

EL P. CHAMINADE, SACERDOTE: LA CONGREGACIÓN DE SAN CARLOS DE MUSSIDAN

3. La Congregación de San Carlos de Mussidan

3.1 Una Congregación inspirada en la espiritualidad de los jesuitas

Recordemos que el Seminario de Mussidan había sido fundado por Pierre Robert du Barailh en 1744 por la *Congregación de san Carlos de Mussidan* o *Misión de Mussidan*, para asegurar candidatos para el clero diocesano¹. Lo dirigía una asociación de sacerdotes que tenía votos privados y una regla de vida, inspirada en la de los jesuitas². Vivían en comunidad en el seminario, trabajaban en su propia santificación, se dedicaban al ministerio sacerdotal y consagraban su vida de una manera especial a la educación de los seminaristas.

El P. Chaminade había ido al seminario menor de Mussidan en 1771 donde ya estaba estudiando su hermano Luis, y su hermano Juan Bautista era profesor. Chaminade, que había ido a estudiar como seminarista diocesano, en 1775 pasa a ser estudiante-agregado o postulante con lo cual podía aspirar a la vida de sus maestros, a ser un miembro de la Congregación, y no un sacerdote de parroquia.

La espiritualidad del s. XVIII

Una de las características de la espiritualidad del s. XVIII consiste en las ediciones tardías y todavía más en las reediciones de autores anteriores, como si se quisiera disfrutar y asimilar la prodigiosa herencia dejada por los siglos anteriores³. Es verdad que en la mitad del siglo XVII existe una especie de proceso a la mística, pero

¹ El presente artículo es una continuación de los dos anteriores: L. Amigo, “El Padre Chaminade sacerdote: el ambiente familiar y social”, *Mundo Marianista* 8 (2010) 19-29, <http://www.mundomarianista.org/el-p-chaminade-sacerdote-el-ambiente-familiar-y-social/> ; “El Padre Chaminade sacerdote: su vocación sacerdotal”, *Mundo Marianista* 8 (2010) 48-58, <http://www.mundomarianista.org/el-p-chaminade-sacerdote-su-vocacion-sacerdotal-3/> .

Siglas más usadas:

DS: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1932-1995.

EP: G. J. Chaminade, *Écrits et Paroles*, 1994 – 2010, 7 vol.

NR: G. J. Chaminade, *Notas de Retiro*, Madrid 1967, 3 vol.

² La inspiración jesuita de la Congregación ha podido estar presente ya desde el principio del Colegio Seminario, antes de la llegada de Juan Bautista Chaminade, antiguo jesuita, pues existieron en la historia diversas Congregaciones inspiradas en los jesuitas y dedicadas a la formación de sacerdotes diocesanos. Juan Bautista (1745-1790) hizo sus cuatro primeros años de estudio en la escuela de los jesuitas de Périgueux. Entró en el noviciado de la Compañía de Jesús en 1759 en Burdeos. Después del noviciado empezó su carrera de enseñante en el Colegio Real de Pau, suprimido en 1763. Volvió a su casa pero poco después fue recibido por el obispo de Périgueux. Continuó sus estudios en el seminario de Mussidan al mismo tiempo que enseñaba. En 1769 fue ordenado sacerdote. En 1771, vivía con el P. Henry Moze en el seminario de Mussidan. A la muerte del P. Robert du Barailh, fundador del seminario de Mussidan, fue nombrado superior, pero por una razón desconocida, no asumió nunca esta función. Prácticamente, sin embargo, tomó el control de la dirección con el título de economista. Será superior en 1782. Probablemente ha sido Juan Bautista el que ha redactado las Reglas de San Carlos, inspiradas, como veremos, en las jesuitas.

³ Bernard Plongeron, *Le sfide della modernità (1750-1840)*, Borla-Città Nuova, Roma 2004. Storia del Cristianismo, Religione-Politica-Cultura, dir. J. M. Mayeur et al., vol. 10, p. 218 ss.

no viene de la filosofía racionalista sino de Roma, en su obsesión contra jansenismo, el iluminismo y el quietismo. La Iglesia romana desconfía de las inspiraciones que escapan al control de la autoridad legítima. El breve *Cum alias* (1699) dio un golpe terrible a la mística en Francia⁴.

Curiosamente en este siglo racionalista surge una controversia europea entre los partidarios y opositores de los milagros. ¿El milagro es signo de santidad o debe ser sopesado en cuanto hecho que pertenece a la dimensión de lo “maravilloso”, de por sí sospechoso? Benedicto XIV toma posición a favor de un examen crítico, en su nueva legislación para la canonización de los santos.

Se llegará incluso a preguntarse si es prudente hablar de “teología mística”. La escuela mística del s. XVIII, más moral que dogmática, no tiene la pretensión de ser creativa. Realiza síntesis que insisten en el combate espiritual. Después de las grandes exaltaciones místicas, la segunda parte del s. XVIII realiza una especie de cruzamiento entre la escuela ignaciana (Lallemand, Rigoleuc, Surin) y la escuela salesiana (Francisco de Sales, Juana de Chantal), en vistas a una “contemplación ordinaria”, como dice el P. J.-P. Caussade SJ (1675-1751). Éste centra su obra sobre una línea de fuerza: el abandono. La continuidad temática más inesperada de una espiritualidad, proveniente del berullismo es la del Ser supremo y el tema del “aniquilamiento supremo”.

Contrariamente a los teólogos que continúan comentando a santo Tomás, la devoción brota de los actos interiores de la religión. Se trata de “ser de Dios” a través del servicio y el culto que le es debido, la oración y la elevación del alma. A partir de ahí, la vida produce actos externos: la adoración eucarística, los dones, los sacrificios, los votos.

Esencialmente cristocéntrica, la devoción prepara a la Adoración del Santísimo, en la oración de las Cuarenta Horas, bajo la forma de adoración del Santísimo expuesto solemnemente durante cuarenta horas. Francia está inmersa en la práctica eucarística, a pesar de las maledicencias respecto a la comunión frecuente. Todas las miradas están dirigidas al tabernáculo dorado, a la custodia radiante. Todo el siglo vibra de admiración y reconocimiento.

En el s. XVIII y XIX se produce un gran florecimiento de manifestaciones de piedad eucarística: la adoración nocturna, perpetua, reparadora. Se fundan congregaciones que tienen como carisma propio el espíritu eucarístico; se organizan las obras eucarísticas y se constituyen congresos eucarísticos.

⁴ En el s. XVII nacen en Francia las corrientes espirituales del salesianismo, el berullismo, el jansenismo centradas en el misterio de Cristo, Dios y hombre, en la doctrina sacerdotal, en la misión y la caridad. En 1604 con la introducción de las carmelitas se hace el paso de la espiritualidad abstracta de derivación nórdica al cristocentrismo que marcará profundamente todo el ambiente francés. La idea de lo místico como algo extraordinario se introdujo hacia 1600. A partir de entonces la vida mística lleva consigo algo diferente al cristianismo como tal. Llegará a ser sospechosas tras la publicación en 1675 de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos. La condena de este autor y de su amigo el cardenal Petrucci en 1687 indica el momento más dramático de la lucha entre los quietistas (contemplativistas) y los oracionistas (o meditacionistas), especialmente jesuitas. Al menos durante veinte años se anduvo a la caza y se destruyeron manuscritos de carácter quietista. A final del s. XVII, nuevas polémica surgieron de la espiritualidad de Madame Guyon y de François Fénelon (pertenecientes al llamado "semiquietismo francés") que se contrapuso a Bossuet. Los contactos más directos del quietismo con la mística se deben ver en la tendencia a favorecer los fenómenos extraordinarios (visiones, éxtasis); amor de Dios cada vez más libre del propio sentimiento; contacto con Dios cada vez más profundo; menor conciencia de la propia vida virtuosa y mayor indiferencia ante la recompensa de Dios. Será el tema del amor puro.

En esta explosión de fervor y devoción eucarística aparece el movimiento de reparación y de expiación. Los libros de devociones, predicaciones, etc. se centran en presentar a Cristo Sacramentado como el abandonado, el olvidado, el injuriado y ofendido, el humillado y prisionero por nosotros, al que se debe corresponder para compensar tantas negligencias y ofensas cometidas. Su presencia en el sagrario debe suscitar una respuesta de adoración y reparación por parte de los fieles.

La piedad eucarística tradicional entraba así por la senda de otra perspectiva, distanciándose del significado de la presencia de Cristo en el sacramento y de la sana teología. Ya no es el deseo contemplativo de ver el pan consagrado, ni la búsqueda de un beneficio espiritual, ni la reacción contra la herejía, sino el amor a la presencia estática y sufriente de Cristo.

La oración ante el sagrario se convirtió en una conversación íntima con una persona viva, la de Cristo Resucitado, en una especie de hablar cara a cara con Dios, en la medida en que se puede hacer en este mundo.

Se promueve así una espiritualidad que, en cierto sentido, recreó tantas hermosas escenas de los evangelios de personas angustiadas que buscan a Cristo para ser curadas en el cuerpo o en el alma. Portavoz de esta nueva espiritualidad fue San Alfonso Ligorio (1696-1787), que descubrió su vocación al sacerdocio rezando ante la custodia. En 1745 publicó su libro *Visitas al Santísimo Sacramento y a la Virgen María*

Al mantener las lecturas en latín en la misa, no se daba una auténtica proclamación de la Palabra. Es verdad que la predicación solía darse en lengua vernácula, pero muchas veces tenía poco contacto con la Escritura. La piedad era adoración estática y no participativa ya que la comunión frecuente era rara y muchas veces desgraciadamente se hacía antes fuera de la misa. La comunión como parte integrante de la misa quedaba oscurecida.

Característica de la misa barroca, al menos en sus formas elevadas, era el énfasis en la solemnidad y en la presentación elaborada, una expresión deliberada en contraste con los reformadores. En las iglesias barrocas el tabernáculo ocupa el centro del altar que está concebido como un imponente trono. Las pantallas medievales que separaban los espacios se quitaron de manera que fuera posible ver el altar y el sagrario. El presbiterio se concebía como la escena del antiguo teatro en el que se desarrollaba un drama sagrado representado sólo por los clérigos con sus ricas vestiduras. Una multitud de velas, incienso y oro relumbrante enaltecía la celebración realizada según un estricto ritual que podía competir con la pompa de las cortes absolutistas.

Las diversas formas de arte modelaban un espléndido despliegue de la liturgia. Pero al mismo tiempo la superobjetivación de los acontecimientos en el presbiterio impedía el contacto activo. La situación de los asientos en la iglesia, normalmente permanentes, estaban orientados hacia el altar, pero no implicaban a los que asistían en el sentido de la liturgia. Al contrario, restringían su participación, sobre todo en los casos de menos solemnidad, a la adoración subjetiva y a la piedad, que llevaba a una actividad mayor que la que era posible en la misa, tomando la forma de procesiones y peregrinaciones. Ciertamente sería injusto considerar esas formas como simple triunfalismo.

Hubo auténticos esfuerzos para darles un contenido subjetivo mediante la práctica devocional, especialmente de veneración de los corazones de Jesús y de María⁵. Pero carecían de una deliberada referencia a la celebración vivida de la eucaristía.

⁵ La devoción al Corazón de Jesús fue impulsada por los jesuitas, con la oposición de los jansenistas, que también se oponían a la comunión frecuente. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús surgió con las apariciones en Paray-le Monial a Santa Margarita María de Alacoque, religiosa de la Visitación (1647-

Mientras Pío V había reducido el número de fiestas de los santos, se volvió a incrementar. Era un signo de la autoconciencia del catolicismo. La Iglesia católica se manifestaba como la iglesia de los santos demostrados. Duraría hasta la reforma del calendario por Pío X (1914).

El excesivo énfasis en las leyes litúrgicas fue importante. El formalismo legalista y la casuística litúrgica fue favorecida por la Congregación de Ritos y proliferaron las rúbricas. Es el período de la unificación rígida. Todo dependía de un decreto. El hecho de estar decretada hacía que una acción fuera litúrgica.

Las élites de los ambientes devotos gozan de una formación muy sólida en las congregaciones marianas de los jesuitas. Armarse para el combate espiritual e irradiar la espiritualidad a los diversos estados de vida es la nota fundamental de una vitalidad cristiana en la que se unen las intuiciones ignacianas y salesianas que atraviesan Europa. Legitimadas y confirmadas por el papa, las congregaciones marianas tendrán una forma compacta en la devoción mariana en la recitación del Pequeño Oficio de la Virgen. Al mismo tiempo constituyen un vínculo de fraternidad para los diversos grupos que se reúnen regularmente.

