

2

**TEMAS
LASALIANOS**

33. ALEGRÍA

Sumario:

1. ¿Juan Bautista de La Salle era un santo triste? - 2. Aproximaciones lexicográficas. 2.1. La alegría y los sentimientos anejos en el vocabulario del siglo XVII. 2.2. Los sentimientos contrarios a la alegría. -3. Algunos elementos de aproximación bíblica. 3.1. En el Antiguo Testamento. 3.2. En el Nuevo Testamento. - 4. La alegría cristiana. 4.1. Dios fuente de alegría, para sí mismo, para los ángeles y los santos, para el hombre ya desde aquí abajo. 4.2. La presencia de Dios como cielo anticipado. - 5. Motivos de alegría. 5.1. Para el cristiano. 5.2. Para el Hermano. 5.3. Para el maestro cristiano. 5.4. Para el alumno. - 6. Cómo Juan Bautista de La Salle manifestaba su alegría: las Reglas de Urbanidad y Cortesía cristiana y el espíritu de fe.

1. ¿JUAN BAUTISTA DE LA SALLE ERA UN SANTO TRISTE?

Los progresos logrados desde hace varios decenios por los estudios lasalianos¹ nos ofrecen del Fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas una imagen que pone de manifiesto y realza la humanidad de su carácter. Aunque le deba mucho a la influencia sobre él ejercida por los maestros de la escuela francesa de espiritualidad,² y aunque esté igualmente bajo la impronta de su ambiente familiar, profundamente cristiano, bastante severo, con ciertas aristas de rigorismo, resulta asequible, al trasluz de sus escritos, responder a la pregunta de algunos de sus biógrafos que se interpelean si ha sido un santo triste.³ Se le ha podido reprochar a esta escuela de espiritualidad⁴ cierto pesimismo, pero se debe comprenderlo en cuanto eran las grandes líneas características de tal escuela⁵ en el contexto de aquellos tiempos impregnados de agustinianismo y, con frecuencia, de rigorismo.

En el artículo presente, destacaremos qué lugar otorga Juan Bautista de La Salle a la alegría en sus escritos ya se destinen a los alumnos, o a sus maestros. La describiremos en el cristiano, en el religioso, en el maestro cristiano y en la escuela la-

saliana. Terminaremos examinando cómo él la expresaba en su vida y en las relaciones con sus Hermanos.

2. APROXIMACIONES LEXICOGRÁFICAS

2.1. La alegría y los sentimientos anejos en el vocabulario del siglo XVII

El Fundador no define la palabra alegría-gozo ni los demás vocablos conexos aquí utilizados. Trévoux escribe de la alegría que es «una emoción del alma, un movimiento vivo y agradable que siente el alma con la posesión de un bien real o imaginario». Se distingue del **contento** que se centra más en el interior del corazón mientras que la alegría se relaciona con su demostración externa: es una expresión del corazón que actúa a veces sobre el espíritu, la mente. La **satisfacción** de por sí se centra en las pasiones. El **placer** atañe principalmente al gusto, igual que el vocablo **delicia**. **Alegría** y gozo (**Joie** et **Gaieté**) son sinónimos pero la alegría se asienta en el corazón y el gozo en sus manifestaciones exteriores. La una es un sentimiento dulce del alma; el otro en una grata situación del ánimo que estalla siempre por los ojos

y a través del rostro. La alegría puede afectar frecuentemente al alma con bastante viveza sin trasladarse en el rostro.

Constatamos pues cierta indecisión, cierta fluctuación en tales definiciones, la alegría se la sitúa ya como que reside en el alma, ya como su manifestación externa.⁶ El que posee un bien puede **regocijarse**. La posesión de ese bien, ya sea la vida, la salud, los bienes materiales, las honras, los amigos, constituye la beatitud y hace a los dichosos. La dicha —bonheur— se dirá de una situación ventajosa que acaece al azar y es capaz de proporcionar materia de **placer**. La diferencia entre ambos estriba en que el placer es un sentimiento grato y pasajero mientras que la dicha, considerada como sentimiento, es una serie de placeres. Esta última palabra —**placer**— contiene una extensión más considerable que todas las demás ya que alude a mayor número de objetos, a cuanto se roza con el ánimo, el corazón, los sentidos y la fortuna.⁷

2.2. Sentimientos contrarios a la alegría

En sentido contrario, la **tristeza** está opuesta a la alegría y el pesar a la alegría-goza. La tristeza se causa por grandes **aflicciones** y se define como un estado mientras que el pesar es como un acto con relación a la costumbre. El espíritu **melancólico** está descontento de sí y de cuantos objetos le rodean y sólo crea en sí ideas sombrías. Es el pesimismo de los tiempos modernos.⁸

Como lo apuntábamos antes, de La Salle no define ninguno de esos términos. Los emplea según las acepciones de su época y sabe otorgar cierta libertad en su empleo de manera que se tome uno por otro, particularmente con **alegría y felicidad**; este último se asocia con frecuencia a la **felicidad eterna**. Al contrario, como ut supra se consignó, la palabra **placer**, en sus escritos se referirá sobre todo a los sentidos mientras las voces **alegría y alegre, jovial** se aplicarán ante todo al rostro.

3. ALGUNOS ELEMENTOS DE APROXIMACIÓN BÍBLICA

La Biblia y la revelación cristiana nos ofrecen una aproximación muy relacional de la alegría. Verdad es que san Pablo asevera que es preciso

obrar su salvación con temor y con temblor (Flp 2,12), mas se ha de tener en cuenta que la enseñanza de Cristo es primordialmente buena noticia —es el sentido intrínseco de la palabra Evangelio— y su nacimiento ha sido pregonado como gran gozo para el pueblo (Lc 1,14; 2,10).

3.1. En el Antiguo Testamento

Se nos exhorta, en el Antiguo Testamento, a la alegría. El hombre justo en Dios coloca su alegría (Sal 1,1), una alegría destinada a durar (Jb 20,5) y que revienta hacia el exterior (Pr 29,6). También puede el hombre depositar su alegría en los bienes materiales (Da 127 B) considerados como bendiciones de Dios (Jb 42,10-12); pero el mayor don de Dios son las hazañas de la Pascua cuya celebración culminará en el servicio litúrgico del Templo.⁹

3.2. **En el Nuevo Testamento** la exhortación a la alegría resultará mucho más fuerte ya que Jesús lleva la promesa y la espera mesiánicas a su perfección (Lc 1 y 2). Al participar en la alegría trinitaria quiere que nuestra alegría sea perfecta (Jn 15,11). Su resurrección no sólo borra el pecado sino también las secuelas del pecado de tal modo que nos debemos alegrar siempre (I Ts 5,16). El gozo es incluso uno de los frutos del Espíritu (Gal 5,22) puesto que el reino de Dios no consiste en el beber y en el comer sino en la justicia, la paz y el gozo del Espíritu (Rm 14,17; R 97.5). Lucas se complace en subrayar la presencia de la alegría en las persecuciones (Lc 6,23; Hch 5,41), en la aceptación de la Palabra (Lc 8,13; Hch 2,46...) y en la conversión del pecador (Lc 15,7 y 32; Hch 8,8...). No se puede dudar de su eficacia a causa de las adversidades de la vida (2 Co 7,4) ni por las persecuciones (Mt 5,10; Hch 5,41) pues el cristiano, al conformarse con Cristo, escapa a lo que la creación pueda tener de amenazante (Ap 21,4). A tono con sus hermanos antepasados en la fe, el cristiano está destinado a celebrar su gozo y en la Eucaristía puede agradecerlo unido a la comunidad (Hch 2,42.46.47). A lo largo de todo el año litúrgico, hallará ocasión de manifestar su alegría ante la conmemoración de los misterios de Jesús y particularmente de su resurrección.¹⁰ La alegría que puede tener en el Señor, será fruto de la buena conciencia y para ello podrá descansar sobre ciertos vestí-

gios (Da 96 C, D) como los que señala santo Tomás a modo de ejemplos: la alegría que se encuentra en **Dios** y en las cosas de la fe; el hecho de situarse para observar a distancia con relación a las seducciones mundanas; la conciencia de no sentirse culpable de ninguna falta grave.¹¹ **Desde** ahí podemos ver que la alegría del cristiano está íntimamente vinculada a la caridad y a la esperanza.

4. LA ALEGRÍA CRISTIANA

Leal a las enseñanzas de la Sorbonne y de Saint Sulpice, el Fundador estará convencido de que el sendero de la felicidad sólo alcanza una vía de llegada: el conocimiento de Dios, manantial de todo bien. El deber del cristiano es, pues, conocer y amar a **Dios**. Sin la fe y la caridad nadie puede ser feliz (Da X C).¹² De tal modo que la afirmación más alta de la dicha y de la alegría humanas se asienta sobre una visión de fe, así se desprende del Evangelio y de la docencia eclesial.

4.1. Dios fuente de alegría para sí, para los ángeles y los santos, para el hombre desde aquí abajo

No se cansa el Fundador de reiterar que Dios es el único gozo, la verdadera alegría. «Conocer a Dios, escribe, y amarlo deben constituir la total ocupación del Cristiano, que son su finalidad y toda su dicha en esta vida» (Da 198 D). **Dios** es para sí, su propia felicidad en el amor que se tiene (I 196 B) y el gozo de los ángeles no es sino el fluir del que **Dios** en sí siente (I 214 C). «También es, toda la felicidad de los santos: ¿Existe en el cielo cosa alguna que pueda anhelar si no sois Vos Dios mío, que constituís el total júbilo de los Santos —ya que adorar a **Dios** encierra toda su felicidad (De 215 D)— así como sois para Vos mismo el objeto único de vuestra dicha?» (I 257 B-C). Es por esta razón que san Agustín «se desligó de todo lo humano y natural, y descubrió por ese camino que la felicidad del hombre radica únicamente en el gozo verdadero, que se halla sólo en Dios» (MF 123.3). Una vez más, el Fundador insiste: «La gracia nos apremia a dejarlo todo por **Dios** y a buscar sólo en El nuestra verdadera felicidad, aun en la vida presente» (MF 169.1).

