar en la cocina, servir en el refectorio o pedir limosna por los pueblos, pero pronto sus superiores le prescribieron que se dedicara a la predicación, dada su convincente oratoria, y a la composición de obras espirituales, en las que plasmara su experiencia de oración y ascesis; y a ello se aplicó dócilmente, cumpliendo así la segunda finalidad de la Compañía, siendo conocido como el



apóstol del País vasco, hasta que san Ignacio lo nombró comisario general para España y Portugal, cuyas tierras recorrió sin descanso.

Finalmente, la finalidad apostólica se concreta en la actividad caritativa y la educativa, siempre que sean compatibles con el ministerio sacerdotal, ya que la Compañía es, ante todo, una compañía (una asociación) de presbíteros, cuya primera misión es de tipo espiritual. Los jesuitas prestaron gran atención a la educación de los jóvenes, en especial los de familias nobles y acomodadas, a fin de asegurarse una élite intelectual católica, y son muy conocidos por esto. Sin embargo, en un primer momento esta actividad no fue tenida en cuenta por el fundador; sólo después de 1550 comprendió Ignacio la importancia de los colegios y encaminó hacia ellos el instituto. En ese paso fue notable la influencia de Borja, quien ya antes de su ingreso en la Compañía fundó el Colegio de san Sebastián de Gandía, el primero en el que los jesuitas admitieron a alumnos seculares (diez moriscos), y que en 1547 se convertiría en la primera universidad de la orden. Más tarde, como comisario en España y Portugal y como general, Borja abrirá muchos colegios, triplicando el número de los que había a la muerte de su predecesor (de 50 pasaron a 163); y se le puede considerar el impulsor, en cuanto financiador, del famoso Colegio Romano fundado por Loyola en la Ciudad Eterna, actualmente Pontificia Universidad Gregoriana.

A él se debe la publicación de la primera *Ratio studiorum* de la Compañía, en 1569, limitada a los estudios inferiores, pero donde ya se perfila el método educativo característico de la orden, que encontraría su formulación plena en la *ratio* editada treinta años después por el general Acquaviva. En la *Ratio* o plan de estudios puesto en vigor por san Francisco se da gran importancia a la enseñanza del latín y del griego como lenguas vivas y formativas (no sólo en el saber sino también en las virtudes) a través de la lectura de los clásicos; junto a las lenguas clásicas se cultivan las matemáticas y la filosofía, mientras que se deja poco espacio a las disciplinas positivas como la historia y a las lenguas vulgares.

Toda esta tarea apostólica se plantea como un “militar para Dios bajo la bandera de la cruz y servir sólo al Señor y a la Iglesia, su Esposa, bajo la guía del Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra”, como afirmaba el papa Julio III en la carta apostólica *Exposcit debitum*, del 21 de julio de 1550.

De lo dicho se desprende que el fin característico de la Compañía no es únicamente la santificación de sus miembros, como era habitual en los órdenes tradicionales; sino la santificación de los demás, que se sitúa en plano de igualdad con la santificación personal (pues esta se logra a través de aquella). Por tanto, el jesuita no consagra al apostolado lo que le queda después de haber cumplido los deberes propios de la orden, sino su vida y actividad enteras.

Para poner en práctica tales objetivos era necesario que el nuevo instituto tuviera unas *características especiales*, que posibilitaran desempeñar con efectividad las tareas que el papa les encomendase:

- Ante todo, un gobierno centralizado, para que las órdenes se cumplieran rápidamente, sin trabas burocráticas.
- Después, que la movilidad de sus miembros fuera fácil.
- Finalmente, dar a éstos una formación que favoreciera su adaptación a los distintos ambientes, países, culturas o situaciones donde tuvieron que ejercer su ministerio, tanto entre los fieles como entre los infieles o los herejes, en cualquier país o continente, allí donde el papa quisiera mandarles.