La espiritualidad jesuita

Tan sólo unas pocas líneas para situarnos en un tema tan amplio. En un próximo artículo estudiaremos las Reglas de la Congregación de San Carlos y entraremos en detalle en las influencias jesuitas. Digamos ahora simplemente algunas características de la espiritualidad jesuita, inspirada en su fundador Ignacio de Loyola⁶.

La espiritualidad ignaciana tiene estas características: "el reclamo a los Ejercicios como fuente y escuela; el celo por la propia perfección y la del prójimo como respuesta generosa, abnegada, universal a la llamada de Cristo, sentido particularmente en sus notas de despojo y humildad; insistencia en la interioridad como carga de eficacia para la acción exterior apostólica; dialéctica obediencia - discernimiento y confianza en Dios – uso de los medios naturales y humanos, agudizado sentido de la encarnación, de la mediación sacramental y de la vicariedad en la actuación de la gracia en el mundo"⁷.

1690). El corazón de Jesús y de María era de central importancia también para San Juan Eudes, que había fundado la Congregación de Jesús y María en 1643, y había creado los textos de la liturgia. Eudes describe el corazón de Jesús como "horno ardiente de caridad", repitiendo las palabras de San Bernardino de Siena. Ya antes el cardenal Bérulle había considerado el corazón no sólo como la sede de la afectividad sino también como el punto de encuentro entre la persona y Dios. El terreno común del corazón proporcionaba un lugar de encuentro en el que Cristo y el devoto podían jugar sus papeles como víctimas sacrificiales.

⁶ Usaremos los documentos de la Compañía de Jesús: *Ejercicios Espirituales; Examen General, Constituciones*; bibliografía mínima: José de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae 1955; Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales. Historia y análisis*, Bilbao-Santander 1991; 2^a ed. 2009; Charles E. O'Neill, Joaquín María Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (ed.), Un. Pontificia de Comillas 2001; Pascual Cebollada, ed. *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 2 vol., Mensajero-Sal Terrae, 2 ed. 2007.

⁷ M. Ruiz Jurado „Espiritualidad de la Compañía de Jesús”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, op. cit., II, p. 1320. El mismo autor señala que existen variantes históricas y geográficas de esta espiritualidad. Fue más barroca y cuidadosa de las formas en el siglo XVII; más analítica y atenta a la mística y a las prácticas empíricas de piedad en el siglo XVIII; más recogida y combatiente en el siglo XIX; más mezclada en el mundo, sus luchas y costumbres en el siglo XX. En Francia se perciben los influjos de la escuela teológica de Pierre de Bérulle, primero (s. XVII), y de la devoción al Corazón de Jesús, derivada de las revelaciones de Paray, más tarde (siglos XVII-XIX).

Ignacio pide una abnegación completa. Sus enseñanzas espirituales están en la línea del único fin, el servicio de Dios”, la gloria que hay que procurarle cada vez mayor. Se trata de un teocentrismo de las intenciones. Es la primacía de la gracia en unión con el empleo más diligente de los medios humanos.

Tampoco se pierde de vista el fin apostólico. Pero el orden de la caridad no es invertido, la salvación y la santificación personal de los religiosos no se sacrifican al bien que hay que hacer en las almas, pero tampoco la santificación no es buscada independientemente de la finalidad apostólica. Los ejercicios de piedad, las prácticas de abnegación, la observancia de los votos, los estudios, todo está regulado en función de esta destinación esencial al apostolado.

Todo está ordenado y sostenido por el servicio de Dios, el servicio por amor a Cristo, con Cristo, en seguimiento y tras las huellas de Cristo. Es un mensaje del servicio de Dios, del servicio apostólico en seguimiento del Redentor, en unión con él, por los mismos caminos que él.

En todos escritos de Ignacio encontramos el mismo deseo dominante de encontrar la voluntad de Dios, de encontrarla en primer lugar por la docilidad a las luces y las mociones interiores, sin renunciar sin embargo a ningún uso de la razón iluminada por la fe. Es la adhesión entusiasta al que es a la vez el Servidor de Dios por excelencia y nuestro jefe en el que servimos a Dios. Cristo es el único mediador entre nosotros y el Padre, el único modelo, el único camino del verdadero y perfecto servicio, junto al cual aparece como humilde mediadora, amorosa y poderosa la Santísima Virgen.

El empleo de métodos, la ascesis rigurosa y continua, la abnegación de todo juicio y de toda voluntad propia, así como la meditación, la unión habitual con Dios encontrado en todas las cosas, la familiaridad con Cristo, los dones incluso los más altos de la contemplación infusa, nada de todo eso es para él el fin: son medios para desprender, purificar, fortificar, inflamar el alma a fin que pueda perfectamente realizar su servicio para la mayor gloria de Dios.

Se trata de una espiritualidad del servicio que no era totalmente nueva. San Benito había definido la vida religiosa como “escuela del servicio divino”. Era una especie de servicio doméstico. San Ignacio es el servicio en plenos campos, incluso en viaje, en expediciones lejanas para los negocios del maestro. Es el servicio en vista del cual todo es organizado, el servicio no menos esencial que el servicio personal del maestro (Guibert).

La espiritualidad ignaciana produjo una floración de santos y de autores espirituales⁸. Hablaremos más abajo de dos jesuitas franceses que el P. Chaminade leyó durante su noviciado.

En el s. XVIII La compañía de Jesús había perdido su primera vitalidad y se mantenía por el impulso adquirido. Acaparada por su tarea educativa, vinculada a un humanismo ya desfasado e implicada en un orden social discutido, carecía de hombres de talla y, en el vórtice de la refriega intelectual, algunos jesuitas se contaminaron con el espíritu del mundo. Pero aún con estas reservas, todavía muchas señales prueban que la Compañía de Jesús continuaba fecunda en obras e incluso en santos religiosos. Su vitalidad era tanto más manifiesta cuanto se la miraba lejos de los alborotados enfrentamientos de la escena parisina⁹.

Entre los jesuitas al lado de su celo apostólico y sus devociones (Eucaristía, Sagrado Corazón, Santísima Virgen, San Ignacio), se perciben ciertas sombras inquietantes: seca erudición sin referencias religiosas, apologética demasiado segura de

⁸ “Jesuites”, DS, t. VIII, 992 ss.

⁹ “Francia”, Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, op. cit., II. p. 498 ss.

sí misma, agresividad en la polémica, moral más estoica que cristiana, oratoria demasiado literaria. Más dañoso fue el peligro de politización entre los que frecuentaban la alta sociedad. La protección de los príncipes llevaba al halago exagerado. Se trata de la tentación siempre renaciente de devaluar el cristianismo ante un humanismo temporal. Ya en un primer artículo anterior hemos contado la situación que llevó a la supresión de la Compañía de Jesús¹⁰.

3. 2 El noviciado

Al ser admitido como agregado o postulante en la Congregación de san Carlos en 1775, Chaminade asume una serie de deberes propios, que no modifican el estilo de vida de estudiantes. Inmediatamente antes de ser admitido como agregado se hacía un retiro de ocho días.

A los agregados se les pide gran pureza de intención en todos los estudios. En los estudios, en clase, en las academias, han de pedir a menudo las luces del Espíritu Santo. Antes y después de los ejercicios literarios, han de hacer, si se puede, alguna corta visita al Santísimo Sacramento. Cuando uno no entiende, no se ha de murmurar sino recurrir interiormente a la Santísima Virgen, al ángel de la guarda. No se ha de acortar el tiempo de estudio sin permiso. Hay que guardar un profundo silencio en clase, en el estudio, en las academias y en el comedor. Se debe hablar gustosamente en los recreos de las dificultades recientemente explicadas o propuestas. En las academias, en el refectorio, en clase o en recreo, se debe pedir con cortesía la explicación de las cosas que no se han comprendido. En las disputas literarias hay que usar de mucha cortesía¹¹.

En 1776 Chaminade, terminados sus estudios de latinidad, es profesor regente en las clases inferiores del Seminario y ayuda a su hermano en la administración. Comienza también sus estudios de Filosofía y un período de prueba o noviciado, al término del cual hará votos privados, los únicos y definitivos votos que le consagraron a Dios para toda su vida. Así se produjo su agregación a la congregación.

Las indicaciones de las Reglas de San Carlos sobre el noviciado son muy breves. Uno se convierte en miembro de ella a los 16 a 17 años, después de dos años o 18 meses de prueba (a. 6-8). Durante el tiempo de la probación se leen y se escucha explicar varias veces las reglas, y se examinará seriamente y de buena fe si se cree poder y si se quiere observarlas toda la vida (a.9). Se harán dos o tres retiros de ocho días cada uno, y uno también de ocho días inmediatamente antes de la recepción (a.10).

Era en parte la práctica seguida por los jesuitas¹², que también el P. Chaminade incorpora a sus *Constituciones* de 1839. No conocemos los detalles de la vida del noviciado de San Carlos, pero sí la de los jesuitas o marijanistas. En San Carlos de

¹⁰ “El P. Chaminade sacerdote: el ambiente familiar y social”, *Mundo Marianista* 8 (2010), p. 26-27.

¹¹ “Resumen de las Reglas de la Congregación de Sacerdotes y Eclesiásticos bajo la advocación de San Carlos”, en J.C. Delas, *Historia de las Constituciones de la Compañía de María*, ed. S.M., Madrid 1965, ps 29 s. Del postulantado marijanista las *Constituciones* de 1839 dicen: “El postulantado está instituido para dos fines: 1º: Crear en el candidato los primeros hábitos de la vida religiosa; 2º. Ofrecer a los directores el tiempo para examinar y conocer mejor el carácter de los candidatos y probar su voluntad” (art 287). El postulantado se hace de ordinario en las casas del noviciado, cuyo reglamento siguen (a. 288). Dura entre uno y tres meses, el tiempo necesario para que el director les pruebe y conozca (a. 291).

¹² cf.r. *Examen General* 53-95; *Constituciones* 190-200; 243-306.

Mussidan era posible hacer la prueba mientras se hacían los estudios de filosofía y se enseñaba a los pequeños¹³.

El proceso de la decisión de entrar la Compañía reproduce el proceso de la elección en los Ejercicios. A través de él, se busca con honda indiferencia hallar la voluntad de Dios sobre la persona concreta y sobre la Compañía. Hay que descubrir y confirmar la llamada divina, por medio de las cualidades del sujeto, de las pruebas o experiencias que demuestren su constancia en la decisión, y de los Ejercicios Espirituales para iluminar la elección.

Esta labor de discernimiento vocacional es muy parecida a la que se hace en el tercer tiempo de la elección, donde se toma suficiente conocimiento de los datos del problema a través del uso de las facultades naturales del ejercitante¹⁴.

La entrada en la Compañía es un momento crucial de la vida, marcado por la conversión y el seguimiento radical y definitivo de Jesús. En este proceso único, según el *Examen*, hay tres fases:

1) la primera (53-63) consiste en quitar las afecciones desordenadas que pueden impedir el seguimiento de Jesús en la Compañía. Hay que desarraigarse del “mundo” al candidato, hacerle salir, llevarle al desierto, provocar un “corte” en la propia vida.

Hay un primer punto de partida que a modo de Principio y Fundamento enfoca todo lo que sigue: la determinación de servir a Dios totalmente, siendo personas ya deshechas del mundo.

Un segundo elemento es la pobreza, que aquí es ya espiritual y actual. Es la única entrada, es lo primero, “antes de que comiencen a vivir en obediencia”.

Viene después la renuncia a las relaciones familiares “según la carne”, que se concreta: en el control de la relación de palabra o por escrito con los parientes y en la transformación del amor carnal en amor espiritual a ellos.

Finalmente la renuncia a sí mismo, con la aceptación gozosa de entrar en el juego de la mutua corrección, dentro de la Compañía. Hay dos modalidades de corrección: la mutua corrección y la corrección a través del superior¹⁵.

¹³ También en las *Constituciones* de Chaminade se dice que los novicios destinados a la enseñanza pueden y deben dedicar a los estudios todo el tiempo libre que les dejan los ejercicios habituales del noviciado y algunos otros ejercicios de piedad (a. 300). Los noviciados son a la vez tiempo de probación religiosa y escuela normal interna (a. 304).