Esta idea vuelve reiterativamente: Dios es

nuestra verdadera alegría incluso en esta vida y no únicamente en el cielo: «Nuestra alma sólo ha sido creada por Dios para gozar de El»; luego, «toda su felicidad en la tierra consiste en no aficionarse más que a El» (MF 90.2), «solamente en Vos sitúo todo mi gozo» (I 91 B). Para que nosotros gocemos también de esa felicidad debemos «pedir instantemente a Dios ese cabal despego, para no aficionarnos más que a El solo, en quien se asienta toda la felicidad, tanto en la vida presente como en la futura» (MD 35.1). Desde aquí abajo se puede experimentar esta dicha al pensar en Dios presente en medio de nosotros ya que escribe: «¿Podemos gozar de mayor felicidad que de teneros presente en medio de nosotros?» (EM 39).

4.2. La presencia de Dios, como cielo anticipado

Esa dicha, esa alegría que se goza sobre la tierra, son como un cielo anticipado: «¿Cuan dichoso soy, oh **Dios** mío, de teneros siempre presente, en cualquier lugar a donde vaya, o en que esté!... El estar siempre en vuestra presencia y pensar en Vos es una anticipación de la dicha del cielo» (EM 8 D). Reincide: «Es una gran dicha poder tener ocupado de continuo nuestro entendimiento con la presencia de Dios, lo cual viene a ser una anticipación de la celestial felicidad» (EM 28 D). Dios otorga a ciertas almas «esta gracia que raramente pierden e incluso llegan a no perder en absoluto la presencia de **Dios**, lo que para ellas es una dicha anticipada y un pregusto de la dicha del cielo» (EM 31 A). Se ha de instar la gracia de hacer meditación para procurarse «la presencia de Dios... porque ella es un gozo anticipado desde esta vida» (MF 177.3). De tal manera la alegría de quien a Dios ama es sin discontinuidad desde ahora y para la eternidad. El la posee por la fe y en la esperanza.

5. MOTIVOS DE ALEGRÍA

5.1. Para el cristiano

Tiene el cristiano múltiples razones para vivir gozoso. Puede regocijarse de haber sido educado en la fe cristiana (MF 140.1), de ser hijo de la Iglesia (Da 213 A), hermano de Cristo (EM 65 C), de poseer el don de la fe (I 95 C) y de la gracia. Como

hijo de la Iglesia participa de la vida litúrgica y tiene así ocasión de reavivar su gozo en las distintas festividades de Jesús (Dc 70 C-D-E) merced a la Encarnación (MF 112.3), a la Resurrección (Da 440 A, De 94 C, De 96 A, MD 29.1). Cada domingo a través de sus cánticos, de sus aleluyas, la Iglesia le recuerda esos motivos de alegría (Da 440 A). El cristiano detecta también su gozo en la vida sacramental, particularmente en la Eucaristía y la celebración litúrgica (I 264 E, 270 C, 43 D, 259 C, 272 E). Igualmente el sacramento de la penitencia y el perdón de Dios resultan para él ocasiones de dicha (Da 312 A, I 210 D,E). Esta dicha está al alcance de su mano por la oración (Da 418 C, EM 9 B, MF 130.1, 177.3, 179.3) donde conversa con Dios que es su gozo total (Sal 42.4; I 44 D). Puede regocijarse también con la protección de los ángeles (MF 172.2). En sus pruebas, sobre todo las que aguanta por la justicia, según las bienaventuranzas (Mt 5,8), puede fiarse sobre la promesa de Jesús ya que «por la práctica de las bienaventuranzas se goza de la seguridad de la felicidad consumada que se tiene en el cielo, ya que Jesucristo ha prometido a quienes las practican una felicidad iniciada ya en esta vida» (Da 189 D,E). En las solemnidades de los santos, nuevamente puede expresar su alegría como se estila en la fiesta de san Juan (De 206 A) mediante fuegos y verbenas. Ni tan siquiera la muerte oscurece la ventura del cristiano (De 219 E-220 A).

La alegría de los siervos de Dios

En la bellísima meditación del tercer domingo después de Pascua (MD 34), da el Fundador las características de la alegría de los siervos de Dios al compararlas con las de las gentes del siglo. Poseen los siervos de Dios un gozo que no acabará porque nadie se lo podrá arretabar (Jn 16,22). Si tienen penas, no será más que por un mínimo tiempo pues la alegría les sucederá. Su alegría es sólida, escasamente sometida a la alteración, ya que está fundada sobre el amor de Dios que en ellos sostiene la vida y la gracia. Esta alegría es interior porque reside en el corazón y nada de cuanto es externo puede penetrar allí; si el corazón no se deja influir por los sentidos. Por el contrario la alegría de las gentes del siglo será corta y se acabará con esta vida: una tristeza eterna la sustituirá.

Su alegría es superficial pues se apoya sobre el fasto, las apariencias y los placeres de los sentidos que son frágiles y perecederos.

Finalmente la dicha de los mundanos es externa y, por lo tanto, vulnerable a los infortunios de la vida y a las inquietudes que la enturbian y los arrojan en el abatimiento. Son, pues, los siervos de Dios quienes gozan de la alegría verdadera mientras que la de los mundanos es falsa.

5.2. Para el Hermano de las Escuelas Cristianas

En cuanto al Hermano goza de los mismos motivos que el cristiano para gozar. En esencia, su gozo no es distinto, lo mismo que su consagración participa del mismo bautismo. En intensidad es mayor porque su vida le proporciona mayores ocasiones de estar en contacto más íntimo con el Señor. Sobre todo a través de la meditación y el sentimiento de la presencia de Dios al que se ha de aplicar continuamente.

Disfruta, sin embargo, de motivos específicos para regocijarse y dejarse invadir el corazón por la felicidad. Debe «estimarse feliz por recibir con frecuencia el pan de los ángeles, que Jesucristo mismo prepara» (MD 50.3). La práctica de la meditación le proporciona «la felicidad de tener la mente siempre ocupada con el pensamiento de Dios, que es un anticipo de la dicha del cielo» (EM 28 D). Incluso por la oración de simple atención puede «gustar de un consuelo interior que es causa de que su alma se complazca y halle gusto en este pensamiento» (EM 34 C). Continúa el Fundador: «Es una gran dicha el que, estando uno reunido con sus Hermanos ya para hacer oración, ya para cualquier otro ejercicio, tenga la seguridad de estar en compañía de Nuestro Señor y que El está en medio de los Hermanos» (EM 9 B). También la regularidad es fuente de dicha para quienes viven en la Sociedad (R 64.10). Y es un gozo para el Hermano el poder «leer u oír leer con frecuencia las Escrituras» (MF 100.1). Los apoyos externos resultan un soporte durante las recreaciones (R 66.21). Pero más que los ejercicios y la regularidad, el estado en sí mismo es fuente de alegría: «La sagrada religión a que Dios se ha servido llamarnos es nuestra madre. El noviciado como su seno donde concibe espiritualmente a sus novicios,

que son sus hijos: los engendra en Jesucristo, según la expresión de san Pablo, formándolos para una vida auténticamente cristiana y religiosa. Los que tenéis la suerte y gozáis de la dicha de formaros en el noviciado... procurad que vuestra concepción espiritual sea inmaculada...» (MF 83.3). Por su huida y desprendimiento del mundo, como trasunto de los santos (MF 109.1; 173.2; 182.1) y de María (De 202 A) que consideraban ser gran dicha el haber salido del mundo, el Hermano debe pensar que el día en que se retiró del siglo su «felicidad se inició en la tierra para consumarse un día en el cielo» (MF 191.1). Y así escribe al Hermano Matías: «¡Feliz Vd. por hallarse en el estado en que se encuentra, estado santo, santificador, que le honra en su vida y le ayudará a salvarse!» (L 47.7). El Fundador consideraba «La ventaja de estar en la comunidad como sumo gozo sobre la tierra; para él constituía un paraíso anticipado donde tenía el privilegio de poseer a Dios en cuanto la fe le hacía capaz» (EM 47 C). Asimilaba como suya la palabra del autor del Kempis, que la vida religiosa es «una agradable y amable servidumbre... por la cual se adquiere el sumo bien y un gozo inmarcesible» (MF 83.1).

Por lo cual, el Hermano no debe temer la privación de consolaciones sensibles (MD 35.2) y no ha de creer que en las sequedades y las penas interiores decaerá absolutamente del estado de santidad donde Dios le ha colocado (MD 35.2). Incluso le corresponde buscar la privación de los consuelos sensibles (R 106.13, 206.16) para aficionarse más puramente a Dios. No es conveniente malhumorarse (L 47.10) ni entristecerse con la falsa tristeza del mundo (R 206.16). Por el contrario, debe «aparecer siempre en su rostro la alegría» (RC 55.3, R 176.7-9).