Pues bien, de estas características fundamentales deriva el éxito y la fuerza que la Compañía tuvo en la Iglesia, así como las peculiaridades propias de su estructura, que la hacen novedosa frente a las órdenes religiosas e incluso en parangón con los institutos de clérigos regulares coetáneos.

Veamos brevemente todo esto con un poco más de profundidad. Buscando la efectividad, san Ignacio excluyó de su Compañía el régimen capitular de gobierno propio de las órde-

nes religiosas (sobre todo las mendicantes), y puso la autoridad legislativa suprema en la congregación general, que se convoca raramente, por lo general a la muerte del prepósito general, para elegir a su sucesor y a los asistentes y emanar las leyes para toda la orden, aplicando las Constituciones a las nuevas situaciones que surgen. El gobierno está completamente centralizado en el prepósito general elegido de por vida (otra novedad), quien nombra directamente a todos superiores mayores (sobre todo a los provinciales), y autoriza o da el *pláacet* a los nombramientos que estos hacen de los superiores de pequeñas comunidades. El general tiene en su mano todas las facultades para el gobierno de la Compañía, pero hay una estrecha y fluida relación entre el centro y la periferia (que antiguamente se realizaba por carta: todo se consultaba al general y de todo se le informaba, por lo que la Compañía generó una considerable mole de documentación, como puede comprobarse fácilmente viendo el archivo de la curia general en Roma).

Particular importancia prestó Ignacio a la formación del jesuita, pues la necesidad de que estuviese siempre disponible a trasladarse a donde lo exija la obediencia papal o el bien de las almas, obligaba a formarlo de manera que pudiera adaptarse a todos los ambientes y situaciones, preparado para vivir su ministerio en soledad o en dificultad extrema, si fuera necesario, en situación de diáspora, podríamos decir. Por eso su formación es especialmente prolongada y pasa por diversas “probaciones” que, amén de evaluar la autenticidad de la vocación y seleccionar a los

verdaderamente preparados para este tipo de vida, van regulando su pertenencia al instituto: en primer lugar, dos años de noviciado (en las órdenes tradicionales sólo era uno), después de los cuales se ingresa en la Compañía pero no de pleno, pues no se emiten los votos solemnes (como se hacía en las restantes órdenes), sino sólo votos simples aunque perpetuos, que pueden ser rescindidos por el general. Tras el noviciado viene el periodo de formación filosófico-teológica, normalmente en una facultad de Teología, hasta alcanzar los grados universitarios, cosa que era rara entonces (en la Compañía se obliga a todos a tomarlos, a excepción de los legos, y así lo hizo san Francisco, en su universidad de Gandía), periodo al que suele seguir otro de estudios especializados a juicio de los superiores (no necesariamente teológicos). Concluidos los estudios tiene lugar la ordenación sacerdotal y viene un nuevo año de noviciado, llamado tercer año de probación, al que sigue una etapa de ejercicio práctico del ministerio, dónde y cómo los superiores dispongan. Después de este largo itinerario se llega a la profesión solemne y al ingreso pleno en la Compañía, unos diecisiete años después del inicio del noviciado, emitiéndose los últimos votos (mientras que en las órdenes antiguas esto se hacía inmediatamente después del noviciado, al cumplirse un año del ingreso).

A este respecto debo señalar que el caso de san Francisco de Borja fue extraordinario, pues se le permitió profesar tan sólo un año y ocho meses después de haber hecho los votos simples, con una dispensa especial del papa. En su caso san Ignacio hizo una

notable excepción, sin duda con el fin de que su vocación no se frustrase a causa de los enredos cortesanos, pues en este momento Felipe II estaba pensando en nombrarle mayordomo suyo.

Otra curiosa novedad organizativa es que en la Compañía no todos los religiosos están al mismo nivel ni tienen los mismos derechos, pues hay tres clases o “grados” de personas que la componen:

Los profesos de cuatro votos solemnes: los tres votos comunes y el cuarto de obediencia al papa “*circa misiones*”, que es fundamental para la orden. Además los profesos emiten otros cinco votos simples, entre los que destaca el famoso de no aceptar prelaturas dentro o fuera de la orden. Estos son los jesuitas de pleno derecho.