¹⁴ Sigo a Jesús Corella, en S. Arzubialde, J. Corella, J.M. García Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae 1993, p. 41 ss; 93 ss. El P. Chaminade ha detallado en las *Constituciones* de 1839 el proceder del maestro de novicios con los candidatos para ese discernimiento (a. 309-314). “Hacia el corazón ciertamente debe dirigir ante todo sus miradas; si en él no se manifiesta ninguna acción del Espíritu Santo, deducirá que no hay tampoco ningún signo de vocación divina. Puesto que todos los deberes de la vida cristiana y religiosa se reducen a la separación del mundo y a la unión con Jesucristo, debe ver en el aspirante algunos sentimientos en armonía con estos deberes, tales como: el temor u horror del mundo, el ver la incompatibilidad del espíritu del mundo con el espíritu cristiano, la falsedad de sus máximas, etc. Hay algunos que están más libres de la corrupción del mundo y no han adoptado sus máximas. Si su piedad parece inspirada por un sincero amor a Jesucristo, si manifiestan alguna devoción a la Santísima Virgen, el maestro debe ver cuál es la influencia de la fe en estos sentimientos” (a. 312).

¹⁵ Según Chaminade, el primer paso de la vida religiosa consiste en renunciar totalmente a sí mismo y no querer juzgar nada por propio espíritu ni emprender nada por propia elección (a. 315). De esto se deducen dos consecuencias prácticas. En primer lugar durante el tiempo del noviciado no se deja a los novicios disponer de sí mismo en nada. Todo se hace con el permiso del superior, que ocupa el lugar de Dios (a. 317). En segundo lugar el novicio debe someter su juicio y su voluntad a la prudencia y a la autoridad de sus superiores, en particular en cuestión de estudios, lecturas espirituales, ejercicios y prácticas de piedad (a. 317).

2) La segunda fase del proceso (64-79). Ignacio presenta las pruebas típicas del noviciado, que antes se hacían antes de entrar. Es prueba en orden a la mutua relación, que nace de la nueva vida en un nuevo cuerpo, un cuerpo apostólico. Busca la confirmación de la llamada divina, y la iniciación en una vida que la encarne y contraste: la vida en la Compañía. Ignacio seleccionó las seis pruebas, con arreglo a los siguientes objetivos:

- fundamento básico de experiencia de Dios (mes de Ejercicios);
- abnegación en todo amor y servicio (mes de hospital)
- experiencia de pobreza y esperanza en solo Dios (peregrinación);
- servicio comunitario (mes de oficios bajos y humildes);
- la vida apostólica (catecismo y ministerios sacerdotales).

Lo personal, lo comunitario, y lo apostólico son los ejes de las pruebas.

3) Una vez probada la persona, está ya preparada para la tercera fase del proceso de entrada en la Compañía (80-103): la fase de integración comunitaria.

Se trata de un proceso muy de cerca al proceso de los Ejercicios. La primera fase tiene mucho de primera semana.

Una vez en el noviciado se le pide no conversar ni con los de dentro ni con los de fuera. Tal situación es parecida a la de los Ejercicios. En ambas situaciones, se produce una ambiente de elección, o de arranque de la elección recién hecha.

Ignacio marca eclesialmente este paso en forma sacramental mediante la Penitencia y la Eucaristía, por medio de los cuales uno se reconoce pecador, se reconcilia con la comunidad eclesial, y consuma la comunión con la Iglesia y con Cristo.

Es importante que el novicio encuentre verdadero ejemplo y estímulo para iniciarse en la vida de jesuitas en el medio donde se desarrolla su vida.

Durante el tiempo del noviciado se asimila la teología de la vida religiosa. Se trata ante todo de morir al mundo y a sí mismo (a. 319), pero se debe ver también la preciosa vida en Jesucristo que debe seguir a esa muerte. Todo el cristianismo, toda la perfección consiste en esta muerte y en esta vida (a. 320). La fe nos ha hecho entrar en esta vida de Jesucristo (a. 321).

Uno de los grandes obstáculos para la vida de fe es el amor a los padres (a. 322). El Superior representa en la tierra la paternidad divina (a. 323). Para sostener a los jóvenes en la vida de fe, frente al amor de los padres, hay que asimilar qué es un verdadero religioso: un hombre que renuncia al mundo por los votos solemnes para vivir sólo para Dios y ocuparse únicamente de las cosas eternas (a. 326). La renuncia al mundo y a sus bienes es un elemento fundamental (a. 327). Se trata de un desprendimiento afectivo y efectivo (a. 329).

El religioso, por su consagración especial, se ha convertido en santuario del Espíritu Santo y no puede distraerse ocupándose de cosas visibles y perecederas (a. 330). La perfección de la vida religiosa consiste en servir a Dios en espíritu y verdad y tributarle un culto purísimo y santísimo con un desasimiento total de las cosas sensibles (a. 331). Los tres votos son medios para alcanzar esa perfección, que en sí misma es un estado angélico, que no se puede reducir a esa triple renuncia (a. 332). La emisión de los votos implica la obligación de tender siempre a la perfección y encierra una declaración y una voluntad sincera de adquirirla (a. 333). Aunque el novicio experimente y oponga resistencias, si permanece fiel a los ejercicios y a las prácticas de fe, la fe terminará por triunfar (a. 334).

El jesuita debe aprender desde el noviciado a integrar en su formación espiritual su actitud y porte exterior. El centro de la formación espiritual es lo interior, donde confluye todo lo exterior y a partir de lo cual las cosas exteriores cobran su valor y eficacia. Tres principios: formar por la praxis o la experiencia; adiestrar desde el comienzo del Noviciado en una vida espiritual muy personalizada; tener siempre presente, con sumo realismo, la condición humana.

El novicio tiene que entrar en el ánimo de la pobreza jesuítica con la actitud de desapropiación en relación a todo lo que usa, con dependencia para disponer de las cosas, con una mirada evangélica cuando se han de distribuir los bienes propios.

Se da un adiestramiento particular en el discernimiento, con un saber teórico y práctico. Este discernimiento encontrará apoyo en el examen y en la práctica sacramental.

El novicio de ocupa del progreso en la vida espiritual y en las virtudes. Es importante la ayuda exterior, pero el ejercicio personal del novicio es insustituible.

Cuando toda la vida se orienta de hecho al servicio de Dios, se allana el terreno para convertirla en un diálogo amoroso con El: “buscar en todas las cosas a Dios.. a El en todas amando y a todas en El”. Las cosas no son sólo medios para acercarse a Dios, sin verdaderamente mediación de Dios. Así se puede descubrir en ellas su reflejo que facilitan la relación afectiva con el Señor. Consecuentemente, toda la vida del jesuita va transformándose en experiencia espiritual, experiencia de Dios.

Pero también hay que tener en cuenta el cuerpo y las cosas exteriores. Se trata de una concepción integradora de la que fluye un principio de moderación y discreción en todo: trabajo, penitencias, alimento, dormir, vestir, etc. Todo ello se halla iluminado por el principio del “servicio divino” que determina toda la vida del jesuita en sus distintos aspectos y momentos.

Durante el tiempo de la prueba el P. Chaminade leyó y escuchó las explicaciones sobre las Reglas de San Carlos de Mussia. En ellas se hace una propuesta espiritual que se va asimilando y viviendo. El texto de las Reglas es tan escueto que no permite captar la dinámica subyacente. Supone que alguien lo explica. Pero para ayudar al novicio, se recomiendan dos tipos de lecturas que le ayudarán a asumir la propuesta espiritual de la Congregación. Sin duda el texto de las Reglas se inspira en la tradición jesuítica, pero también se inspiran en ella los dos tipos de lecturas que recomiendan. Son los típicos libros de lectura espiritual. Unos son libros de espiritualidad en los que se trata de la vida espiritual, otros son biografías de santos, que encarnan de manera concreta esa espiritualidad. Comencemos por éstos últimos.

Vidas de santos

Vida de San Ignacio de Loyola

No sé indica de cuál se trata. La Iglesia después de Trento quiere mostrar su vitalidad y su capacidad de renovarse y proponer a los cristianos y al clero nuevos modelos de santidad más cercanos en el tiempo y más adaptados a las situaciones de la época. Además del valor de la mediación, la vida del santo colma la expectativa del ejemplo de una vida modelada sobre el seguimiento de Cristo. La figura del mismo santo es punto de atracción de intereses muy diversos, del culto popular ligado a los milagros al más refinado del ideal de las personas estudiadas. En 1622 fueron canonizados quince, entre ellos Ignacio y Javier. Se percibe en la Iglesia la voluntad de glorificar las grandes figuras de la reforma católica.

No vamos a seguir aquí la vida de Ignacio, nacido en Loyola en 1491 y muerto en Roma en 1596. Entre las biografías de Ignacio más conocidas estaban la de Ribadeneira, publicada en Nápoles en latín, 1572, y en español, en Madrid, 1583, seguida de otras traducciones¹⁶.

En 1679 aparece *La Vie de Saint Ignace Fondateur de la Compagnie de Jésus* de Dominique Bouhours SJ (1628-1702), autor de un gran prestigio literario, al que el mismo Racine enviaba escritos para corregir. Se reeditó en 1680, 1688, 1735, 1758. El tono es de exaltación apologética de Ignacio, de la Compañía y de la Iglesia. El autor es consciente de la incredulidad que provocará el relato de las visiones y apariciones que se encuentran en la vida de san Ignacio. Éstas, sin embargo, deben ser creídas por las personas sensatas y es una impiedad burlarse de aquéllas que la Iglesia ha aprobado. Hay que creer lo que los santos nos dicen de Dios pues la Iglesia, juzgada la santidad y las costumbres de ellos, ha concluido que no pueden engañarnos.

Dios ha suscitado a Ignacio para combatir la herejía. Entre las virtudes del santo destacan: su don de oración, su amor a Dios, su caridad con el prójimo, su celo por la salvación de las almas, su confianza en Dios, su humildad, su mortificación interior y exterior, su obediencia, su pobreza, su castidad, su paciencia, su contención en el hablar, su paciencia, su constancia y grandeza de alma, su desprendimiento del mundo, su prudencia en las cosas espirituales,

Según el autor, Ignacio se ha descrito a sí mismo cuando ha mencionado las cualidades del General. Éste debe tener una unión íntima con Dios en los ejercicios de piedad y en todas las acciones de su vida. Es necesario que su ejemplo anime a practicar todas las virtudes. Debe destacar por su caridad con el prójimo y su humildad, que no tenga ninguna pasión desarreglada, compuesto en su exterior, circunspecto en sus palabras, todo edificante. Tiene que saber combinar bien la severidad con la dulzura, y ser compasivo con sus hijos. Necesita una fuerza y una grandeza de alma superior a la común, siempre dueño de sí mismo y de sus asuntos, dispuesto a sufrir la muerte por el bien de la Compañía. Debe unir un espíritu muy esclarecido y un juicio muy sólido para conducirse bien tanto en lo especulativo como en lo práctico, pero lo que más le

¹⁶ cf.. « Jésuites », DS, t. VIII, p. 992 s. ; « Ignace de Loyola (Saint) », DS, t. VII, 1266-1318 ; P. de Ribadeneyra, *Vita Ignatii*, ed. C. de Dalmases, MHSI, Roma 1965, sobre todo los Prolegomena, p. 1-54. La ejemplaridad de la vida de Ignacio, tal como la presenta Ribadeneira, se inscribe en la concepción que hace de la vocación jesuita una derivación permanente de la gracia personal del fundador, que se manifiesta en los episodios de su vida. Está claro que la representación del fundador expresa la definición que el orden da de sí misma. El superior General Acquaviva no estuvo muy de acuerdo e hizo publicar en toda Europa otra biografía del santo escrita por Maffei (1585), traducida al francés en 1594. Es un retrato más oficial, más objetivo, pero menos familiar y personal que el de Ribadeneyra. Representa una visión más gubernamental. Ahora el espíritu del santo se manifiesta a través de los textos y las reglas. Es una fidelidad más institucional y técnica. Pasa a través de leyes y una escritura. Los espirituales del s. XVII criticarán esta conformidad a instituciones y a un saber, para promover una fidelidad por iluminación interior y conocimiento espiritual. El mismo cambio de perspectiva había ocurrido los retratos del santo. Se pasa del caballero, del peregrino, del superior en hábito romano o de los episodios próximos al *Flos Sanctorum* y de Ribadeneira, al fundador en hábitos sacerdotales, al pontífice, o al mostrar textos legislativos garantizados por la inspiración divina.

La vida de Ribadeneira era de tipo humanista, sin apenas milagros. Después de la canonización de Ignacio en 1622 se empieza una revisión de la vida ya que los milagros sirven para promover el culto. La vida de Bartoli en 1650 vuelve a la perspectiva tradicional. Aunque comparte con Ribadeneyra que el fundador era el modelo de jesuita, ahora se subraya cómo el relato providencia que Ignacio puso en movimiento se desplegaba en la subsiguiente historia de la Compañía. Bartoli compone cien milagros. Esto iba contra la tendencia del tiempo a dar menos importancia a los milagros a favor de las visiones u otros signos de virtud heroica.

conviene es la ciencia de los santos para discernir los diversos espíritus interiores. Es necesario que sea muy hábil para tratar tantos asuntos diferentes, acompañada de la vigilancia y del vigor para realizarlos. No se debe descuidar el esplendor de su nacimiento, los títulos de honor y las riquezas que ha poseído en el mundo, pero es necesario ante todo que tenga una reputación sin tacha de manera que no se le pueda reprochar nada de su conducta pasada. Debe tener al menos una probidad exacta, un buen juicio, una capacidad proporcionada a su empleo y un amor tierno por la Compañía.