5.3. Para el maestro cristiano

El maestro cristiano halla igualmente singulares motivos de alegría. Ha de admirar la bondad de Dios que proporciona la salvación a los niños (MR 193.3, 197.1) y sentirse él mismo asociado a un cometido tan santo y elevado (MR 199.1) del cual puede sacar honra ante la Iglesia incluso tras las pruebas y los sufrimientos de su ministerio (MF 78.3). Debe regocijarse al ejercitar el mismo ministerio que san Pablo y numerosos santos que

fueron tan útiles a la Iglesia (MR 199.1, MF 153.1, 170.3, 78.3). Ya en esta tierra goza de su recompensa al contemplar cómo Dios está bien servido (MR 207.2) por cuantos él ha instruido y pensando que su trabajo no fue en vano (MR 207.2). Como san Pablo halla su gloria en el hecho de haber anunciado el Evangelio gratuitamente (MR 194.1, 207.2). Su alegría, la encuentra nuevamente en el recto proceder de los niños que viven a tono con la justicia y la piedad (MR 207.3), en el hecho de que la religión se incrementa, razones todas ellas para expresar su gratitud a Dios (MR 207.3). En el cielo le sobrarán razones como a san Pablo para alegar que los niños han sido su esperanza, su gozo y su corona de gloria (Flp 4,1 -MR 207.3). Su dicha resultará mayor que la de aquellos que no trabajaron más que en su personal salvación (MR 208.1) y su recompensa estará en proporción a los frutos que habrá alcanzado en las almas (MR 208.1). Existirá similar correspondencia entre el gozo suyo y el de sus discípulos (MR 208.2) quienes no fallarán en subrayar el celo que ha gastado para proporcionarles la salvación (MR 208.2). El consuelo del maestro descrito por Juan de La Salle no es gozo narcisista, ni replegado sobre sí mismo, sobre el Hermano, sobre su personal salvación sino que atañe al designio de Dios que se realiza efectivamente a través de su trabajo.¹³

5.4. Para el alumno

En cuanto a los alumnos, su alegría no es solamente para el cielo. Varios elementos pueden contribuir a proporcionársela en la frecuentación de las aulas. Nos adelantamos con la personalidad del maestro y el estilo de las relaciones que entre ambos se establecen. De La Salle ha anhelado que los maestros se entrañen como Hermanos mayores en los jóvenes, que no son únicamente alumnos, sino discípulos.¹⁴ Las características de cualquier maestro se abren a un conjunto de virtudes capaces para atraer a los alumnos, inspirarles confianza y darles seguridad. Juan de La Salle habla con mayor frecuencia de la mansedumbre, de la paciencia, y de la grave4ad. El maestro calcando la persona de Cristo (RB 31 E, MD 65.2) debe ofrecer pruebas tangibles de mansedumbre siempre que hable con sus alumnos (MD 23.2); cuando les impele a llegarse a la escuela (CE 183 E); sobre

todo cuando les corrige (MR 204.3; MD 33.1; CE 140-179). Hará «brillar la serenidad del padre, la compasión repleta de ternura y cierta mansedumbre que sin embargo resulte viva y eficaz» (CE 144 B). Si auna la firmeza y la suavidad (CE 140 C, 141 C), debe saber aceptar sus debilidades y sus dolencias (CE 142 C) y adaptar el castigo a la falta, al temperamento de los niños; no debiendo ser, algunos de ellos, reprendidos públicamente ni con severidad (CE 157-167). Muy necesaria le es la paciencia (R 105.13, L 56.3) y puede inspirarse de la de san Casiano (MF 155.2). En cuanto a la gravedad no consiste en un exterior severo (CE 19 B) pues, «nada se ha de mostrar en el semblante ni de severidad ni de repelente» (RB 10 E). «El hombre grave, dice Trévoux, sabe aunar la sabiduría y la madurez de la mente con un exterior reservado, de donde brotan la credibilidad y la autoridad sobre el temple de los demás».¹⁵

Una palabra clave destacamos bajo la pluma del Fundador: los Hermanos deben amar a sus alumnos (MD 33.2). Este amor se reviste de ternura (MF 101.3) como la de la madre para con sus hijos. Debe manifestarse de manera clara frente a los niños pobres (MF 80.3). En este apartado se da la mano con Madame de Maintenon que lo quería instaurar en sus escuelas: «El mejor medio para hacerse obedecer, es hacerse amar y para ello: amad» aseguraba ella. Y añadía: «Paciencia, vigilancia, mansedumbre, tres vocablos que se deberían grabar sobre todas las puertas».¹⁶ El Fundador, desde su punto de observación, las quería grabadas en el corazón de sus Hermanos, que debían aprovechar del afecto de los niños para llevarlos hacia Dios (MF 101.3).

A las actitudes y la ejecutoria del maestro, de La Salle añade cierto número de principios de pedagogía que establecen en la escuela una atmósfera anhelada y creadora de satisfacción y de alegría en los alumnos. La educación que considera como obra de desinterés y de celo ha de descansar sobre el conocimiento profundo e individualizado del niño a quien se instruye (CE 236-237). De tal modo, el maestro podrá adaptar su labor a las cualidades individuales (cf. Catálogos de la CE) y las urgencias actuales y futuras de los alumnos. Se aplaudirán los esfuerzos de los niños y se despertará su emulación. Más aún, habrán de sentirse parte integrante de la buena marcha de la escuela a través

de los diferentes oficios cuya responsabilidad les incumbe (CE 204-218).¹⁷

¿Qué pensar de las alusiones que J. Delumeau hace a ciertos cánticos entonados en las escuelas lasalianas y que podían, según su criterio, contribuir a desarrollar cierta preocupación morbosa por la muerte y por el infierno?¹⁸ Ciertamente se hallan tales pasajes en algunos cantos pero el lugar que ocupan no inclinan la balanza de los sentimientos más positivos y más generadores de alegría y de confianza en Dios. Hemos de admitir que en eso la escuela cristiana y lasaliana era tributaria de los valores de su tiempo y de su sensibilidad. El abad de Raneé no dudaba en predicar a los cortesanos, a los señores, a las grandes damas que conocía, la humildad y el remordimiento de idéntica forma: «Cualquier cristiano, decía, está obligado a vivir en una penitencia perpetua, en la amargura de una mente en turbación y atemorizada por el temor; debe el cristiano alimentarse y emborracharse de cruz y de oprobios».¹⁹

6. CÓMO JUAN BAUTISTA DE LA SALLE MANIFESTABA SU ALEGRÍA: REGLAS DE URBANIDAD Y ESPÍRITU DE FE

De La Salle, de buena gana, habría suscrito tales ideas y su biógrafo no escatima el dar fe de sus mortificaciones y de sus penitencias (Blain 2, 451-465). Pero nunca se le ha dibujado al Fundador de los Hermanos con un genio repelente y desabrido. Gustan, al contrario, subrayar su afabilidad con todos, en especial con los Hermanos, que le rodeaban con confianza (id 476). Toda su apostura estaba aureolada de gravedad templada con suavidad y traslucía alegría que le envolvía en gracia, (id 308). Su actuación se atenía a las reglas de la urbanidad como cualquier persona honrada de aquel tiempo. Siempre la alegría se reflejaba en su rostro (id 310). En la cartas dirigidas a sus Hermanos no fallaba de expresar su alegría. Se regocijaba ante su buena salud (L 19.17, 26.2) así como ante las buenas disposiciones que ante él manifestaban (L 48.1, 10.8) y los éxitos que lograban en su empleo. El Fundador, a pesar de su desprendimiento de los bienes terrestres, no los contemplaba de forma negativa. Era legítimo solicitarlos a Dios y poseerlos, con tal que estuvieran enfocados hacia Dios y no

fueran nocivos a la salvación (Db 248). Los recreos que prescribió para sus Hermanos, después de las refecciones, debían de ser agradables al mismo tiempo que edificantes aunque excluyera «cualquier clase de juegos aunque de por sí inocentes» para evitar la disipación que habría traumatizado su vida interior. Intervenía ante una exuberancia no controlada y ante manifestaciones intempestivas de alegría, contra risas estrepitosas, bufonería, y cualquier cosa o actitud no conveniente para un hombre educado (Blain 2, 313). No admitía rostros enojados o melancólicos. La fisonomía debía abrirse al gozo, serena y ecuánime, sin fluctuaciones ante circunstancias gozosas o tristes (id 310).

En su exhibición, la alegría de san Juan Bautista de La Salle se inspira, pues, en la compostura del hombre bien educado tal como él mismo la describe en «Les Regles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne» cuya esencia primera se apoya en su relación privilegiada con el Señor y el mundo de las cosas espirituales, gracias a su espíritu de Fe. Si perdemos de vista estos enfoques fundamentales, nos resulta imposible adentrarnos en sus sentimientos y convicciones sobre el gozo y sobre lo que le define en profundidad, esto es, la presencia de Dios que puede llegar a ser posesión de Dios desde esta tierra (EM 19 B, 47 D). Aceptemos que toda su vida ha sido de fiel seguidor de la formación recibida de sus padres y de los maestros de San Sulpicio.

¹ Cf. *Cahiers lasalliens*; POUTET, Yves, *Le XVIII^e siècle et les origines lasalliennes*.

² DEVILLE, R., *L'école française de spiritualité*, p. 126.

³ MELAGE, Frère, *Le créateur de l'école populaire*. - *Saint Jean-Baptiste de La Salle*, p. 213.

⁴ DEVILLE, R., *op. di.*, p. 173.

⁵ *Ib.* pp. 101-123.

⁶ *Dictionnaire de Trévoux*, T. V, p. 234; T. IV, pp. 374-375; T. II pp. 853-854.

⁷ *Ibid.*, T. V, p. 251; T. I, p. 815; T. IV, p. 83; T. I, pp. 961-962.