La segunda clase de miembros son los coadjutores espirituales, que son sacerdotes aceptados en la orden, para ayudar a los profesos en su ministerio espiritual, y que se vinculan sólo con votos simples, no hacen los solemnes.

En tercer lugar están los coadjutores temporales (o sea, para lo temporal), o “hermanos”, que se ocupan de los servicios domésticos y técnicos, y emiten sólo votos simples.

De esta forma, con una estructura inusual y en muchos aspectos revolucionaria, se adelantaba Ignacio unos tres siglos

a ciertas normas que luego se hicieron comunes entre los religiosos. Así la Compañía naciente aunaba dos aspectos aparentemente contradictorios: una especial fidelidad al papa y una audaz tendencia renovadora.

Para concluir este apartado, sólo diré que las novedades estructurales que hemos expuesto no fueron fácilmente comprendidas y en muchos casos suscitaron perplejidad, cuando no abierta oposición, incluso entre los papas, como Sixto V, que quiso cambiar el nombre del instituto, pues en su opinión era una prueba de soberbia, pero murió antes de publicar el correspondiente decreto. Dentro de la misma orden también se daban tensiones; y desde su fundación se venía notando la existencia en su seno de dos tendencias, una favorable a una vida más contemplativa y, por consiguiente, partidaria de aumentar el tiempo de oración prescrito en las Constituciones; la otra, más fiel a la letra de éstas, se oponía a la ampliación de la oración privilegiando la acción pastoral. Gracias a san Francisco de Borja, durante su generalato se llegó a un compromiso que puso paz, ordenando el santo una hora de meditación para todos, si bien dejando libertad respecto a la modalidad de la misma.

### ***Los motivos del ingreso de san Francisco de Borja en la Compañía de Jesús: un drama en tres actos***

¿Por qué renunció Borja al mundo y entró en la Compañía de Jesús? La raíz remota de esta renuncia y vocación

se encuentra, sin duda, en el hecho de la muerte prematura de la emperatriz Isabel, en mayo de 1539, y en la impresión que le produjo el reconocimiento del cadáver antes de su entierro en Granada, pronunciando (si es que lo hizo) la conocida frase “Nunca más, nunca más servir a señor que se me pueda morir”. Dijera o no estas palabras, lo cierto es que la temprana muerte de la emperatriz, a la que había servido con fervor, le produjo una gran conmoción, y debió ponerle en el camino de la conversión, de un cambio de vida.

En este propósito le confirmó el encuentro que tuvo con san Juan de Ávila, que fue el encargado de predicar la oración fúnebre de la emperatriz. Encuentro al que Pedro de Ribadeneira da una importancia especial en la biografía que escribió de Borja, atribuyendo a las conversaciones que éste mantuvo con el apóstol de Andalucía una gran influencia en la decisión del marqués de llevar a partir de entonces una vida más espiritual. Según Ribadeneira, en su sermón Ávila “discurrió admirablemente del engaño y vanidad de esta vida [...] y así parece que le hablara al corazón [de Borja], y echaba el sello a sus propósitos [...]; porque el marqués le llamó y le dio cuenta de sus deseos; y [Ávila] le consoló y animó y aconsejó lo que había de hacer para retirarse a puerto seguro”. Ciertamente Francisco no pudo de ningún modo tomar entonces la decisión de abrazar la vida religiosa, pues estaba casado y nada hacía prever que su mujer fallecería pronto, dejándole libre del vínculo matrimonial para abrazar el estado clerical. Pero es



innegable que entonces sufrió un fuerte “shock”, que le hizo ver el mundo y la vida de otra manera e iniciaría un proceso que acabaría conduciéndole a ingresar en la Compañía.