No vamos a estudiar aquí el gran influjo que Ignacio ejercerá en Chaminade. En el estudio de las Reglas de San Carlos veremos que éstas están totalmente inspiradas en las de los jesuitas. El P. Chaminade vivió según esas Reglas hasta 1791. Su espíritu debió marcar toda su vida, pues Chaminade nunca hizo votos en la Compañía de María por él fundada en 1817. Tampoco es éste el momento de profundizar la influencia de la vida jesuita en las *Constituciones* de 1839 del P. Chaminade¹⁷. Tan sólo quiero notar aquí algunos aspectos de la vida de San Ignacio que Chaminade recordará en sus escritos.

En primer lugar está el aspecto mariano de san Ignacio. Un texto sitúa al santo entre los sacerdotes devotos de María que han sido favorecidos por ella de manera especial¹⁸. “Cuando el sacerdote ofrece el santo sacrificio, María, como Madre, está presente. María reproduce de alguna manera Jesucristo con el sacerdote”¹⁹. Así María ha favorecido tanto a san Bernardo, santo Domingo, san Francisco, san Ignacio, san Carlos, san Felipe Neri y otros.

Un segundo texto habla de una aparición de la Virgen al santo. “La Santísima Virgen, apareciendo un día a san Ignacio cuando estaba en el altar, le dijo que había allí una porción de su substancia en el Santísimo Sacramento...”²⁰.

En segundo lugar, presenta a san Ignacio como inspirado por nuestro Señor en lo referente a su método de oración. “San Ignacio ha recibido de nuestro Señor una forma de oración, que nos ha comunicado a continuación de la misma manera que la había recibido. Tiene la ventaja de estar aprobada por la Santa Sede. Breve de Paulo III, al comienzo de los Ejercicios”²¹.

Otro texto hace la misma afirmación y sirve al P. Chaminade para legitimar como inspirado el método de oración que él propone y que sin duda relaciona con el del santo. “San Ignacio ha sido inspirado por Dios el hacer practicar su método en su Compañía, y el P. Chaminade ha sabido, sin duda, por la oración, que debe hacer adoptar a los hijos de María el método propio del Instituto, es decir el de hacer oración de fe, aprender a creer, a unirse por la oración hasta estar seguro de que se cree verdaderamente. La Iglesia ha aprobado la manera de hacer oración dada por San

¹⁷ Existe una monografía sobre el tema del discernimiento, cf.. Rafael Iglesias Calvo, *Discernir para la Misión. El discernimiento según G. José Chaminade*, SPM, Madrid 2009.

¹⁸ Sobre la devoción mariana de san Ignacio y sobre el sacerdocio, cf.. “María”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, op. cit., II, p. 1195ss; “Sacerdocio”, *Idem*, II, p. 1581 ss.

¹⁹ «Au Calvaire, Marie et les prêtres», EP II, 199, 157, p. 426, texto inspirado en Marchant.

²⁰ “De la Sainte Vierge comme notre Mère”, EP II, 57, p. 375. Chaminade se inspira en Louis Lallement.

²¹ “De l’oraison mentale”, EP III, 95, 226, p. 308 s., inspirado en Alfonso Rodríguez, *Práctica de la perfección cristiana*.

Ignacio, prueba de que es buena y que no se debe querer adoptar otro método fácilmente”²².

Termina con otro texto bien expresivo de su admiración por el santo: “San Ignacio es el santo que fue el más versado en la sublimidad de la oración”²³.

En tercer lugar Chaminade pone a Ignacio como modelo de imitación de la pobreza de Jesucristo. San Francisco la honraba como su reina; san Ignacio la amaba como su madre²⁴.

Chaminade, al recibir las quejas del P. León Meyer respecto a la manera de gobernar, cita el ejemplo de san Ignacio con Lainez²⁵. Según Chaminade está en el orden de la providencia el que los fundadores y cofundadores de grandes obras de Dios tengan que sufrir mucho. Sus sudores son como el rocío que hace germinar las semillas que siembran.

Vida de san Francisco Javier

Francisco de Jaso y Azpilicueta nació en Javier, Navarra, en 1506 y murió en la isla de San Cian, China, en 1552. Tampoco aquí se nos indica a qué libro concreto se refiere. Creemos que se trata de Dominique Bouhours, *La vie de Saint François-Xavier, apôtre des Indes et du Japon*, 1682²⁶. Según el autor, que había escrito ya la vida de Ignacio, la historia de apóstol de las Indias y del Japón hará conocer todavía más al fundador de la Compañía de Jesús. El tener acceso a las cartas del santo le ha permitido hacer la narración más animada e impactante, haciendo hablar algunas veces al santo, mezclando sus sentimientos con sus acciones.

También en este caso el autor cree que los milagros del santo pueden chocar a los espíritus profanos, pero la misión del santo los autoriza pues habiendo sido enviado para convertir a los infieles, era necesario que la fe fuera plantada en Oriente por las mismas vías que lo había sido en toda la tierra al comienzo de la Iglesia. Son por lo demás milagros públicos reconocidos por toda una ciudad. Han sido testigos personas incrédulas. Son testimonios las conversiones de los reinos y de los reyes más enemigos del cristianismo, el fervor admirable de los nuevos cristianos y la constancia heroica de los mártires. Pero sobre todo son confirmados por su santa vida que es más maravillosa que los mismos milagros. Era necesario que un hombre que vivía como él, hiciera lo que los otros hombres no hacían. Abandonándose totalmente a Dios con total confianza, en las ocasiones más peligrosas, Dio le daba su omnipotencia para el bien de las almas.

²² Retiro de 1821, “De l’Oraison: Conférences de M. Chaminade”, notas del p. Antoine Fidon, EP VI, 20, 13-14, p. 152 s. Poco antes Chaminade había explicado el método ignaciano de las tres potencias.

²³ Retiro de 1821, “De l’Oraison: Conférences de M. Chaminade”, notas del p. Antoine Fidon, EP VI, 20,4, p. 149. En los escritos de Chaminade hay muchas referencias a la oración según san Ignacio y la tradición jesuita. cf.. G. J. Chaminade, *Escritos de Oración*, ed. R. Halter, Madrid 1975, en el índice de nombres: Ignacio de Loyola, Nouet, Rodríguez Alfonso.

Chaminade aducirá también el ejemplo de los santos y en particular de san Ignacio para mostrar que la oración no se identifica con conocimientos religiosos elevados, “Méthode d’oraison sur le Symbole”, 1840, EP VII, 34, 10, p. 531; el mismo ejemplo de los santos para insistir en la fidelidad a la oración aun que uno tenga la sensación de estar abandonado por parte de Dios, *Ibidem*, 34,13, p. 533.

²⁴ “De Jésus-Christ et de son imitation dans les croix: pauvreté e humilation», EP III, 1,2 p. 8. La expresión de Ignacio figura en el *Summarium*, nº 24.

²⁵ Chaminade *Lettres*, nº 1225, 2 de noviembre 1840 al M. Léon Meyer, p. 220 s, en Bouhours (1679), p. 355-356.

²⁶ Se convirtió en un clásico, con ediciones en 1683, 1715, 1746, 1754, 1788, 1828.

La persona del santo es una prueba viviente de la verdad del cristianismo. La vida de san Francisco Javier es un testimonio auténtico de la verdad del evangelio y si se mira de cerca lo que Dios ha hecho por medio de su ministerio hay que convenir que la Iglesia Católica, apostólica y romana es la Iglesia de Jesucristo. Convierte el nuevo mundo por la predicación y por los milagros

Francisco Javier es desde el siglo XVI el ideal del misionero en tierra pagana. Su espíritu se caracteriza por una confianza incondicional en Dios, un inmenso amor a Cristo y a la cruz de Cristo, una gran veneración por Ignacio de Loyola y aprecio por la Compañía, y por el celo por la salvación de las almas.

Chaminade recuerda el pasaje de la vocación de Javier. Insiste en que la salvación es lo más importante de la vida²⁷. San Ignacio determinó a san Francisco Javier a hacerse religioso por la consideración de aquellas palabras: “De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su vida?” (Mt 16,26).

Sin duda, para Chaminade Javier es una persona que ha realizado grandes cosas, movido por su amor. “(El P. Chaminade) nos hace comprender la dulzura que experimenta el alma que goza sólo un momento de su Dios; este instante tan corto es tan amable que compensa de todas las penas que se han podido sufrir. Contó que san Francisco Javier no había pensado haber hecho demasiado para tener uno de estos momentos felices que permanecen impresos en la vida”²⁸.

Chaminade, hablando de la perfección, insistía en la desconfianza de sí mismo. Afirmando que si santa Teresa o san Francisco Javier volvieran a la tierra para servir a Dios, se perderían sin esta desconfianza de sí mismos, pues no podrían nada sin la gracia²⁹.

“El amor hace soportar todo, sufrir todo, vencer todo, por eso se ve a los santos hacer tan grandes cosas, san Pablo, san Francisco Javier”³⁰.

“San Francisco Javier renovaba todas las mañanas su profesión, sus votos; mantenía así su caridad perfecta”³¹.

Vida de san Estanislao de Kostka

Se trata de un santo muy popular, con el cual puede identificarse el joven, y en particular el novicio, sobre todo el de familia bien que encuentra tantas veces su oposición a que entre en la vida religiosa. Tampoco en este caso sabemos cuál es el libro concreto que el novicio debía leer. Ya en el s. XVII existió una biografía suya en francés³². Nació en Rostkovo cerca de Prasnysz, Polonia 1550; murió en Roma la noche del 14-15 agosto 1568. De familia noble, su vida estuvo asociada a la de su hermano mayor Paul, que asistió a su beatificación en 1605. Los dos hermanos fueron educados

²⁷ “Ejercicios espirituales de 1834 en Saint-Rémy, Instrucción preparatoria: la salvación”, notas de Chevaux, NR III, 551. cf.. Tursellini, *Vita S. Francisci Xaverii*, 1596, lib. I, c. 2, p. 7. Su narración era de tipo imaginativo, medio histórica, medio legendaria. No parece que Ignacio haya podido usar esta estrategia con Javier, cf.. J. BRODRICK, S. J., S. Francesco Saverio apostolo delle Indie e del Giappone 1506-1552, EMI Bologna 2006, p. 39 n 21.

²⁸ “Trois Conférences du P. Chaminade aux Filles de Marie », 1^a, notas anónimas, EP V, 13,6, p. 326.

²⁹ *Idem*, 3^a, EP V, 13,16, p. 332.

³⁰ “Silence des passions”, conferencia en el noviciado, entre 1821-1825, EP VI, 4,74.

³¹ “Conférence sur les Voeux”, en el retiro de 1822, notas del P. Vernois, EP VI, 22, 255, p. 229.

³² Existe ya una escrita en francés en 1622. En 1672 aparece *La vie du B. Stanislas Kostka novice de la Compagnie de Jésus*, Chez Estienne Michallet, à A Paris, cuyo autor es Pierre Joseph d'Orléans. Hay reediciones en 1684 y 1732. Es autor también de la vida de san Luis Gonzaga.

en casa con firmeza, incluso con severidad. El resultado fueron sus excelentes hábitos de piedad, modestia, templanza y sumisión.

Después fueron enviados a Viena con su tutor para estudiar en el colegio de los jesuitas en 1564. Allí destacó por su amabilidad y alegría, pero también por su fervor religioso y su piedad, que fue siempre en aumento, con disgusto de su hermano, que a veces le trató con violencia. Entre otras prácticas de devoción fue miembro de las Congregaciones Marianas de Santa Bárbara del colegio jesuita.

Decidido a ser jesuita, no fue aceptado inmediatamente por miedo a la reacción del padre, que se oponía a tal decisión. Estanislao decidió solicitarlo directamente al Superior General, Francisco Borja. Para ello emprendió la fuga hacia Roma, a pie, sin equipaje o guía, sin recursos, teniendo que vivir de la caridad, disfrazado de mendigo. Empezó su noviciado en Roma en 1567 y fue considerado por su superior como un modelo de perfección religiosa. A pesar de su constitución delicada no se dispensaba de ninguna penitencia.