⁸ *Ibid.*, mélancolique: T. V, p. 912; chagrin: T. II, p. 392; affliction: T. I, p. 143; tristesse: T. VIII, p. 206.

⁹ *Handbuch theologischer Grundbegriffe* Band 2, s. 40-42.

¹⁰ *Ibid.* a 42-44.

¹¹ *La foi de l'Eglise*, p. 235.

¹² POUTET, Yves, *Le XVIII^e siècle et les origines lasalliennes*, T. I, pp. 252-253.

¹³ CAMPOS, Frère Miguel, *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le temps de la Retraite*, Vol. II, p. 329.

¹⁴ PUNGIER, Jean, *Comment est née la Conduite des Ecoles*, p. 54.

¹⁵ *Dictionnaire de Trévoux*, T. IV, p. 606.

¹⁶ In Anselme, Frère, *Aux Sources de la Pédagogie moderne*, p. 87.

¹⁷ PUNGIER Jean, *Ibid.*, pp. 65-97.

¹⁸ DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur - La Culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Puede contarse una docena de referencias en las páginas siguientes: 385, 400, 401, 402, 417, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 500, 524.

¹⁹ GAXOTTE, Fierre, *La France de Louis XIV*, p. 218.

Temas complementarios:

Amor/Caridad; Angeles Custodios; Cánticos; Cristiano; Mover los Corazones; Mansedumbre; Consejos; Consagración; Consuelos; Corrección; Deberes del cristiano; Iglesia; Escuela; Escolar/Niño; Discípulo; Educación; Empleo-Función; Fe-Espíritu de fe; H H E E C C; Encarnación; Instrucción; Maestro; Ministerio; Mundo; Meditación; Paz; Paciencia; Piedad; Recompensa del Maestro; Celo.

BIBLIOGRAFIA

1. *Cahiers lasalliens*, vol. 7, 8, 12 a 25, 46.
2. *Dictionnaire universel franjáis et latín, vulgairement appelé Diciionnaire de Trévoux*, Nouvelle édition, París, Compagnie des Libraires associés, 1771, 8 tomos.
3. ANSELME Frère, *Aux Sources de la Pédagogie moderne*, Bruxelles, La Procure/Namur, La Procure, 1959, 272 p.
4. DELUMEAU Jean, *Le peché et la peur - La culpabilisation en Occident (XHI^e - XVHP siècles)*, París, Fayard 1983, 744 p.
5. DEVILLE Raymond, *L'école franfaise de spiritualité*, París, Desclée 1987, 192 p.
6. GAXOTTE Pierre, *La France de Louis XIV*, París, Hachette, 1946, 398 p.
7. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Trad. francesa *La foi de l'Eglise*, Brepols/Iris Diffusion Inc. 1987, 448 p.
8. MELAGE Frère, *Le créateur de l'école populaire - Saint Jean-Baptiste de La Salle*, Tournai, Ecole Saint-Luc, 1948, 472 p.
9. POUTET Yves, *Le XVII^e siècle et les origines lasalliennes*. T.I. Période rémoise, Kermes, Imprimeries réunies, 1970, 788 p.
10. PUNGIER Jean, *Cómo nació la Guía de las Escuelas*, Lima, 1987, 128 p.

Señor Guy LEMIRE
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

34. ENCARNACIÓN

Sumario:

1. El significado del vocablo. 1.1. En tiempos del Fundador. 1.2. El momento actual. - 2. Contexto socio-histórico y eclesial. - 3. El misterio de la Encarnación en los escritos del Fundador. 3.1. Escritos catequísticos. 3.2. Escritos espirituales. 3.2.1. Explicación del Método de oración. 3.2.2. Meditaciones. - 4. El misterio de la Encarnación en la vida del Fundador. - 5. Aplicaciones actuales.

1. EL SIGNIFICADO DEL VOCABLO

1.1. En tiempos del Fundador

Según el diccionario de la lengua francesa del siglo XVII el término Encarnación significa fundamentalmente la «unión del Hijo de Dios con la naturaleza humana, misterio por el cual el Verbo eterno se hizo hombre, para realizar nuestra redención».¹

En una época marcada por la grandeza de Dios el misterio de la Encarnación se ve desde Dios. Ciertamente, tiene una finalidad redentora pero se valora sobre todo el hecho del anonadamiento de Dios, el que haya tomado carne humana y se haya hecho uno de nosotros. Esta visión está marcada por la espiritualidad sulpiciano, especialmente por Bérulle, como se verá más adelante. El abajamiento de Dios es tan incomprensible como el mismo misterio trinitario.²

Por otro lado el fin de la Encarnación tiene como motivación principal «satisfacer la justicia divina y rescatar a los hombres».³

1.2. En el momento histórico actual

La evolución de la espiritualidad de la Encarnación ha ido pasando de una valoración casi exclusiva de lo trascendente a una visión más inma-

nente que valora la realidad material porque el Hijo de Dios la quiso asumir. Por el hecho de que el Verbo se hizo carne, la materia es también sacramento de su presencia y el cristianismo tiene el compromiso de potenciar las virtualidades divinas que ella encierra. La Encarnación no es sólo un misterio para contemplar, es un dinamismo que compromete en la construcción del mundo y en el mejoramiento de la persona humana y de la sociedad.⁴

La *Gaudium et spes* del Vaticano II, recoge y sintetiza admirablemente la evolución de la espiritualidad de la Encarnación. Por un lado, nada humano puede sernos indiferente;⁵ por otro, el misterio del hombre sólo se aclara a la luz del Verbo encarnado. «La naturaleza humana ha sido en él asumida, no suprimida; por lo mismo, también en nosotros ha sido elevada a una sublime dignidad».⁶

2. CONTEXTO SOCIO HISTÓRICO Y ECLESIAL

En la comprensión del misterio y de la espiritualidad de la Encarnación, Juan Bautista de La Salle es deudor particularmente de la escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII.

Bérulle, fundador de esta escuela, se propuso

la reforma del clero y fundó el Primer Oratorio de Francia, que pretendía la santificación de sus miembros.

Los escritos de Bérulle fueron numerosos y se publicaron en 1644. Su espíritu fue asumido por Charles Condren, segundo Superior del Oratorio, y por su medio llegaron a Olier quien les dio su propio sello y los comunicó a sus discípulos en el Seminario de San Sulpicio, fundado por él. Aquí los asimiló el Fundador.

La piedra angular de esta espiritualidad era la grandeza de Dios, digna de toda reverencia. Pero esta reverencia y adoración debemos hacerla a través de Jesucristo con quien debemos estar siempre. Por eso su espiritualidad es cristocéntrica. Adorar a Dios en Jesucristo y a través de Jesucristo es la síntesis de su doctrina espiritual y Bérulle se fija especialmente en el misterio de la Encarnación, haciendo a Cristo con su doble naturaleza de Dios y hombre el centro de todo. El Papa Urbano VII caracterizó a Bérulle como «el apóstol del Verbo encarnado», expresión que hallamos a menudo en la pluma del Fundador.⁷

Se considera a Bérulle como a un Copérnico espiritual: «Jesús es el verdadero sol alrededor del cual el mundo y nuestros corazones experimentan movimiento cristiano».

Es importante la doctrina de Bérulle, que va a hacer suya el Fundador, sobre la perpetuidad de los misterios de Jesucristo. Debemos participar en el espíritu de los misterios cuyo efecto siempre es actual.

Nuestra tarea es completar los misterios de Jesús. Esto, naturalmente, podemos aplicarlo al Misterio de la Encarnación que debemos continuar y actualizar. Veremos, más adelante, la aplicación que a este respecto hará san Juan Bautista de La Salle.

Con san Agustín, Bérulle ve en el misterio de la Encarnación, un misterio de humildad. La elevación del hombre supone el anonadamiento del Verbo: «Adoramos a un Dios infinito que se hace finito y se circunscribe a la naturaleza humana. Adoramos a un Dios eterno que se hace mortal, a un Dios invisible que se hace visible; un Dios impasible que se sujeta al calor, al frío, a la cruz y a la muerte. Un Dios simplísimo y purísimo, compuesto de elementos, en una palabra un Creador que se hace criatura».⁸

3. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN EN LOS ESCRITOS DEL FUNDADOR

Por motivos prácticos dividiremos estos escritos en dos. Los de índole catequística y los de carácter más espiritual.

3.1. Escritos catequísticos. En estos escritos las referencias al misterio de la Encarnación son abundantes y en el caso de los diversos «Deberes del cristianismo», repetitivas.