Así nos lo induce a creer las reflexiones que, muchos años después, en los últimos de su vida, escribió en su diario al llegar el 1 de mayo, día aniversario del fallecimiento de la emperatriz. Por ejemplo, en 1564 escribe: “Acción de gracias, por agora 25 años”<sup>19</sup> (que son los que hacía de la muerte de doña Isabel). Y en la misma fecha de 1566, anota: “Consolación con la emperatriz, e gozando de lo que el Señor obró en ella y en mí por su muerte”.<sup>20</sup> No cabe duda de que Borja consideraba la muerte de su señora como un acontecimiento del que Dios se sirvió para obrar en él, un golpe o aviso que le abrió los ojos para ver la caducidad de las cosas terrenas, y aunque no pronunciase literalmente la frase que se le atribuye, podemos afirmar que experimentó los sentimientos que ella encierra. Por tanto, aunque en Granada Borja no decidiese romper con el mundo (pues no podía, por sus obligaciones como noble y cortesano), sí que decidió vivir de otra manera dentro del mundo, más santamente, con mayor austeridad, penitencia, oración y frecuencia de los sacramentos. Desde entonces miró al mundo con otros ojos.

---

<sup>19</sup> SAN FRANCISCO DE Borja, *Diario Espiritual (1564-1570)*, ed. Crítica, estudio y notas de Manuel Ruiz Jurado, S. J., Bilbao-Santander 1997, 178.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 276.

Un segundo desengaño que le empujó a mayor desapego de las cosas mundanas fue el fracasado intento de designarlo mayordomo mayor de la princesa María Manuela de Portugal, primera esposa de Felipe II, cargo para el que recibió el diploma de nombramiento por parte del emperador, pero que no llegó a ejercer por la oposición de la madre de la princesa, la hermana de Carlos V, Catalina, quien no consideraba persona grata a la esposa de Borja, Leonor de Castro, que tendría que ser la camarera mayor de la princesa. Sin duda este fracaso contribuyó a desprenderle más de las cosas del mundo.

El tercer golpe o señal que le apartó del mundo fue la muerte de su esposa, Leonor de Castro, que había enfermado gravemente a inicios de 1545. Al ver que la enfermedad no remitía, Francisco, que la amaba sinceramente, se inquietó ante la perspectiva cada vez más cercana de su fin. Entonces –según declaró en el proceso de beatificación su nieta, sor Francisca de Jesús, clarisa en el convento de las Descalzas Reales de Madrid, que había oído contar la historia a su padre, Juan de Borja, hijo del santo- el duque se puso en oración ante un crucifijo y le pidió con todas sus fuerzas que librara a su esposa de la muerte. Y el crucifijo le habló, diciéndole que si insistía haría lo que le pedía, pero que no le convenía la curación de su esposa. Por lo que Francisco se rindió ante la voluntad divina.

El 27 de marzo de 1546 fallecía doña Leonor, con lo que Borja quedaba libre del lazo más poderoso que lo unía al

mundo, y de hecho tras este luctuoso trance los acontecimientos se sucedieron con rapidez. Apenas un mes después del óbito, en mayo de aquel año 1546, hizo los ejercicios espirituales bajo la dirección del padre Andrés de Oviedo. Y al llegar en los ejercicios al momento de la elección de estado tomó su decisión, de modo que el 2 de junio hizo voto de entrar en la Compañía, según una fórmula cuyo texto se nos ha conservado:

“En el nombre de nuestro señor Jesu Cristo, io Francisco de Borgia, duque de Gandía, hize voto de castidad i de obediencia al superior de la Compañía de Jesús, queriéndome recibir para qualquier officio de portero o cozinero, etc., acabados que tenga de expedir los negocios que por conscientia soi obligado. I este voto de ser de la Compañía, si me recibieren, hize a dos de Iulio,<sup>21</sup> vigilia de la Ascensión. El duque de Gandía”.<sup>22</sup>

Según opina el P. Cándido de Dalmases, “este voto puede equipararse al que solían hacer los que querían entrar en la Compañía una vez hechas sus probaciones y antes de emprender los estudios”.<sup>23</sup> Como se desprende del texto, Borja no hizo voto de pobreza, pues tenía que conservar todavía la propiedad de sus bienes y el uso y administración de los mismos por todo el tiempo que durasen sus obligaciones como duque. Y aunque

---

<sup>21</sup> Se trata de un error, pues era el mes de junio.