Escribió una carta a la Virgen pidiéndole que lo llevara para celebrar con ella su Asunción. Murió en conversación con Dios, los santos y la Virgen. Toda la ciudad lo consideró un santo y las masas vinieron a venerar sus restos y hacerse con alguna reliquia. Fue beatificado el 14 de agosto de 1605 y canonizado el 31 de diciembre de 1726.

Chaminade cita san Estanislao entre los santos que pertenecieron a las Congregaciones Marianas de los jesuitas, santos que han adquirido muchos méritos. Se citan también san Francisco de Sales, san Carlos Borromeo, san Francisco Regis, san Luis Gonzaga³³.

Durante los años de Mussidan, Chaminade ha debido leer una vida de san Vicente Paúl y cita al santo como modelo de humildad y de pobreza³⁴. En otra ocasión hace una pequeña alusión al hecho de ser fundador, que se ha preocupado de sus fundaciones³⁵. La figura de san Vicente Paúl (1581-1660), fundador de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad, será un punto de referencia para Chaminade, misionero apostólico.

Libros de espiritualidad

Libro de la Imitación de Cristo

Probablemente, después de la Biblia no haya habido libro de espiritualidad más leído³⁶. Era también el preferido de San Ignacio. El cristocentrismo absoluto está fundado en consideraciones sobre la humanidad de Jesús, el Amigo (en el sentido caballeresco que también tendrá en San Ignacio) más que el Esposo, hasta la unión mística. El segundo y el tercer libro son como el diario espiritual del autor en el que expone su doctrina de la amistad como forma de “amor puro”. El primer libro es una

³³ «Institut des Pères de Famille», EP I, 66,7.

³⁴ «Humilité de Saint Vincent de Paul» y «Sa pauvreté», EP I, 4, 79.79a, cf.. Pierre Collet, *La Vie de St. Vincent de Paul: Instituteur de la Congrégation de la Mission, et des Filles de la Charité*, Nancy 1748, vol 2, I. VII, c. 12: humildad, p. 193; I. VII, c. XVII, p. 291: pobreza, cf.. [La vie de St. Vincent de Paul: instituteur de la congrégation de ...](#).

³⁵ *Lettres* III, n° 625, 21 mayo 1832, p. 150.

³⁶ Cf. “Imitation de JC (Livre), Imitatio Christi”, DS, VII. 2358-2367.

iniciación a la vida monástica y el cuarto una colección de meditaciones sobre la Eucaristía.

La espiritualidad moderna, surgida de la Imitación es una espiritualidad más psicológica que intelectual o moral, que se interesa por descubrir y discernir las mociones del alma que ha decidido seguir a Cristo. La vida espiritual se convirtió en vida interior. El texto tiene un tono predominante de tierna melancolía si no de pesimismo. Muchos lo leen como una obra ascética, pero en realidad el aspecto moral del texto es mucho menos importante que el objetivo claramente místico, que invita al joven monje a emprender un diálogo interior con Jesús, a hacerlo retornar incesantemente a la fuente escondida en sí mismo y de la cual brota la vida divina. La pedagogía religiosa sitúa la piedad personal por encima de la observancia de reglas, y así proporciona una base espiritual para todas las formas de vida religiosa que florecerán en el Renacimiento.

El libro ha ejercido una gran influencia en San Ignacio³⁷. De él recibe el pensamiento dominante de la imitación de Cristo, la insistencia sobre la abnegación y el desprecio del mundo, sobre la docilidad a los movimientos de la gracia, sobre el precio de la familiaridad con Dios que se hace encontrar en toda cosa, sobre la necesidad de vencerse y de reformar las inclinaciones desarregladas para llegar a ello. Se trata pues de todo lo que se refiere a la santidad personal. En cambio el pensamiento del servicio apostólico de Dios, del trabajo a través del mundo para la salvación de las almas, es casi totalmente extraño a la *Imitación*. La tendencia a separarse del mundo no sólo en el afecto sino también materialmente, las alabanzas de la vida retirada en la celda nos llevan a un orden de pensamientos muy alejado de S. Ignacio.

Se le ha criticado a la *Imitación de Cristo* el que señala sólo lo vertical, lo individualista, lo subjetivo, sin acción sacramental, sin rigor intelectual. Falta en él la Iglesia, lo litúrgico, la teología bíblica, pues da citas pero no elabora el tema.

El P. Chaminade remite al libro en el c. 54 del libro tercero³⁸. Era el capítulo recomendado por las *Reglas de san Carlos* al hablar del discernimiento. Chaminade citará otros textos de Tomás de Kempis referidos a María, pero no siempre tomados directamente de él.

Lorenzo Scupoli, *El Combate Espiritual*

Lorenzo Scupoli nació en 1530 en Otranto, Italia. Entró en la Orden de los Teatinos y fue ordenado sacerdote en 1577. En 1585, fue acusado y procesado por un supuesto delito por el Capítulo General. Condenado a un año de cárcel, fue suspendido “a divinis” y reducido a la categoría de hermano lego. Su obra, “El Combate Espiritual” apareció publicada en 1589, en forma anónima³⁹. Murió en Nápoles en 1610. Apenas muerto, fue editada ya con su nombre. El tema está presente de manera masiva en los Ejercicios de s. Ignacio, que conocía a través de su maestro Andrés Avelino. La dedicatoria “Al Jefe Supremo, Jesucristo” recuerda la meditación ignaciana de las dos

³⁷ De Guibert, p. 145 s.

³⁸ “Pero existe un oposición radical entre la gracia y la naturaleza, entre el Espíritu de Jesucristo y el espíritu maligno. Los Directores deben llegar a ser muy duchos en hacer este discernimiento. Y no es que el discernimiento de espíritus deje de ser en sí mismo un don del Espíritu Santo. Se necesita la luz divina para distinguir bien lo que proviene de la naturaleza en oposición a lo que proviene de la gracia; pero un Director adquirirá mayor facilidad en hacer esta distinción comparando a menudo los movimientos de la naturaleza con los de la gracia, como puede verse en el capítulo 54 del tercer libro de la Imitación de Cristo: **De diversis motibus naturae et gratiae**, Chaminade, “Manual de dirección sobre la vida y las virtudes religiosas en la Compañía de María”, 1829, *Escritos de Dirección* II, 28.

³⁹ Cf. Bartolomeo MAS, “Scupoli (Laurent)”, DS, t. XIV, 467-483.

banderas, que adapta de un modo libre en el capítulo 16. De Ignacio retoma también la táctica de los exámenes de conciencia cotidianos. Ignacio e Scupoli organizan el plan del combate con una lógica admirable, dirigiendo en primer lugar la inteligencia y la voluntad con un gran respeto de la libertad del hombre.

Scupoli presenta una espiritualidad teocéntrica que tiene en su raíz el cristocentrismo práctico. Se trata de una lucha para liberarse de las inclinaciones de la parte inferior del hombre para que triunfe Cristo. Es la doctrina de San Pablo. La perfección del amor es el cumplimiento perfecto de la voluntad del Padre. Esto acontece en la pasión y en la muerte de Cruz.

El autor presenta como objetivo principal la conversión del pecado y el cultivo de la vida interior. Afirma como principio fundamental que la vida espiritual no consiste esencialmente en prácticas externas sino en el conocimiento y amor de Dios. La perfección cristiana es primariamente interior y por tanto exige la muerte a sí mismo y la total sumisión a Dios a través el amor y la obediencia. Insiste en el puro amor de Dios y el deseo de su gloria como los motivos apropiados para la vida cristiana, aunque el miedo del infierno y el deseo del cielo pueden ser buenos motivos para los principiantes. Considerando el estado pecaminoso del hombre, la perfección sólo puede ser alcanzada mediante un combate constante contra sí mismo. El libro parece un curso de estrategia espiritual. En él se encuentra un plan metódico de lucha interior (1), para llegar al amor puro de Dios (2), imitando el ejemplo de Cristo (3).

La estrategia del “Combate Espiritual” gira en torno a cuatro medios principales: 1) la desconfianza de sí mismo; 2) la confianza en Dios; 3) el ejercicio, es decir el buen uso de las facultades del alma y del cuerpo; 4) la oración.

La desconfianza de sí mismo no es pesimismo sino la convicción profunda de la realidad de las palabras de Cristo: “sin mí no podéis hacer nada” (Jn 15,5). Tiende a evitar la presunción y a establecer el sólido fundamento de la humildad, que proviene de un verdadero conocimiento de sí mismo. No se trata de replegarse sobre sí mismo sino de una apertura al conocimiento de Dios.

La confianza en Dios es la fuente de optimismo y de paz interior. Se funda sobre los atributos divinos de la omnipotencia, sabiduría, bondad de Dios y sobre la palabra de Cristo, pastor y esposo del alma. Se trata de la esperanza teológica que engendra la magnanimidad, fundada sobre la certeza que el que confía en Dios no será nunca confundido.

El tema del combate espiritual está presente de manera masiva en los Ejercicios de san Ignacio. El *Combate espiritual*, como su nombre indica, se ocupa principalmente del uso adecuado de las diversas facultades y potencias y con esa finalidad trata en particular de las diversas dificultades, ofrece consejos sobre cómo controlarlas y urge a la guarda de los sentidos. Sin embargo no intenta reprimir los sentidos o implicar que son necesariamente fuentes del mal y del pecado. Más bien se trata de aprender cómo alcanzar a Dios a través del uso adecuado de los sentidos, como también había explicado san Ignacio en sus ejercicios.

La parte más original y central de la ascética es el ejercicio o buen uso de las facultades del alma y del cuerpo: Esta tercera parte del libro justifica su título. La batalla es contra: 1) los defectos de la inteligencia 2) los defectos de la voluntad 3) las pasiones, 4) los defectos de los sentidos; 5) los engaños del demonio.

Los defectos de la inteligencia son dos extremos: la ignorancia que no conoce las cosas necesarias y la vana curiosidad que busca la ciencia de las realidades inútiles.

La batalla más dura es contra la voluntad. El antagonismo de las fuerzas en lucha tiene sus raíces en el hombre mismo. Este tiene dos voluntades: la superior (la razón), y la inferior (apetitos, sentidos, pasiones). La voluntad superior se encuentra entre dos polos de atracción: la voluntad de Dios que quiere elevar al hombre y las pasiones que lo atraen hacia el mal. Es en la lucha contra las pasiones en la que entra en obra la estrategia del combate, sobre todo contra el amor de sí desordenado. Las pasiones internas tienen sus aliados externos en el apetito sensitivo. De ahí la necesidad de luchar contra los defectos de los sentidos (impureza, pereza, charlatanería), y de emplearlos como medios de elevar el espíritu a considerar los atributos divinos y la vida de Cristo.

En el combate espiritual hay que permanecer siempre en guardia contra las astucias sútiles y las insidias del demonio. Es aquí donde se necesita la táctica para no dispersar las energías y los esfuerzos sino para concentrar la atención contra un vicio o una pasión particular que vencer, o en una virtud particular que adquirir⁴⁰. Es muy importante no cesar jamás de combatir espiritualmente, sino mantener vivo el deseo de la perfección, pues un buen soldado no debe buscar el reposo o la liberación de la dificultad y no debe dejarse engañar por el demonio mediante fervores indiscretos.

En lo referente a la oración recomienda tres tipos, todos de carácter ascético: meditación, especialmente de la pasión y muerte de Cristo; comunión con Dios mediante la frecuente recogimiento de uno mismo en su presencia y hacer uso de jaculatorias o oración vocal breve.

El examen de conciencia que no es una oración en su sentido estricto, aunque puede llevar a la oración. Hay finalmente la sugerencia de recibir la comunión tan frecuentemente como sea posible y cuando no es posible practicar la “comunión de deseo o comunión espiritual.