3.1.1. En «Ejercicios de piedad que se hacen durante el día en las Escuelas Cristianas», el Fundador sintetiza su propia fe y la fe que desea que los Hermanos transmitan a sus alumnos, en un hermoso acto que los miércoles debía repetirse a menudo en la escuela: «Jesucristo mi Salvador, yo creo firmemente que eres el Hijo Único de Dios Padre, que te has hecho hombre por amor nuestro y que tomaste un cuerpo y un alma semejantes a los nuestros en el seno de la Santísima Virgen María, tu madre, y en esta fe te adoro y te amo de todo corazón».⁹

3.1.2. En «Instrucciones y Oraciones» el Fundador se complace en repetir a menudo la expresión berulliana de «Verbo Encarnado» relacionándola con el Misterio de la Eucaristía.¹⁰

3.1.3. En esta misma tónica de oración el Fundador valora el Ave María como la mejor oración mariana porque nos recuerda el misterio de la Encarnación,¹¹ misterio que también está presente en el Símbolo de los Apóstoles.¹²

3.1.4. Por otra parte, para honrar dicho misterio, el Fundador nos recomienda hacer a menudo actos de fe y rezar tres veces al día el Ángelus.¹³

3.1.5. La celebración de la fiesta de la Encarnación debe revestir un carácter del todo especial. Es de las mayores fiestas de la Iglesia y está en íntima relación con la Anunciación. Para celebrarla adecuadamente debemos: «1 - Adorar a menudo en este día santo, al Hijo de Dios encarnándose en el seno de la Santísima Virgen. 2 - Honrar debidamente a la Santísima Virgen en su calidad de Madre de Dios que ella recibió este día. 3 - Agradecer

a Dios por la gracia que ha hecho a todos los hombres y por el amor que les ha manifestado al enviarles su propio Hijo para apartarlos del pecado. 4 - Pedir al Espíritu Santo el participar de las gracias de las que ha estado lleno Jesucristo en el momento de su concepción, para comunicarlas a todos los hombres. 5 - Pedir a Jesucristo, por la intercesión de la Santísima Virgen, pureza interior y exterior y una profunda humildad que nos disponga a recibirle dignamente en la Sagrada Comunión».¹⁴

3.1.6. En forma de preguntas y respuestas el Fundador presenta para la catequesis de los alumnos lo esencial del misterio de la Encarnación. Podemos entresacar algunas de las ideas más importantes. El fin de la Encarnación aparece motivado por el deseo de Dios de librar al hombre del estado del pecado en que se encontraba, por eso el Hijo se hizo hombre, tomando un cuerpo y un alma semejantes a los nuestros. El Hijo de Dios hecho hombre se llama Nuestro Señor Jesucristo o el Verbo encarnado, una sola persona con dos naturalezas, la divina y la humana, igual al hombre, excepto en el pecado, la inclinación al mismo y la ignorancia.

Concebido de la Santísima Virgen por obra del Espíritu Santo. Se atribuye al Espíritu porque Dios nos ha dado a su Hijo por amor y las obras del amor son propias del Espíritu Santo aunque inseparables de la acción de las otras personas de la Trinidad.

La palabra encarnación, precisa el Fundador, significa la unión del cuerpo y del alma de Jesucristo con la persona del Hijo de Dios.

Finalmente hace una alusión a la festividad litúrgica de este misterio el 25 de marzo. Dicha fiesta toma el nombre de Anunciación por el anuncio del Ángel a María de que concebiría un niño que sería el Hijo de Dios.¹⁵

3.2. Escritos espirituales. Tomaremos en primer lugar la E.M.O. y en segundo momento las Meditaciones.

3.2.1. *E.M.O.* Es importante recordar la doctrina lasallista, heredada de la Escuela francesa de

espiritualidad, acerca de los Misterios. Estos no se reducen a acontecimientos del pasado. No sólo deben contemplarse, deben también vivirse y anunciarse.¹⁶ En esta óptica debemos leer lo que el Fundador nos dice acerca del espíritu del misterio de la Encarnación, a cuya meditación hace alusión en la explicación de la segunda parte del método.

«El espíritu del misterio de la Encarnación es la caridad pues por caridad y amor a los hombres, como dice Nuestro Señor, el Padre Eterno dio su único Hijo, el mismo Hijo se encarnó, y el Espíritu Santo obró ese misterio; lo es también la humildad, pues, según san Pablo, el Hijo de Dios se anonadó tomando la forma de esclavo».¹⁷

Es de notar cómo el Fundador contempla este misterio desde una óptica trinitaria y cómo pone por fundamento del mismo la caridad. Sólo el amor de Dios al hombre explica su anonadamiento. La humildad es consecuencia del amor.

Al igual que en los textos de índole catequística mencionados anteriormente, La Salle piensa que la razón principal del Misterio de la Encarnación es la redención de los hombres y la liberación del pecado. «¿Me atreveré, Señor y Dios mío, a cometer todavía el pecado, sabiendo como dice san Juan en su primera Epístola, cap. 3: Que te manifestaste para quitar de en medio el pecado y para destruir las obras del demonio, que son los pecados?» (EM 68).¹⁸

El acto de fe que nos propone para el Misterio del Nacimiento, en realidad se refiere más al de la Encarnación y expresa la profunda admiración que el Fundador experimenta ante este misterio: «Señor mío Jesucristo, creo firmemente que Tú, Hijo único de Dios Padre Todopoderoso y un mismo eterno Dios con El, te dignaste hacerte hombre y vestirte de nuestra carne, tomando un cuerpo y alma semejantes a los nuestros, por obra del Espíritu Santo, en el seno de la Virgen Purísima, de la cual naciste, bajo la forma de un niño pequeño, sin cesar de ser Dios».¹⁹

Jesucristo con su encarnación nos mereció dos gracias, que el Fundador no se cansa de valorar: Somos hijos de Dios y hermanos de Jesucristo: «¡Oh caridad infinita del Hijo eterno de Dios! Al aceptar ser Hijo del hombre te hiciste Hermano mío» (EM 65) y también: «Me mereciste la gracia de llegar a ser Hijo de Dios tu Padre» (EM 64, 65, 84, 86).²⁰

Ante tales dones, La Salle deja desbordar los sentimientos de su corazón: «¡Qué dicha tan inmensa! ¡Qué prodigio! ¡Mi nobleza y excelencia destaca por encima de todas las del universo! ¡Eternamente puedo ser hijo de Dios y Hermano de Dios! ¡Qué gran dignidad! ¡Qué ventaja y qué bien! Alma mía, ¿acaso podías concebirlo?» (EM 65).²¹

Por eso, al igual que el misterio del Nacimiento, el de la Encarnación nos debe llevar al espíritu de infancia, a hacernos niños ante Dios, a abandonarnos totalmente en sus manos: «Concédeme, Señor, tu espíritu de filiación que me dé la confianza de llamar a Dios en unión contigo: ¡Abba, Padre!».²²

3.2.2. *Meditaciones*. Si nos limitamos a señalar en su materialidad las menciones que en las Meditaciones encontramos sobre el misterio de la Encarnación las encontraremos pocas y más bien superficiales. Así el ángel que anunció el misterio de la Encarnación avisó a la Virgen que debía llamarle Jesús;²³ que con san Joaquín y santa Ana se inicia el misterio de la Encarnación²⁴, que san León estableció en toda la Iglesia la fe sobre el misterio de la Encarnación.²⁵

Ciertamente hay dos alusiones más que relacionan a María con el Misterio de la Encarnación, dándole dos de los más hermosos títulos empleados por el Fundador: «Tabernáculo del Verbo Encarnado»,²⁶ «Madre del Verbo Encarnado».²⁷

Sin embargo, la realidad es muy diferente si nos referimos al «espíritu del misterio de la Encarnación». Descubrimos aquí una gran riqueza, particularmente en el campo de la educación cristiana. Porque, como muy bien lo señala Michel Sauvage: «Por medio del Hermano educador, como por medio de todo enviado» de la Iglesia, se prolonga el misterio de la Encarnación; en forma adaptada a su naturaleza se pone la salvación al alcance de los hombres; al enviarlo, al conferirle misión oficial, «la Iglesia continúa en él, su ministro, misteriosa y realmente, el misterio de la Encarnación» (Retif).²⁸

Tal es la doctrina del Fundador que se desprende de muchas de sus meditaciones.²⁹ El Hermano, «ministro», «embajador», «representante» de Jesucristo, está llamado a prolongar su Encarnación redentora. «Jesucristo mismo es quien de-

sea que los discípulos os miren como lo mirarían a El, y que reciban vuestras instrucciones como si El en persona se las diera, persuadidos de que la verdad de Jesucristo habla por vuestra boca».³⁰

El Hermano debe encarnarse en el mundo de los pobres para llevarlos a Dios manifestándoles el amor gratuito de Dios y transformando sus vidas. «El Hijo de Dios ha bajado a la tierra a fin de hacernos partícipes de su naturaleza y convertirnos en hombres completamente celestiales»;³¹ y con mayor fuerza lo expresa en la Meditación de Navidad: «Al elegir nuestro estado, debimos resolvernos a vivir en el abatimiento, como el Hijo de Dios al humanarse; pues eso es lo más característico de nuestra profesión y empleo. Somos pobres hermanos dejados de lado y poco considerados por la gente del Siglo. Sólo los pobres vienen a buscarnos».³² El Hermano debe ser para sus alumnos, sacramento del amor gratuito de Dios. «Debéis en esto imitar, de algún modo a Dios: Dios se encariñó tanto con las almas por El creadas que, viéndolas sumidas en el pecado, e incapaces de redimirse por sí mismas, se vio como constreñido, por el celo y el ansia de su salvación, a enviar a su propio Hijo para rescatarlas de estado tan lamentable... ¡Qué no deberéis realizar vosotros por ellas en vuestro ministerio!»³³ y en especial por los más pobres con quienes el hermano debe conformarse en un movimiento de Kénosis encarnacional: «Ya que a vosotros os ha cabido la suerte de ocuparos en instruir particularmente a los pobres, debéis, según el espíritu de vuestro Instituto, tenerlos en mucha más consideración que a los ricos. Debéis también vivir como pobres y desasidos de todo, para mayor conformidad con ellos».³⁴

Si el Hermano debe imitar el amor del Padre al entregar a su Hijo y el amor del Hijo al entregarse a los hombres, debe hacerlo en una actitud de profunda humildad. La encarnación es acomodarse y abajarse a los niños. «Cuanto más pequeños os hagáis... tanto más moverán los corazones de vuestros alumnos...».³⁵

Si en la explicación del Método de oración, la caridad y la humildad expresan el espíritu del misterio de la Encarnación, es en el Ministerio de la educación cristiana tal como aparece en las Meditaciones, donde estas expresiones se anuncian, se viven y cobran cuerpo.

4. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN EN LA VIDA DEL FUNDADOR

Sabemos que debemos leer los escritos del Fundador, sobre todo los espirituales, en clave autobiográfica. Muchos de los sentimientos y expresiones de la Explicación del método y de sus meditaciones retratan su propio proceso encarnacional en el mundo de los maestros y de los pobres. Trataremos de profundizar algunos aspectos. Con Sauvage se puede interpretar el proceso de encarnación de La Salle como un itinerario de renunciaciones: a su familia, a su status social, a sus funciones canónicas.³⁶ Se trata de un itinerario histórico: «De compromiso en compromiso el Señor ha inducido a La Salle y a sus discípulos a asumir plenamente la misión del Hijo del hombre, participando en su encarnación entre los pobres, en su obediencia y en su abandono al Padre, para el servicio de la juventud pobre y abandonada».³⁷

Es particularmente significativa la encarnación del Fundador en el mundo de los maestros, a los que en un principio consideraba «inferiores a su lacayo». Poco a poco se irá construyendo la comunidad, ya que podemos considerar a los Hermanos, como los primeros pobres con quienes el Fundador se encarna haciéndose solidario en sus vidas y debilidades.³⁸ Le fue muy duro salir de su universo para encarnarse entre los hombres del común. Lo fue igualmente, los biógrafos lo subrayan, el obligarse a abrazar su estilo de vida en cuanto al alimento, el alojamiento, las conversaciones.³⁹ *

No menos ejemplar es la encarnación de La Salle en el mundo de los pobres. Se trata de hacer historia con ellos, de liberarlos de su situación alienante, de darles esperanza y libertad, de anunciarles el mensaje salvífico de Jesús, pero desde dentro. «La opción decidida en favor de los pobres, la fe viviente en la bienaventuranza de la pobreza, están en el centro del pensamiento de La Salle, así como fueron el motor de su vida y de sus luchas.

Sin duda, por todo esto, fue un testigo del Espíritu que lo introdujo realmente en el Misterio de encarnación salvífica de Jesucristo».⁴⁰

El itinerario del Fundador es un itinerario encarnacional. Su fidelidad a Dios presupone la fidelidad a los hombres. «El itinerario original de búsqueda

de la voluntad de Dios se convierte progresivamente en un itinerario en compañía de otros, entre los cuales se encarna, asumiendo las necesidades que ha percibido como un llamamiento: afianzar a los maestros, estabilizar las escuelas, velar por su buen funcionamiento, poner al alcance de los niños pobres los bienes de la cultura y educarlos cristianamente, disponiéndolos a la irrupción salvadora de la buena nueva de salvación en acto, dentro del mundo».⁴¹

5. APLICACIONES ACTUALES

De la rica doctrina ísallista sobre la encarnación sacaremos algunas aplicaciones para nuestra vida concreta.

5.1. En la óptica de lo que podríamos llamar la «teología de los misterios» en el Fundador, al aplicarla al misterio de la Encarnación, sentimos la invitación a contemplar el misterio en el silencio de la oración para vivirlo y anunciarlo en el corazón del ministerio educativo. Vivirlo y anunciarlo desde una caridad sin límites como la de Jesús al encarnarse, y desde una humildad profunda que nos lleve a correr la suerte y a conformarnos con los jóvenes y con los pobres.

5.2. La espiritualidad ísallista es una espiritualidad de encarnación, que unifica el cuerpo y el alma, lo profano y lo sagrado; la escuela y la oración; la liberación y la contemplación, la promoción y la evangelización. Es una espiritualidad que parte de la realidad [como el Fundador: «atento» (R. 1), «impresionado» (R. 11)] pero que ilumina esa realidad con la Palabra [«por inspiración de Dios» (R. 1); «a la luz de la fe» (R. 11)].

5.3. Hoy, ser fieles al misterio de la Encarnación es vivir un proceso de «inculturación» que nos acerque cada vez más al mundo de los jóvenes y de los pobres. En América Latina se nos invita a una vida religiosa «inserta», más cercana al pueblo. No podemos olvidar que sólo se salva lo que se asume. El itinerario encarnacional del Fundador es un reto para nosotros. Porque si el Verbo se hizo carne, la Vida Religiosa está llamada a hacer se pueblo, y la escuela ísallista, escuela popular.

- ¹ Diccionario de Lengua Francesa del Siglo XVII. T. 3, p. 922.
- ² Cf. ídem, p. 923.
- ³ ídem, p. 923.
- ⁴ Cf. Diccionario de Espiritualidad, T. VII, 2, pp. 1639-1640.
- ⁵ Cf. G.S. 1.
- ⁶ G.S. 22.
- ⁷ Da 25, 467; Db 34; De 199; E.M. 91; G.A. 326; MF 130, 131.
- ⁸ O.P. 16 770.
- ⁹ Exercices de piété, p. 20, C.L. 18.
- ¹⁰ Instructions et prières, pp. 96, 263, 265, 269, C.L. 17.
- ¹¹ Les Devoirs d'un chrétien, I, C.L. 20, p. 468.
- ¹² Les Devoirs d'un chrétien, II, C.L. 21, p. 21.
- ¹³ Du cuite extérieur et public, C.L. 22, p. 138.
- ¹⁴ ídem, p. 137.
- ¹⁵ Les Devoirs d'un Chrétien II, C.L. 21, pp. 34-37; G.A. 325-326; P.A. 430-440, C.L. 23.
- ¹⁶ Cf. EMO, Sauvage, Campos, C.L. 50, pp. 385-390. DIUMENGE Luís, El amor en la doctrina espiritual de SJBS, Sinite, Tejares-Salamanca, 1971, p. 153-157.
- ¹⁷ Explication de la Méthode d'oraison, C.L. 14,60.
- ¹⁸ Cf. DIUMENGE, o.c., p. 159.
- ¹⁹ E.M., C.L. 50, 191.
- ²⁰ Cf. DIUMENGE, o.c., p. 162.
- ²¹ ídem, p. 163.
- ²² E.M., C.L. 50, 232.
- ²³ M.F., C.L. 12,5.
- ²⁴ M.F., C.L. 12,34; 106.
- ²⁵ M.F., C.L. 12,43.
- ²⁶ M.F., C.L. 12,130.
- ²⁷ M.F., C.L. 12,131.
- ²⁸ SAUVAGE M., Catcquesis y laicado, tomo II, Sinite, Madrid, 1963, p. 437.
- ²⁹ Cf. SAUVAGE M., CAMPOS M., Anunciar el Evangelio a los pobres, Labrusa, Lima, pp. 161 a 175 y 273-284.
- ³⁰ Med. 195,2.
- ³¹ Med. 85,3.
- ³² Med. 86,2.
- ³³ Med. 201,3.
- ³⁴ Med. 143,2.
- ³⁵ Med. 72,2; cf. Meds. 6,2; 193,3; 197,1-2.
- ³⁶ SAUVAGE M., o.c., p. 53.
- ³⁷ ídem, p. 56.
- ³⁸ Cf. ídem, p. 337.
- ³⁹ ídem, p. 344.
- ⁴⁰ ídem, p. 284.
- ⁴¹ CAMPOS Miguel, Itinerario evangélico de S.J.B.S., Ed. Bruño, Madrid, 1980, p. 117.

Temas complementarios:

Caridad; Comunidad; Contemplación; Dios; Escuela; Humildad; Misa-Eucaristía; Misterio; Palabra de Dios; Pobreza; Redención; Representar a Jesucristo; Trinidad; Virgen María.

H. Alvaro RODRÍGUEZ

35. FE, ESPÍRITU DE FE

Sumario:

1. Aproximación lexicográfica. - 2. La fe: 2.1. En los *Devoirs*. 2.2. En el *Recueil* - 3. El espíritu de fe: 3.1. Los textos básicos. 3.2. Cuatro textos más. -4. Visión de conjunto: 4.1. El fin del cristiano. 4.2. La vida como camino. 4.3. La fe como luz y guía. 4.4. La fe es búsqueda y unión. 4.5. Es presencia de Dios y oración. 4.6. Requiere conversión: seguir y renunciar. 4.7. Obedecer la voz de Dios. 4.8. Caminar juntos y transmitir la antorcha. 4.9. Ver a Dios en las criaturas. 4.10. Abandonarse a la Providencia. - 5. Conclusión.

Nos centramos en los veinte escritos de La Salle (algunos muy breves) analizados en el magnífico *Vocabulaire Lasallien* (VL), y de acuerdo con las ediciones ahí mencionadas.¹ Veremos la lexicografía, la fe, el espíritu de fe (o E.F.), una visión de conjunto y la conclusión. Digamos desde el comienzo que la vida de fe engloba toda la vida cristiana («el verdadero cristiano vive de la fe», R 71); no extrañe, pues, que tengamos que tocar muchos puntos.