<sup>22</sup> *Monumenta Histórica Societatis Iesu, Sanctus Franciscus Borgia*, III, 15.

<sup>23</sup> Cándido de DALMASES, *El Padre Francisco de Borja*, Madrid 1983, 69.

---

estas mismas obligaciones le impedían hacer público su ingreso en la Compañía, lo cierto es que el santo consideró siempre la fecha de aquel voto como el comienzo de su vida religiosa, tal como consta en su *Diario Espiritual*, donde por dos veces se refiere al hecho en este sentido, al llegar dicha fecha.

Nos resta dilucidar qué motivos pudieron impulsar a san francisco de Borja a entrar en la Compañía de Jesús. Sin duda, una parte importante en esta decisión la tuvo su experiencia con los jesuitas, en concreto el trato que mantuvo en Barcelona, mientras era virrey de Cataluña, con los padres Pedro Fabro y Antonio de Araoz, los primeros jesuitas llegados a España. Entre él y el padre Araoz se estableció pronto una relación muy estrecha, atestiguada por la copiosa correspondencia que mantuvieron, pudiendo decir que éste se convirtió en su amigo y confidente. Menos duradera en el tiempo, pero más íntima, fue la relación con Pedro Fabro.

En febrero y marzo de 1542 el padre Fabro pasó por Barcelona con dos compañeros, de camino para Alemania, y el virrey se ocupó de hospedarlos y los trató con gran cordialidad, como escribía Fabro a san Ignacio de Loyola el 1 de marzo de 1542: “Llegamos aquí a Barcelona [...] y fuimos aposentados por mano del señor virrey, marqués de Llombai, que está muy aficionado a todos nosotros así como la señora marquesa su mujer”.<sup>24</sup> Poco después, en el mismo año, será el padre Araoz

---

<sup>24</sup> *Monumenta Historica Societatis Iesu, Fabri Monumenta*, 154.

quién se detendrá varios meses en Barcelona ocupándose en tareas apostólicas, y durante ese tiempo sabemos que trabó estrecho contacto con los marqueses de Llombai.

Ambos jesuitas le pusieron en contacto con san Ignacio de Loyola, con quien inició una correspondencia a través de la cual el de Loyola, que se dio cuenta inmediatamente de la calidad espiritual de Borja, iría aclarando sabiamente su vocación. No cabe duda de que la calidad espiritual de san Ignacio pesó mucho en el ánimo de Francisco a la hora de ingresar en la Compañía.

A partir de aquel momento la relación de Borja con los jesuitas irá en aumento. Aprovechando que en las cortes de Monzón se encontraba el nuncio papal Giovanni Poggio, le hablo de los religiosos jesuitas que había conocido, recomendándoselos vivamente (en un momento en que tenían muchos enemigos que los difamaban). Gracias a su mediación Fabro y Araoz se introducirán en la corte, cobrando gran prestigio ante el príncipe Felipe y su esposa María Manuela, a la que asistieron en el trance de su muerte tras el difícil parto del desdichado príncipe don Carlos.

Tan impresionado debió quedar Borja de los jesuitas, sobre todo del dinámico y novedoso apostolado que estos ejercían, que cuando en 1543 abandonó Barcelona y se trasladó a Gandía para suceder a su difunto padre como cuarto duque,

quiso llevarlos consigo para encomendarles el cuidado de un colegio para moriscos que había pensado fundar allí. En 1544 encontramos ya en Gandía a los padres Francisco de Rojas, tío del conde de Orgaz, y Diego Miró, un valenciano al que san Ignacio había encomendado la dirección del mencionado colegio, y que fue quien asistió espiritualmente a la duquesa de Gandía en su última agonía. Fue entonces, al morir su mujer a finales de marzo de 1546, cuando Borja debió tomar, como ya hemos dicho, la firme resolución de ingresar en la Compañía en cuanto pudiese dejar el ducado en manos de su hijo Carlos.