Chaminade ha hecho un resumen del *Combate espiritual* de Scupoli:

“*Las armas* son cinco: cuatro en nosotros y una exterior a nosotros. Las cuatro interiores son: 1. *Desconfianza* en nosotros mismos, que adquirimos por el perfecto conocimiento de nuestra debilidad. 2. *Confianza* en Dios, que fundamos en el conocimiento de la bondad y omnipotencia de Dios y de los bienes que nos ha hecho. 3. *El buen uso* de nuestras potencias, tanto de nuestro como de nuestra alma: Estas facultades son: nuestro entendimiento y nuestra voluntad, nuestras pasiones, nuestros sentidos, nuestras palabras, los movimientos de nuestro cuerpo, nuestras funciones naturales. a) *Nuestro entendimiento* debe estar exento de ignorancia y de curiosidad, b) *Nuestra voluntad*: ha de dirigirse hacia nuestro último fin: la gloria de Dios, y que todas nuestras acciones sean causadas y excitadas por el sentimiento de la gloria de Dios, c) *Nuestras pasiones*: hay que vencerlas y reemplazarlas por las virtudes, d) *Nuestros sentidos*, apartándolos de

⁴⁰ “Es muy importante saber el orden que observar para combatir como se debe y no por casualidad y con superficialidad, como hacen muchos no sin daño propio. El orden en el que se debe combatir contra los enemigos y las malas inclinaciones es que tú, entrando en tu corazón veas en él con diligente examen de qué tipo de pensamientos y afectos está rodeado y de qué pasión está más poseído o tiranizado; e contra ella principalmente debes tomar las armas y entablar la batalla. Y si sucede que seas asaltado por otros enemigos, debes combatir siempre contra el que actualmente y más de cerca te hace la guerra, volviendo, sin embargo, después a la empresa principal”, *Combatimento Spirituale*, c.XVII. Es el tema de la pasión dominante, que aparecerá en las *Reglas de San Carlos* y en el P. Chaminade.

toda impresión voluptuosa y dirigiéndolos hacia Dios, encontrando en cuanto nos rodea elementos que nos manifiestan su gloria, nos recuerdan sus beneficios y nuestras faltas o nuestros deberes morales”⁴¹.

Louis Lallemant, la *Doctrina*

Las *Reglas de san Carlos* recomiendan la lectura del libro del P. Lallemant. Ahora bien, este autor, tan famoso en el siglo anterior, era prácticamente desconocido en el s. XVIII. Los autores espirituales jesuitas: Judde, Jean Pierre Caussade, Jean-Nicolas Grou, Pierre Joseph de Clorivière, casi nunca lo nombran.

Louis Lallemant nació en Châlons-sur-Marne en 1588⁴². Entró jesuita y fue ordenado sacerdote en el año escolar 1613-1614. Al año siguiente hizo la tercera probación. Los superiores le confiaron la misión de formación espiritual de sus hermanos en Rouen, primero de los escolásticos (1619-1621), luego de los novicios (1622-1626), y más tarde de instructor de los de la tercera probación (1628-1631). Al cabo de tres años hubo que remplazarlo pues estaba agotado. Murió en Bourges en 1635.

Lallemant no publicó nada. Fueron sus discípulos Surin y Rigoleuc los que conservaron apuntes de clase que más tarde publicó Champion en 1694 *La vida y la doctrina espiritual del P. Louis Lallemant*. Probablemente como editor ha puesto bastante de su cosecha. Champion supone siete principios: 1) La consideración del fin, sólo Dios puede hacernos felices, 2) La idea de la perfección en general y de la perfección propia de la Compañía de Jesús, 3) La pureza de corazón, la guarda del corazón 4) La docilidad al Espíritu Santo, 5) El recogimiento y la vida interior, 6) La unión con nuestro Señor: conocimiento, amor, imitación, 7) El orden y los grados de la vida espiritual, la oración y la contemplación.

Los cuatro puntos a los que se puede reducir la doctrina de Lallemant son los siguientes:

1. La segunda conversión

Recuérdese que Lallemant era el instructor de la tercera probación. No se dirige a principiantes. Está para ayudar a los sacerdotes a realizar su vocación apostólica de jesuitas. El autor está viviendo en aquellos momentos el voto de lo más perfecto. Su deseo es arrastrar a sus hermanos. Se trata de pasar de la mediocridad razonable al don total de sí.

2. La crítica de la acción

⁴¹ Retiro de 1809, notas de Lalanne, Conferencia 6 “El combate espiritual y sus armas”, NR I, 11. Chaminade continúa hablando de la cuarta arma: la oración a Dios y a la Santísima Virgen (NR I, 13). Da como quinta arma, exterior a nosotros, el Santísimo Sacramento de la Eucaristía (nº 14). Según sus leyes, el combate ha de ser continuo, tenaz, interior, exterior (contra el demonio y el mundo), y ordenado (nº 15). Las consecuencias del combate son la victoria o la derrota (nº 16). “Hay que empuñar las armas de la desconfianza y la confianza, es decir animarse a estos sentimientos por las razones que a ellos nos llevan; después se pasa a la oración mental y vocal, teniendo cuidado de observar las condiciones requeridas”, nº (17). Al hablar del orden del combate se describe más bien la lucha de todo un día, que termina con la oración mental y vocal de la noche. A ello se añade un examen de conciencia.

⁴² Georges Bottereau, «Lallemant (Louis)». DS, t. IX, 125-135.

El autor rechaza una interpretación ingenuamente activista de los Ejercicios de san Ignacio. Hace una crítica severa incluso de los objetos sobre los cuales la voluntad cree dedicarse por una moción divina y que la engañan. La precipitación a actuar en el mundo, de meterse en la política, a dejarse coger en la trampa del éxito temporal, todas las tentaciones a las cuales el activismo oficial de la Compañía no estaba indemne, son así desenmascaradas.

Según una tradición que remonta al P. Álvarez de Paz, director espiritual de Santa Teresa, el P. Lallemant interpreta los Ejercicios Espirituales como un camino de desapropiación para recibir no una moción a actuar, sino una moción a no actuar, a sufrir el no actuar, largo preludio de la acción de Dios en nosotros. El horizonte de esta espiritualidad es la alegría pura y confiada de haber sido reconocido por Dios digno de experimentar su presencia, incluso bajo las especies crueles de la ausencia.

Probablemente la experiencia de la supresión de la Compañía, causada en parte por su implicación en la política, ha llevado a Juan Bautista Chaminade a recomendar la lectura de Lallemant y su discípulo Surin, defensores de la mística frente a los activistas.

3. La guarda del corazón

Es el aspecto más interior de la atención a Dios. Nace del respeto y crece con el amor. Un punto importante es la unión a Cristo en su misión. Pero la interpreta a su manera, sin conocer verdaderamente la doctrina de san Ignacio en sus Ejercicios.

4. La guía del Espíritu Santo

Es el tema que profundiza más. Partiendo de los dones del Espíritu, nos introduce en el centro de su alma donde existe la paz y la abundancia de todo bien. De esa manera los santos están unidos a Dios tanto en la acción como en la oración. Antes de llegar al recogimiento simple, todos los objetos que se presentan fuera de nosotros son alicientes del pecado. Lallemant no hace ninguna concesión al humanismo devoto. El autor hace una oposición entre la naturaleza y la gracia, el orden de la creación y de la redención, que no tiene nada de ignaciano. Tampoco es ignaciano en el poco caso que hace de la práctica de las virtudes y de los métodos experimentales en la búsqueda de la perfección. En otras cosas, en cambio, es muy de la escuela de San Ignacio, por ejemplo en la importancia que da al control personal, al discernimiento espiritual, a la imitación de Cristo, a dejarse conducir por el Espíritu, a la recepción frecuente de los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía.

Según Lallemant, el camino espiritual comprende dos aspectos: la purificación del corazón y la docilidad al Espíritu Santo. Va a retomar temas de la espiritualidad mística nórdica. La vocación apostólica exige la renuncia a todas las amistades. El ideal es que el religioso se despoje de todo deseo, indiferente a todo, contentos y deseosos sólo del beneplácito divino. Para llegar a tener el corazón puro es necesario la vigilancia interior y la lucha asidua para desalojar el fondo de orgullo que anida en el corazón. La vía de la purificación del corazón es la más segura.

En oposición al ascetismo de Rodríguez codificado en la Compañía, Lallemant pone en el centro la acción del Espíritu Santo. Para él, entre la acción y la contemplación existe una fusión armónica. Cuando se está lleno del amor de Dios entonces se da la máxima apertura apostólica. Sólo el hombre de oración puede ser auténtica y útilmente hombre de acción. De Guibert sintetizará su propuesta como “ser

con Cristo, para servir". La acción debe estar animada, dirigida y ordenada por la contemplación. En medio de las ocupaciones de la vida activa es necesario practicar el recogimiento interno de la vida contemplativa. Así se llega a abrazar a Dios en sí con la contemplación y en el prójimo con la acción.

El P. Chaminade usará el libro de Lallemant para hablar de María:

"Jesús en el seno de María la disponía por una profusión de gracias a ser la Madre del Cuerpo Místico, como lo era de su cuerpo natural; pues quería que recibiésemos por Ella la vida del espíritu, como El había recibido de Ella la vida del cuerpo, y que dependiésemos de Ella, para la conservación y acrecentamiento de nuestra vida espiritual, como El dependía para la conservación y crecimiento de su vida corporal ... Jesucristo en el seno de María al mismo tiempo que recibe una vida divinamente humana o teandrica y la vida gloriosa, recibe también una vida de influencia sobre sus miembros místicos por la cual les comunica su gracia como Jefe o Cabeza. Y al recibir esta gracia de María, se la comunica a su vez para que María se convierta en Madre de los cristianos"⁴³

Jean-Joseph Surin, *El Catecismo y Los Fundamentos de la vida espiritual*

No deja de ser llamativo que las Reglas de San Carlos recomiendan la lectura de estos dos libros. El autor de ellos puede ser considerado un místico o un loco.

Jean Joseph Surin nació en Burdeos en 1600, de familia rica y muy religiosa, grandes benefactores del colegio de los jesuitas⁴⁴. Ya de niño estuvo en contacto con ellos y con las carmelitas y experimentó un gran desencanto frente a la fascinación de cualquier criatura. En 1616 entró jesuita. En 1626 fue ordenado sacerdote y se fue a París a completar la teología. El año de la tercera probación 1629-1630 lo pasó en Rouen donde tuvo como maestro a Luis Lallemant. Surin no habría podido encontrar un maestro más sagaz y congenial con su espíritu ni Lallemant un alumno más preparado y abierto a la siembra de sus lecciones. En realidad la doctrina del maestro le ayudó a descubrir el propio mundo interior y a definirlo con exactitud y se lo enriqueció con aspectos nuevos. Los cuatro años siguientes (1630-1634) fueron los más serenos de su vida. De vuelta al noviciado de Burdeos empezó a tener problemas de salud por dejarse llevar de su ímpetu espiritual inmoderado. Experimentó una especie de agotamiento. Los superiores le enviaron a descansar a Marennes, pero él siguió prodigándose en todo tipo de actividades pastorales, entre ellas el acompañamiento espiritual de dos místicas.

En 1634, a pesar de su mala salud y fragilidad psíquica, fue enviado a Loudun a exorcizar las religiosas, en especial la priora Juana de los Ángeles. Los exorcismos se convierten en un espectáculo para las multitudes. Logra liberar a la monja, pero él empieza a tener momentos en que se cree poseído por el demonio. De 1639 a 1640 debe estar en la enfermería continuamente vigilado. Pasa por episodios maníaco-depresivos. En 1645 intenta suicidarse. Tan sólo entre 1649 y 1651 se produce una ligera mejoría. En 1654 convaleciente dicta su obra el *Catecismo Espiritual*. El año siguiente, recuperado en parte de su parálisis, escribe los *Diálogos espirituales*, los *Contratos*

⁴³ «De la Santísima Virgen como Madre nuestra», EM I, 88. cf., EM I, 118 y. supra nota 20. Sobre la vida de influencia que ejerce Cristo como cabeza del cuerpo, cf.. Santo Tomás, ST III, q 8. a 1.

⁴⁴ Michel DUPUY, "Surin (Jean-Joseph)", DS, t. XIV, 1311-1325.

Espirituales y los *Cánticos Espirituales*. A partir de 1656 sigue la vida normal y a partir de 1658 hay numerosas cartas suyas. En 1663 compone la *Ciencia Experimental*, en la que describe su enfermedad. Muere en 1665.

El Catecismo

Es la primera de sus obras, dictada con ardor irresistible entre los años 1651-1655, cuando todavía no podía escribir personalmente. Publicado en 1657, tuvo varias ediciones. Esta obra no se limita a describir las vías ordinarias de la gracia sino que ilustra con abundancia de detalles también las vías extraordinarias que conducen a la unión más íntima y experimental con Dios. Al mismo tiempo que enciende en los corazones el deseo y la esperanza de aquellas altísimas esperanzas, pone asiduamente en guardia contra los peligros de la falsa mística. Inculca la fidelidad a los deberes comunes de cada día, la necesidad de humillarse y de vencerse, de desprenderse de todo, de no negar nada a Dios, de someter los impulsos interiores de la gracia a la norma exterior de la fe y de la obediencia.

Surin habla a las personas de todos los estados de vida, no sólo a los sacerdotes o religiosos. Pero eso no significa que sea una enseñanza para la multitud. Se dirige al que tiene el deseo de la altura, al que no se deja desanimar por las renuncias, abatir por la incomodidad, parar por ningún riesgo, al que no dice "hasta aquí y no más allá". Es una doctrina para los que desean la unión más íntima con Dios y el servicio más perfecto al Señor. Surin se mueve en el ámbito del consejo y no del mandamiento. No hay que confundir tampoco lo aconsejado a los principiantes con lo aconsejado a los avanzados, a los decididos a todo.