1. APROXIMACIÓN LEXICOGRÁFICA

Partimos del VL (aunque con sus inevitables limitaciones y con las nuestras propias).² Puesto que hay mucha diferencia entre «creer» en Dios y «creer», por ejemplo, en los sueños (Da 114), distinguiremos entre el sentido religioso-moral (significado A) y el sentido profano (significado B) de las palabras.³

1.1. **La fe.** La palabra «fe» abunda en los escritos de La Salle y aparece en casi todos ellos.⁴ En torno a la palabra «fe» se podría formar una amplia red semántica o mapa conceptual, a partir de núcleos como: a) «fidelidad», «lealtad», «confiar»...; b) «creer», «creencia», «credulidad»...; c)

incluso «verdad», «duda», «falsedad»... El resultado sería bastante modesto: en el VL muchas palabras no figuran o apenas, porque no eran de la época o porque La Salle no las usa.⁵

1.2. **El espíritu de fe.** La expresión «espíritu de fe» sólo aparece 55 veces. Falta por completo en la mayoría de los escritos: sólo figura en seis de los veinte que estudiamos, y, además, de modo muy desigual (más de los dos tercios de las citas se concentran en pocas páginas del *Recueil*).⁶ Todo esto puede sorprender un poco si tenemos en cuenta que el E.F. es el espíritu del Instituto y que La Salle usaba mucho la palabra «esprit» y la construcción «esprit de...».⁷ Sin embargo, lo importante no son las expresiones sino los contenidos.⁸

1.3. **Equivalencias posibles.** Por lo menos en algunos casos, puede haber equivalencia, o casi, en tre *vida de fe* (entendida en toda su plenitud) y *espíritu de fe* (R 71s; MF 87.1; 117.3...), *vida interior* (EM 3-6), *piedad* o *espíritu de piedad* (MR 207.3; 208.1...), *religión* o *espíritu de religión?* *sabiduría* o *espíritu de sabiduría*,TM *prudencia*,¹² *obediencia*,¹² *espíritu del cristianismo* y *espíritu cristiano*,¹³ *espíritu del Instituto* (y afines).¹⁴

1.4. **El ritmo binario y la geminación.** En los

textos básicos sobre el E.F. abundan las agrupaciones binarias (ej.: «La foi doit servir de *lumière* et de *guide*... pour les *concluire* et les *diriger*...», R 71). A menudo se trata de meros sinónimos o casi (= geminación), con una finalidad estilística (corriente en la época y estudiada en literatura): dar cierta solemnidad al lenguaje, mediante la creación de un ritmo binario. Tenemos aquí una clave importante de interpretación, tanto para estos textos como para los demás.¹⁵

2. LA FE

La fe en general es estudiada explícitamente en los *Devoirs* y en el *Recueil*.

2.1. Para los **Devoirs** nos basta la redacción Da, que es la más completa.¹⁶ Debemos tener muy en cuenta su *Prefacio* (p. T-X): no es suficiente ser cristiano, hay que ser católico (sumisión a la Iglesia...); hay que ser «un véritable chrétien» (p. X), o sea: verdadero discípulo e imitador de Jesucristo (p. IV), no sólo en apariencia (cuando la fe no está animada por el amor de Dios, p. IV). Se requiere, además, «être animé de l'Esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et mener une vie conforme a la sienne, et a ses máximes, qui nous sont exprimées dans le Saint Evangile et dans tout le Nouveau Testament» (p. V). Lo propio del verdadero cristiano son las virtudes teologales (p. X). Los deberes del cristiano se reducen (p. X) a conocer a Dios (fe; p. 1-88) y a amarlo (caridad; p. 89-192), con el auxilio de la gracia de Dios (p. 193-198; de ella depende la fe, p. 196); la gracia se nos da ordinariamente mediante los sacramentos (p. 199-404); la fe es relacionada especialmente con el bautismo, la confirmación y la eucaristía (pp. 211ss, 231ss y 241ss) y mediante la oración (p. 405-494). Las virtudes morales no son exclusivas del cristiano, salvo en el modo de practicarlas: «avec grâce, par le mouvement de l'Esprit de Dieu et avec une puré intention de lui plaire» (p. IX). Sin la gracia, nuestras acciones son como cuerpos sin alma, no son buenas sino sólo en apariencia (como las acciones de los paganos) y no sirven para la salvación (P-197).

Esto supuesto, la obra empieza precisamente con el estudio de *la fe* (p. 1-15). Hablando en ge-

neral (p. 2s), fe es creer lo que se nos dice, saber algo de oídas solamente; la fe puede ser humana o divina. La fe es compatible con el pecado mortal (p. 63, 68). Incluso se puede hablar de la fe de los condenados (p. 64; Santiago, 2,19, menciona la fe de los demonios, p. 90). Desde luego, la fe sin caridad y sin obras está muerta, no sirve para la salvación (p. 89 s; St 2,17). El primer deber del cristiano es conocer a Dios y a Jesucristo; en esto consiste la vida eterna (Jn 17,3). Pero para ello necesitamos la fe, *luz sobrenatural que Dios nos da en el bautismo*. La fe es una virtud que nos hace creer con firmeza y con sumisión de espíritu y de corazón lo que Dios ha revelado y la Iglesia nos propone (p. 3; también p. IX). Lo que dice la Iglesia es como si lo dijera Dios mismo, pues ella tiene el poder y la autoridad de Dios y de Jesucristo (p. 3 y 72). Y quien no escucha a la Iglesia debe ser considerado como pagano (p. 9,71; Mt 18,17). Las verdades de fe pueden ser escritas y no escritas (Escritura y tradición, p. 7-13). Sobre todo en determinadas ocasiones, hay que hacer actos de fe (p. 4-7), ya sea en general ya sea en particular, ya sean «actos de fe especulativa» o bien «actos de fe práctica» (sobre verdades que hay que practicar, como perdonar a los enemigos, aborrecer el vicio y animarse a la virtud, p. 6). Los actos de fe pueden ser públicos (para dar testimonio de fe) o dirigirse a Dios desde el corazón (p. 7). El Símbolo resume todo lo que tenemos que creer (p. 13-15): es «regle et profession de foi», como decía san Agustín; tiene tres partes (estructura trinitaria) y 12 artículos; hay que saberlo y recitarlo a menudo. A continuación (p. 15-88) se van estudiando los artículos del Credo. Al hablar de la Iglesia se insiste en que su autoridad en materia de fe, no consiste en cambiar ni añadir, sino en explicar la doctrina y en precisar cuáles son los libros de la Escritura (p. 71); en lo relativo a la fe, debemos someternos a las decisiones de la Iglesia con la misma simplicidad que al evangelio (p. 72). Por último, en las páginas 112 y 113 se habla brevemente de los que pecan contra la fe: los que no creen, los apóstatas, cismáticos, herejes (y los que los frecuentan), los que dudan voluntariamente, los que ignoran los principales misterios y mandamientos de Dios y de la Iglesia. *En resumen*, subrayemos estos rasgos:

- Se trata de un *catecismo* (su fin es «formar al cristiano», p. II; al parecer va dirigido primaria-

mente a los padres y a los educadores);¹⁷ importancia, pues, de la ortodoxia, de lo nocional, lo didáctico, lo completo y la sumisión a la Iglesia sin demasiados distingos, pues eran tiempos difíciles.

- Visión superada de los paganos, de acuerdo con la *edesiología de la época*.

- En cuanto a la *fe*, destaquemos: 1) Su *importancia* capital (preside todo un tratado de la obra, lo mismo que la caridad; y se la menciona con frecuencia, 124 veces, como hemos visto). 2) Que se nos presenta una fe que *rebase el simple «tener por verdadero»*; en efecto: se habla también del corazón (p. 3, 7), del amor de Dios (p. 7), de abandonar el vicio y amar la virtud (p. 6s), de fe práctica y con obras (p. 6, 89 s, 230), de luchar contra los enemigos de la fe (p. 235), incluso con peligro de la propia vida (p. 232, 238). 3) Que aunque en toda la obra no se mencione nunca la expresión «*espíritu de fe*» (que tampoco figura en Db, Dc, GA ni PA), si tenemos aquí lo esencial de su contenido: conformar la propia vida con la vida de Jesús y con sus máximas (p. V), tener una fe animada por la caridad (p. V) y obrar movidos por el Espíritu de Dios y sólo con la intención de agradarle (p. IX).

- En fin, exigencia y *radicalidad* para todos los fieles (p. 187-192): además de lo estrictamente obligatorio, «el verdadero cristiano» debe practicar las obras de misericordia, las bienaventuranzas y las máximas del NT, pues Jesucristo nos llama a todos a «una gran perfección» (p. 192).

2.2. El **Recueil** está destinado a los Hermanos. En la página 154 comienza el estudio de las principales virtudes, entre ellas la fe (p. 154-156): tres paginitas preciosas que merecerían citarse por entero. La fe es la primera de las virtudes estudiadas; además, no figura la caridad; la fe la engloba claramente: «Que votre foi soit agissante et animée de la chanté» (p. 155; Gal 5,6). Por eso el texto identifica vida de fe con E.F.: después del pasaje inicial «el justo vive de fe» (p. 154; Rm 1,17), se añade inmediatamente y con toda naturalidad: «Que vuestro primer cuidado sea conducirnos por espíritu de fe» (p. 154).

La estructura interna de estas tres páginas tiene dos polos correlativos, seguir y renunciar, lo mismo que el texto de Mt 16,24 (citado en la p. 155): «El que quiera *venir en pos de mí*, que se

renuncie a sí mismo, tome su cruz y me siga». En primer lugar *seguir* («suivre»; también, «s'attacher», «approuver», «obéir»); seguir a Dios (su voluntad, su gloria, sus intereses); seguir a Jesucristo, su Palabra, lo que nos dice la fe y lo que aprueba la Iglesia... Como síntesis, la fe debe «nous attacher fortement» al conocimiento, amor, imitación y unión con Jesucristo. En segundo lugar, *renunciar* («renoncer»; también: «se détar», «fuir», «ne recevoir», «condamner», «tout perdre», «quitter», «sacrifier»); renunciar no sólo al capricho y a la fantasía, al humor, las inclinaciones, las costumbres mundanas, las novedades y la misma razón, sino renunciar a todo, honor, salud y vida si hace falta, por la gloria y los intereses de Dios, a imitación de Jesucristo.