Cuando a principios de mayo de ese mismo año 1546 el beato Pedro Fabro estuvo dos días en Gandía, con ocasión de ponerse la primera piedra del colegio, uno de esos días lo pasó casi enteramente en conversación con Borja. Sin duda en esta entrevista se concretó la decisión del duque de entrar en la Compañía. Pero el toque decisivo lo dieron los ejercicios espirituales que hizo según el método ignaciano. Ya hemos dicho cómo durante las meditaciones dirigidas a la elección de estado, que son el punto central de los ejercicios, Borja decidió entrar en la Compañía.

A ello debió contribuir también el hecho de ser ésta una orden nueva, poco conocida y aún criticada por muchos, pues si el duque quería llevar una vida escondida a los ojos de los hombres, como manifestó en repetidas ocasiones, era evidente que esto lo podría conseguir mejor allí que en cualquiera de las

grandes órdenes. Para los planes de san Francisco era importante el hecho de que la Compañía no admitía dignidades eclesiásticas, como hemos visto, lo cual significaba que allí no se le obligaría a aceptar una mitra o un capelo, pues, habiendo decidido renunciar a todos los honores mundanos, no estaba dispuesto a hacerlo para cambiarlos por los eclesiásticos. Al menos esto es lo que atestiguó el jesuita Fernando Solier en los procesos de beatificación de nuestro santo, diciendo que cuando Borja fue al monasterio de Yuste para entrevistarse con el emperador Carlos V, éste le preguntó que porqué no había entrado en una orden antigua y probada, a lo que Borja respondió diciendo que lo hizo porque en otras órdenes le hubiesen dado muestras de estima y consideración por haber dejado el mundo, mientras que en la Compañía de Jesús le sería más fácil cumplir la voluntad de Dios y tener más posibilidad de servir (y no ser servido), pues en esos momentos la Compañía era una orden poco relevante, un “jardín pequeño”, como solía decir, donde quería pasar inadvertido.

Así lo expuso él mismo más tarde, en 1565, en una carta al virrey de Nápoles, el duque de Alcalá don Perafán de Ribera, dejándole bien claro que se hizo jesuita no para recibir honores, “pues si buscara honras no escogiera esta religión tan perseguida y abatida”.<sup>25</sup> Por tanto san Francisco de Borja ingresó

---

<sup>25</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu, Epp. NN. 57, 341-344. Cit. por E. García Hernán en *Monumenta Borgia*, VII 18 nota 21

---

en la Compañía para servir a Dios con humildad, porque le parecía el ámbito más apto para lo que buscaba: trocar “la grandeza por la humildad, la riqueza por la pobreza, la corte por la religión”, como escribió uno de sus biógrafos.<sup>26</sup> El grande de España había comprendido “que no son grandes sino los que se conocen por pequeños, ni son ricos los que tienen, sino los que no desean tener, ni son honrados sino los que trabajan [para que] sea Dios honrado y glorificado”,<sup>27</sup> y quiso hacerse pequeño para trabajar a mayor honra y gloria de Dios en la Compañía de Jesús.

MIGUEL NAVARRO SORNÍ

*Catedrático de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología  
“San Vicente Ferrer” de Valencia.*

---

<sup>26</sup> Se trata del padre Francisco García, S.I. en su *Epítome de la vida de san Francisco de Borja, quarto duque de Gandía [...] y patrón de Nápoles*, publicado en Alcalá y Nápoles en 1695.

<sup>27</sup> *Monumenta Histórica Societatis Iesu, Sanctus Franciscus Borgia*, III, carta al P. Araoz, desde Alfarf, el 15 de septiembre de 1545.

---







REAL ACADEMIA  
DE LA HISTORIA