Los fundamentos de la vida espiritual

El manuscrito, tal como salió de la pluma de Surin, no se ha encontrado⁴⁵. Parece ser de la época de los *Diálogos*, y probablemente parte de ellos, escritos en parte en el otoño de 1656 cuando el autor recobró la capacidad de escribir. Fue publicado póstumo en 1667. Tuvo un éxito increíble, once ediciones en veinte años.

La obra tiene el título y la apariencia de un tratado orgánico, pero en realidad no se ve ningún desarrollo sistemático del contenido doctrinal. Cada capítulo es independiente y, aunque en su interior no falta de estructura y forma, no se conecta sin embargo ni con el anterior ni con el siguiente. Tampoco en la selección de la Imitación sigue un diseño ideal. Se mueve con fantasía libre, sin alejarse del centro de sus ideas más queridas: la negación absoluta de toda manifestación de amor propio, la vida de recogimiento y de oración ininterrumpida, el desapego total de toda criatura, el deseo de la unión siempre más íntima y experimental con Dios. Elige de la Imitación los versículos más en sintonía con sus sentimientos interiores, los llena de su propio

⁴⁵ Jean- Joseph Surin, *Les fondements de la vie spirituelle tirés du livre de L'Imitation de Jésus-Christ*, ed. Ferdinand Cavallera, Editions Spes, Paris 1930; Jean-Joseph Surin, *I fondamenti della vita spirituale tratti da l'Imitazione di Cristo*, a cura di Giandomenico Mucci, S.I.; Introduzione del Card. Giovanni Colombo, Roma, Città Nuova 1994 (Colombo 1949); Francesco Asti, "J. J. Surin e la scienza sperimentale. Una proposta di mística ignaziana" *Ignaziana* 7 (2009) 3-19, <http://www.ignaziana.org/es/..%5C7-2009.pdf>. Seguimos a este autor.

espíritu. Y aquellos versículos, así aislados y animados, adquieren la fuerza insólita y conquistadora de la doctrina de Surin.

La doctrina de Surin

Sus escritos tuvieron gran éxito. Ha sido usado por Bossuet que había dado la aprobación para el *Catecismo* y los *Fundamentos* en su lucha contra el quietismo⁴⁶. Su *Catecismo espiritual* fue puesto en el Índice (1695) al ser traducido en italiano (1675).

Surin quiere demostrar que la felicidad del creyente es posible, pero exige abnegación y mortificación encaminadas a la posesión del reino. Observa que en el hombre hay tres instintos fundamentales que lo llevan a satisfacer su propia sed de felicidad: la grandeza, el gozar, el poseer. No intenta desmitizar tales instintos sino que busca analizarlos para utilizarlos en el campo de la santidad. Apela a su experiencia en los años de su enfermedad/posesión diabólica, por lo que reconoce que tales instintos no canalizados dominan al hombre hasta separarlo de Dios.

El corazón del hombre tiende con gran fuerza hacia las fuentes del placer, por el que es vencido y arrastrado en lo meandros más oscuros de su mente si no interviene la racionalidad y la acción del Espíritu Santo. Las fuerzas descritas pueden ser destructoras si no son consideradas conscientemente y utilizadas para lo mejor, pero pueden ser energías positivas si el creyente las usa en el campo de la santidad. El creyente debe tener una conciencia clara de las pasiones y de los sentimientos destructivos para poder proceder de manera expedita en el camino de la interioridad. El disfrute de los placeres, la posesión de las cosas y el instinto de dominar pueden crear el estado más feliz del hombre a condición de que estén en perfecto equilibrio, transformadas por la gracia.

El Espíritu Santo actúa en el corazón del creyente que, de este modo, se deja conducir por sus mociones. La perfección consistirá en dejarse mover por el Espíritu Santo que libera el recorrido de los impedimentos humanos. La Persona divina visita al creyente y le muestra las estructuras dinámicas que lo componen para unificar las potencias del alma en vista de la posesión del reino eterno. Es el Espíritu el que ilumina la voluntad para dar vida a un juicio sano y coherente con la realidad que vive el creyente.

La santidad es la experiencia del creyente que transforma al hombre desde lo interior haciéndolo consciente de los dones que ha recibido y que pone a disposición de la Iglesia. La idea de Surin consiste en un continuo superarse del creyente en su relación con Dios. El exceso debe entenderse como un proceso de trascendencia que el creyente realiza con la gracia de Dios en querer seguir todas las enseñanzas de Cristo.

El hombre quiere darse sin reservas en un proceso oblativo. Esta es la característica principal del primer paso o segunda conversión: no rehusar nada a Dios.

⁴⁶ Surin ha sido criticado sobre todo por dar demasiada importancia y valor a los fenómenos extraordinarios sensibles de la mística, por apoyarse demasiado sobre palabras y visiones. Surin es ignaciano cuando pone el acento en la abnegación, en la necesidad de abrazar la voluntad de Dios en todo, en el deseo de docilidad a la gracia y en el cuidado de la guarda del corazón que es su condición. Lo que está menos en consonancia con la tradición ignaciana es el que todo ese esfuerzo de abnegación y de docilidad se centra menos en el pensamiento del servicio de Dios que en la unión a obtener como fin esencial de la vida espiritual. Lo que está menos en consonancia con la línea católica es la importancia demasiado grande y exclusiva concedida a la docilidad interior a las gracias sentidas y a los signos extraordinarios.

El creyente, especialmente el religioso, quiere eliminar de su conciencia todo tipo de mal testimoniando así su amor a Cristo que no ha ahorrado nada de sí al Padre para la salvación de los hombres. Este acto de agradecimiento implica una total adhesión al Evangelio y un deseo de servir a Cristo en los pobres.

Las estructuras externas e internas del hombre para realizar ese trascenderse en el amor tienen necesidad de una verdadera reforma. En el *Catecismo Espiritual*, Surin individua el recorrido de purificación indicándolo como una verdadera reforma. El proceso adoptado por Surin va de lo externo a lo interno siguiendo la vía clásica en la descripción de la constitución del hombre sujeta a reforma. Lo externo es representado por el cuerpo, medio de relación e instrumento de comunicación. El hombre en su constitución corpórea tiene necesidad de la gracia para corresponder plenamente al querer de Dios.

El cuerpo no es una realidad perjudicial para el hombre sino creación de Dios sometida, sin embargo, al pecado. La gracia visita también el hombre exterior, su naturaleza, conduciéndolo a la plenitud de vida en Cristo. Para llegar a la unión con Cristo se necesita desarraigar el pecado causado por la carne, por lo cual el creyente tiene que ser consciente de su pesadez y su pereza que provienen de los sentidos externos. La gracia opera una reforma de los sentidos. El gusto, el tacto, el olfato, la acción del ojo cuando son visitados por la gracia no sólo se regulan para ejercitar la virtud sino que se vuelven aptos para recibir funciones espirituales que son del orden sobrenatural. Surin afirma que el cuerpo en todas sus partes es sujeto activo en la experiencia espiritual.

El hombre entero se dispone a acoger y vivir la presencia de Dios. La naturaleza es fundamental para hacer la experiencia de Dios. Lo que es natural se convierte en alimento del amor divino cuando actúa el Espíritu. La sensualidad si es movida por la gracia es fuente de gozo. La fruición divina es posible en el presente en cuanto los sentidos son unificados y orientados hacia el Sumo Placer que es Dios. Los sentidos son medios de comunicación del amor de Dios a su creatura por lo cual hay que guardarlos y elevarlos con la gracia divina. Se podría individuar una especie de *sensualismo espiritual* típico de la mentalidad de los místicos que observan cómo el encuentro con Dios determina también el aspecto físico.

Cuando el cuerpo es totalmente iluminado por el Espíritu, su luz ilumina la estructura y las operaciones de las tres facultades del alma: memoria, inteligencia y voluntad.

Reformar la imaginación significa elevarla, purificarla y regularla. La gracia actúa llevando lo natural a un nivel superior y más perfecto. La elevación consiste en imprimir ideas nobles y sobrenaturales que contrastan con las fantasías bajas que el hombre conserva en su mente y que la voluntad defiende contra la acción del Espíritu. La purificación es el paso necesario para que la imaginación pueda acoger a Dios. Sus resistencias contrastan con el querer de Dios, por lo cual la lucha que se produce es una verdadera purificación. La gracia y las energías del hombre son indispensables para realizar este trabajo. De esta manera la imaginación viene regulada tanto en el orden natural como en el sobrenatural produciendo un modo mejor de conocer y amar.

La memoria conserva las imágenes. El trabajo que Dios hace es vaciarla de todo afecto y razonamiento humano y llenarla de los bienes sobrenaturales. Una vez purificada la memoria, el hombre se siente abismado en Dios, más aún absorbido en Dios por lo cual contempla el mundo con los ojos mismos de Dios. La memoria es reformada ordenando todas las imágenes conservadas para un fin mayor, la unión con

Dios. Eso no significa que el hombre pierda su libertad cuando Dios actúa y libera la memoria del pasado embarazante, sino que colabora en esta operación adecuándose a la acción de Dios. Confiar en su poder dispone al creyente a entrar en un círculo virtuoso en el cual los nuevos objetos que llenan la memoria son inteligencias que Dios ofrece para unirse a él. Cuanto más la memoria se ejercita sobre estos objetos, tanto más el creyente experimenta su unión.

También la inteligencia se aplica a los nuevos conocimientos que Dios ha dado liberándose de los superfluos y mundanos. Tal facultad tiene como objeto de búsqueda la verdad por la cual el creyente experimenta la humildad de su obrar y la oscuridad de los conocimientos divinos. Sólo una mente dócil al Espíritu se dispone a profundizar el misterio de Dios que le viene desvelado sin violentar su naturaleza humana. La humildad salva de la arrogancia del saber, y la docilidad abre al creyente a nuevas encuentros con Cristo.

Si la inteligencia sigue la verdad, la voluntad es movida por el placer, por el amor. Su reforma tiene lugar purificando tal potencia de toda forma de deseo. El desprendimiento, la rectitud y el amor sublime dirigen la voluntad hacia el Sumo Bien. El duro trabajo ascético del creyente consiste en mortificar la voluntad apagándose fuertemente a Dios que le hace experimentar un amor tierno y sublime más fuerte que todo otro placer.

La purificación del hombre interior y exterior no está sometida exclusivamente a una operación del Espíritu o a la sola voluntad humana. Si una de las dos partes tomara la supremacía, se caería en una de las dos formas extremas de la vida espiritual: o un fácil quietismo o un duro pelagianismo. Surin quiere guardar el equilibrio por lo cual quiere mostrar que la vía justa es un sano apostolado regido por la contemplación, por la cual el hombre interior es también sobre todo un apóstol de Cristo.

Siguiendo a Lallemant, Surin se detiene sobre la oración afectiva como una manifestación de una conciencia experimental de Dios. Subrayando el aspecto volitivo quiere superar así la intelectualización de la vida interior producida en los siglos y recuperar el valor de la mística en el campo teológico. El conocimiento experimental de Dios tiene lugar gracias al afecto, por lo cual la oración más sabrosa es aquella en la que el alma ya instruida se dedica a amar las verdades divinas sin tener necesidad de emplear el razonamiento para excitarse a ello. El papel de la inteligencia no es negado, al contrario, es ligado íntimamente a la voluntad que impulsa hacia el bien considerado como verdadero. La unidad de las potencias del alma demuestra cómo la unión con Dios tiene lugar un absorberse de todas las dimensiones en su amor. También aquí es Lallemant. La contemplación ordinaria es un dulce reposo del alma que se fija en el amor de Dios. El creyente encuentra su dilección en estar ante Dios. La contemplación extraordinaria está caracterizada no sólo por lo que es típico de la oración ordinaria sino particularmente por los dones místicos, raptos, éxtasis. Los fenómenos de la mística entran para el autor en la contemplación extraordinaria.

Lo extraordinario consiste en una infusión del Espíritu que une el alma a Dios. Es evidente que es necesario distinguir entre meditación, oración afectiva y los otros estadios de la contemplación en cuanto la participación del hombre es diversa según el grado al que Dios lo ha llamado.

El aspecto existencial de la oración es fundamental en uno u otro aspecto, en cuanto produce una mejor inserción del creyente en la Iglesia y en la sociedad. La oración es el medio por el que el hombre anuncia la presencia transformadora de Dios. El contemplativo sirve a la Iglesia y a la sociedad porque está profundamente plasmado por Dios para ser totalmente de los demás.

“Surin se presenta como un verdadero discípulo de San Ignacio en la búsqueda de conjugar la vía contemplativa con la activa. Tiene un alto sentido de la espiritualidad ignaciana y de la pertenencia a la Compañía, por lo que afirma que el espíritu del Instituto es ser familiar con Dios, en cuanto que se está inserto en la obra de la redención realizada por Cristo. La salvación de las almas es el fin de la Compañía que se dispone a conseguir tal finalidad con todos los medios a disposición. Es evidente que el padre jesuita quiere utilizar para un apostolado fecundo también la contemplación no queriendo oponerla a la acción pastoral”⁴⁷.

El Cristiano interior

Jean de Bernières -Louvigny (1602 - 1659) era el tercero de los hijos del tesorero general de Francia. Proviene de los Barones de Louvigny, una familia noble de fe vigorosa. El barón de Louvigny, su padre, era también alcalde de Caen, había fundado el convento de las Ursulinas de Caen en 1624 y su vida se concluyó en un acto heroico de caridad, ayudando a trasladar los apestados de un barco

Jean de Bernières continúa los pasos de su padre. Dedica todos sus recursos económicos a hacer el bien de manera que al final de la vida tendrá problemas para asegurar su subsistencia. Había gastado todo en beneficencia, sobre todo en fundaciones religiosas en Caen e incluso a favor de las misiones.

Había elegido el celibato por el reino de Dios y lo vivía en solitario, sosteniendo las obras de caridad, dándose a la oración y amando la vida pobre, retirada y humilde. Con 21 años se hizo promotor de un asilo para los niños abandonados. Fue en esta época cuando tuvo el primer contacto con Jean Eudes. Este era un misionero que en su predicación y en el ejercicio del ministerio pastoral había conocido las miserias de las personas de cerca. Conocía sobre todo la situación de las mujeres marcadas por la vida y las quiere rescatar, creando una institución. El primer proyecto con Jean de Bernières es de 1634 y se realizará en 1641. En aquel tiempo Bernières había tejido sus relaciones con la Compañía del Santísimo Sacramento, que era una organización religiosa fundada en 1629 por el duque de Ventadour en París, que quería "promover la gloria de Dios". En esta óptica se coloca su acción a favor del culto de la Eucaristía y de las obras de caridad. Esta Sociedad se difundió por toda Francia. Al inicio de los años 40, otro personaje que es amigo de Bernières, el Barón de Renty, difundirá las iniciativas de la Compañía del Santísimo Sacramento en Normandía. En 1641 se reanudan los contactos entre Bernières – Eudes, ambos cercanos a su manera a la Compañía. Parte la iniciativa del "Refugio", que después se desarrollará y dará origen a la Congregación de Nuestra Señora de la Caridad.

Bernières es un apasionado de las misiones. En Québec hay una fundación de las Ursulinas a la que él contribuyó en los años 1638-'39. Se interesó siempre por las misiones y seminarios de Eudes.

⁴⁷ F. Asti, p. 19.

Su obra más personal fue el establecimiento de una cofradía de la Santa Abyección, cuyos miembros se consagraban al servicio de los pobres y de los enfermos.

Bernières no ha escrito nada. Hay, sin embargo, un libro que recoge las conversaciones que tenía con sus íntimos en el Ermitage. Entre 1646-1649, Bernières construye al lado del convento de las Ursulinas de Caen, fundado por su padre, una casa, la casa del Ermitage, que se convierte prácticamente en una casa de retiros de la que él es el animador espiritual hasta su muerte improvisa el 3 de mayo de 1659. El texto de las conversaciones, que tenía con los que vivían con él y a todos los que pasaban allí ciertos períodos, fue publicado después de su muerte. Es un auténtico best-seller del siglo XVII a pesar de que sobre una de las ediciones en 1689 y 1690 cayó la condena del Índice.

Lo que al principio fue el *Interior Cristiano o la conformidad interior que deben tener los cristianos con Jesucristo* (1659), dividido en cuatro libros, se convirtió en 1660 en el *Cristiano interior o la conformidad interior que deben tener los cristianos con Jesucristo*, dividido en ocho libros, pues un editor de Rouen lo editó así sin permiso. Es el título que ha permanecido a partir de 1661⁴⁸. En 1674 el capuchino Louis-François d'Argentan, que había sido el que había preparado algunas ediciones, publicó una nueva edición, sobre la que recayó la condena del Índice en 1689 y '90 a causa de las expresiones de sabor quietista⁴⁹.

A pesar de las modificaciones aportadas al texto, aparece claro el influjo de san Juan de la Cruz: unión de la vida activa y de la vida contemplativa, desprendimiento de las criaturas, retiro profundo, silencio, oración, Dios centro, reposo, felicidad del alma. Cuando su libro será condenado, los descalzos de Rouen fueron de los pocos que le permanecieron fieles.

Bernières distingue claramente entre la vida activa y la vida contemplativa. La vida activa tiene que conservar las riquezas y ocuparse de los demás. En cambio el contemplativo tiene que descuidar lo temporal para que no lo desvíe del amor de Dios. La vida contemplativa pide un morir a todo lo que es la vida presente. Sólo en la cruz y en la abyeción el alma recibe las comunicaciones de Dios.

Hay que emprender la perfección cristiana con espíritu de humildad. El fundamento de la verdadera humildad es la consideración de que Dios lo es todo y yo soy nada. El centro y el reposo de la criatura es su nada. Los grandes santos han llegado a la perfección por un gran amor al menosprecio y a la abyeción. No tenemos el verdadero espíritu de Cristo sin la tendencia a la abyeción. La vista de nuestra nada inspira el desprecio de nosotros mismos y el amor de Dios. Dios es glorificado por nuestro anonadamiento. El alma es muy rica cuando tiene amor al desprecio. Se obtienen muchas ventajas de los anonadamientos. El camino para llegar al anonadamiento perfecto es pasar a través de tres despojos: de las cosas exteriores (riquezas, honores, placeres), de los amigos, de sí mismo. Hay que abandonarse a Dios para ser anonadado. Hay que renunciar a los sentidos y a la razón humana para amar las humillaciones. El anonadamiento se aprende por la práctica y no por la especulación. Un alma que se desposa con Cristo se desposa también con su cruz y sus oprobios. Esta

⁴⁸ La edición de 1662 es *Le Chrétien Intérieur, ou la conformité intérieure que doivent avoir les Chrétiens avec Jésus-Christ. Divisé en huit Livres, qui contiennent des sentiments tous divins, tirés des Écrits d'un grand Serviteur de Dieu de notre siècle. Par un solitaire*. A Paris, chez Claude Cramoisy, rue S. Victor, au Sacrifice d'Abel, 1662. Avec privilège et approbation. **Le Chrestien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir les ... -**.

⁴⁹ R. Heurtevent, "Bernières-Louvigny (Jean de)", DS, t. I, p. 1522-1527.

unión con Dios es facilitada mediante la unión con Jesús. Su humanidad es el modelo de la nuestra. Hay que imitar de él su meditación y contemplación de Dios y al mismo tiempo su humillación y cruz. Bernières tiene la mirada fija en el Crucificado y considerándolo atentamente en aquello que es, el Hijo de Dios aniquilado a nuestro favor, ve en él el que indica y da razón del camino de la cruz. Abraza así un camino de conformidad con Cristo que valoriza lo negativo de la vida. Pero no sólo eso, escoge a propósito la pobreza como vacío que dispone a acoger la plenitud de Dios y como aligeramiento que hace fácil la carrera. La pobreza, por tanto, tiene para él un valor místico; es el vacío que Dios colma; y ascético, es un desprendimiento para llegar a la meta. Esta era la fascinación de la experiencia cristiana que Bernières vivía y testimoniaba⁵⁰.

La experiencia de la bondad de Dios nos anonada poderosamente. El atractivo de nuestro anonadamiento después de nuestras faltas repara la injuria a Dios y restaura nuestra ruina. El autor hace unas consideraciones sobre la vileza del cuerpo corruptible y sobre la inclinación natural al mal.

A la vida cristiana Bernières llama vida sobrehumana. Hay que tener una alta estima de la vida cristiana. Hay que convertirse totalmente a Dios como san Pablo. Hay que hacer una alianza con la sagrada locura de la cruz. Hay que conformar nuestro interior con el de Cristo. El autor presenta la sublimidad de la vida cristiana, los diversos grados de vida sobrehumana, su práctica y la libertad que nos da el ejercicio de la vida sobrehumana. Nuestra mayor felicidad en la tierra es profesar la vida cristiana. La verdad se encuentra sólo en el espíritu del cristianismo, el resto es vanidad. En el cristianismo podemos llevar varias vidas que son la vida de Cristo: una vida de sufrimiento, una vida de pobreza, una vida iluminativa, una vida de dar limosna, una vida contemplativa. Se experimenta un gran contento en la vida sobrehumana. No se puede vivir la vida sobrehumana mediante el espíritu humano. Hay que aplicarse a las prácticas de la vida sobrehumana.

Nuestro primer pensamiento por la mañana debe ser que Dios está presente. A la vista de la presencia de Dios uno no se siente muy afectado por la ausencia de las criaturas. Se puede y se debe conservar la presencia de Dios en las ocasiones de extroversión. La presencia de Dios se ve claramente en un interior purificado. La unión con Dios debe reglar nuestra vida. La presencia de Dios pone al alma en un estado de sufrimiento y de gozo. La presencia de Dios hace amar la meditación o la acción según agrade a Dios. La presencia de Dios hace despreciar todo lo demás. Para encontrar la presencia de Dios hay que abandonarse con confianza a la divina providencia, ser indiferente a todo, salvo al querer de Dios, comportarse con gran respeto ante Dios presente y dejarse guiar por el Espíritu de Dios. El perfecto abandono en Dios hace encontrar el paraíso en la tierra. La belleza del orden de Dios da contento al alma.

La soledad es necesaria pero presenta sus dificultades. Las ocupaciones de la soledad tienen que ver con la contemplación y no tanto con las acciones exteriores. Hay que poner el alma y los sentidos en la soledad.

Para comulgar dignamente hay que ponerse en un estado conforme al de Jesús en el Santísimo Sacramento. Hay que practicar las mismas acciones que Jesús practica cuando se nos da. El primer efecto de la comunión es producir en nosotros el amor de la cruz y de las humillaciones, el segundo es transformarnos, el tercero es la unión perfecta

⁵⁰ Carla Valli, OSB, "I grandi incontri di M. Mectilde di Bar", p. 8.

<http://www.benedettineitaliane.org/documenti/1998-1999/19-04-1999.doc> .

y consumada, el cuarto es un gran amor, el quinto es la fuerza y la perseverancia al servicio de Dios.

Hay que estimar mucho las cruces. Hay que amar mucho las cruces. Las cruces remplazan a los tiranos para hacer de nuestra vida un martirio continuo. Las cruces exteriores las encontramos en la pérdida de los bienes, en la enfermedad, pero hay también las cruces interiores del alma en la oscuridad. Podemos sacar gran fruto de las cruces interiores. Hay que sufrir nuestras propias imperfecciones.

El autor invita a estimar la meditación en sus diversas formas. Es necesario ser indiferente respecto a la meditación que Dio quiere que hagamos. Hay que dedicarse a la meditación ordinaria. El autor muestra cómo se pasa de la oración ordinaria a la contemplación, hasta llegar a la oración infusa, a la oración de quietud, a la unión íntima de amor del alma con Dios en la oración.

Se debe tener sobre todo un extremo horror al pecado. Hay que ajustarse al paso de la gracia para no ir ni más de prisa ni más lento de lo que ella quiere. Para ello uno tiene que abandonarse totalmente a Dios, esperar sólo sufrir, renunciar a sí mismo en todo y combatir sus propias inclinaciones. De esa manera Dios se convierte en el centro, el reposo y la felicidad del alma. Hay que buscar sólo a Jesús, sólo a Dios.

Chaminade, durante su noviciado, tuvo ocasión de conocer y estudiar la espiritualidad jesuita, tal como fue propuesta por sus representantes del s. XVII, sobre todo los de la tendencia más contemplativa. No es de extrañarse que, al ser suprimida la Compañía en el s. XVIII, se haya querido rescatar el espíritu más interior y dejar de lado el elemento más activista. Pero Chaminade no sólo bebió en la fuente jesuita sino también en otros autores, más o menos ascéticos (Scupoli) o contemplativos (Bernières). Aunque Chaminade conocerá los autores contemplativos de otras escuelas, no cabe duda de que él será un hombre de acción. Sin duda la figura de Bernières, como hombre de acción contemplativo en el mundo, ha debido impactarle de manera particular.

© *Mundo Marianista*