En resumen, recalquemos, en este texto, lo siguiente: Su *fundamentación bíblica*, especialmente en el punto de partida: «el justo vive por la fe» (Rm 1,17; así empieza también el capítulo del E.F., R71). Su *crístocentrismo* (orientado al Padre, evidentemente): presencia cercana y casi totalizante de Jesucristo (sin siquiera mencionar al Espíritu Santo, contra la costumbre del autor y debido seguramente a la brevedad del texto). Una visión de la fe que no se centra en el mero «creer lo que se nos dice», sino en la *comunión*: conocer, amar, imitar a Jesucristo y estar unidos a él, como el sarmiento, que muere separado de la vid (p. 156); o sea: una fe entendida como vida y acción, y entroncada totalmente con la caridad. Insistencia energética en la *mediación de la Iglesia*: condenar lo que condena, aprobar lo que aprueba, prestarle, en todo, obediencia pronta y perfecta (p. 155). En fin, radicalidad o *conversión total*: toda la persona vuelta hacia Dios, hacia su voluntad y su gloria, a imitación de Jesucristo.

3. EL ESPÍRITU DE FE

3.1. Los textos básicos sobre el E.F. se encuentran en el *Recueil* y en las *Reglas Comunes*; pero éstas se limitan, casi, a reproducir parte de aquél; nos centraremos, pues, en el *Recueil*.¹⁵

En el *Recueil* tenemos un breve capítulo («De l'esprit de l'Institut des Frères des Ecoles Chrésiennes, qui est l'esprit de foi», p. 71-76) y su explicación («Explication du chapitre de l'esprit de

notre Institutí», p. 76-94; esta explicación va seguida de una selección de pasajes de la Escritura, para ayudar a los Hermanos a obrar por espíritu de fe, p. 95-105).

3.1.1. *El Capítulo*. En su estructura hay una introducción y dos partes:

La *introducción* tiene tres pasos: 1° El espíritu del cristianismo es el E.F., porque la fe es luz y guía que conduce y dirige en el camino de la salvación; el verdadero cristiano, el justo, vive de la fe (Rm 1,17), porque se conduce y obra en todo por miras y motivos de fe. 2° El fin del Instituto es formar en el espíritu del cristianismo. 3° Por consiguiente, el espíritu del Instituto es el E.F.

La *primera parte* habla del E.F. («L'esprit de notre Institutí est done premiérement un esprit de foi...», p. 72). Todo lo que ahí se dice es retomado y ampliado en la Explicación. La *segunda parte* empieza así: «Secondement l'esprit de cet Institutí consiste dans un zéle ardent d'instruire les enfants...» (p. 75). Creemos, sin embargo que, en sentido propio, el espíritu del Instituto es el E.F.¹⁹

3.1.2. *La Explicación*. Prescinde totalmente del celo y de la dimensión apostólica expresa; apenas menciona el Instituto, aunque lo sobreentiende plenamente. Tiene tres partes: naturaleza, efectos y medios del espíritu de fe.

1ª *Naturaleza del E.F.* «Es un espíritu que se regula y se conduce en todo por máximas y sentimientos de fe, sacados principalmente de la sagrada Escritura» (p. 76). Lo mismo se decía en la p. 71 y, más aún, en la 72. Expresado muy brevemente, consiste en vivir de la fe (p. 71).

2ª *Efectos*. Esta vida de fe se entiende de modo activo y pasivo («se conduce en todo...», «no mirar nada sino...», «no hacer nada sino...»). A la hora de desglosarla, se señalan tres dimensiones o efectos: «regarder», «faire» y «attribuer»; o sea, la fe como regla suprema de nuestro conocer y valorar, de nuestro obrar y de nuestro sufrir:

- «*Regarder*» (*conocer, valorar*): «No mirar nada sino con los ojos de la fe» (p. 76). No se trata de algo meramente notional; implica constante y seria ascesis: «no considerar las criaturas sino como Dios las conoce» (p. 77), no guiarse por los ojos de la «chair» (placer), ni de la «nature» (inclination-repugnancia), ni de la razón (la mera utili-

dad). En definitiva, «regarder» se refiere a juicios de valor, con carácter existencial y normalivo.

- «*Faire*» (*motivos de obrar*). No hacer nada «sino con la mira en Dios» (p. 80). O como se dice en el Capítulo, obrar siempre «guiados por Dios, movidos de su Espíritu y con intención de agradecerle» (p. 74). Todo esto supone tres cosas: 1) pensar en la *presencia de Dios*; 2) tener a Dios por principio: que sea el *primer autor y motor de la acción*; *dejarse conducir* por su Espíritu; 3) tener a Dios *por fin*: buscar sólo la gloria de Dios y agradecerle en todo.

- «*Attribuer tout á Dieu*» (*recibir, sufrir*). Recibir el bien y el mal como de su mano, lo mismo que Job; estar bien persuadido de que no hay nada en que la voluntad de Dios no se cumpla, especialmente en los acontecimientos que nos afligen (p. 86). Es fe llena de esperanza y de confiado abandono en manos de la Providencia. Así se redimen la fidelidad, el espacio y el tiempo: son voluntad de Dios para conmigo, pertenecen a mi divina vocación de hombre.²⁰

En resumen, estas tres cosas —conocer, obrar, recibir o sufrir— pueden sintetizar todo el horizonte de la vida humana, que así queda totalmente informada por la fe. Pero al mismo tiempo se nos desvela un nivel más profundo: nuestro obrar vale en la medida en que Dios actúa en nosotros, no sólo como fin sino como principio de todo (es lo que podríamos llamar la «radicalidad» del E.F., como veremos).

3ª *Medios para el E.F.* Se nos habla de siete medios. Podemos organizarlos en un díptico: lo que hay que evitar y lo que hay que procurar (o sea, los medios propiamente dichos que pueden «ayudarnos a adquirir el E.F. y a conducirnos por él», frase que se va repitiendo con ligeras variantes):

- *Evitar*: 1) Mirar con los ojos de la «chair», de la «nature» e incluso de la «razón», como hemos visto. 2) Obrar *naturalmente*, por *costumbre* o por algún *motivo humano* (esperanza o temor humanos); por consiguiente, hay que examinarse de vez en cuando sobre los motivos de las propias acciones.

- *Procurar*: 1) Tener profundo respeto por la *Sda. Escritura* (llevarla consigo; leerla diariamente). 2) Animar todas las acciones con *motivos de fe* (p.e., valiéndose de algún texto de la Escritura). 3)

No atender más que las *órdenes* y la *voluntad de Dios*: reconocerla y adorarla en todo lo que ocurre (especialmente en lo que nos afecta) y hacer de ella la regla de la propia conducta, lo cual se traducirá en sumisión a la Regla, obediencia al superior (pues «quien a vosotros escucha a mí me escucha», Le 10,16, p. 88), cumplir los deberes del propio estado y, por último, hacer las cosas imprescindibles (comer, dormir...) sólo porque uno cree que tal es la voluntad de Dios. 4) Observar gran *recato de los sentidos*: usarlos sólo por necesidad, no por placer. 5) Atención renovada a la *presencia de Dios*, porque nos hace obrar por respeto a Dios y con recogimiento, y porque nos aparta del pecado. 6) *Alejar los pensamientos vanos* capaces de distraernos de estas ocupaciones.²¹

3.1.3. *Subrayemos* brevemente algunos aspectos:

- Preocupación *didáctica*: hay cierto esquematismo; divisiones, subdivisiones y ejemplos (relativamente extensos). Esto da claridad y relieve. También tiene sus peligros: fragmentación, algunas repeticiones y tautologías («obrar por costumbre» es... tener costumbre de..., p. 92)...; ¿peligro, incluso, de que los árboles oculten un poco el bosque?

- Cierta insistencia en los *aspectos negativos* (lo que hay que evitar). Si insistimos en quitar las piedras, ¿podemos olvidar un poco el camino? Para nuestra sensibilidad moderna resulta unilateral y reductiva la visión que se da de la belleza (p. 77; en contraste con el enfoque positivo de EM 32) y, sobre todo, la visión del comer (p. 78, 79, 80, 91). Otro ejemplo: si los sentidos sólo se pueden usar por necesidad, puesto que usarlos «pour prendre quelque plaisir» es apartarse de la voluntad de Dios (p. 91), desde nuestra mentalidad actual nos preguntamos fácilmente si sólo la necesidad justifica el arte, el cine y la televisión, y sobre todo, ¿cuál es el sentido teológico del placer? Desde luego, lo que La Salle quiere, por encima de todo, es recalcar la primacía de otras dimensiones y la tendencia esforzada a la perfección. En los pasajes que propone para ayudar a obrar por E.F. (R 95-105), la tonalidad general es positiva (a veces muy bella) y lo negativo suele compensarse con lo positivo (p. 95, 96, 97, 98, 100...), si exceptuamos dos temas, el de la risa y el andar mirando por las calles (p. 99). Tengamos también en cuenta

que eran otros tiempos (otros muchos autores tenían textos parecidos). En fin, tal vez esta explicación iba dirigida de modo especial a principiantes, y esto motivaría su didacticismo, la insistencia en lo que hay que evitar, y también algunas simplificaciones.

- *Fe práctica*. Se da por supuesto que la fe es conocer y creer lo que se nos dice, pero el centro de gravedad está en la acción («se conduire», «conduite», «agir», «actions», «faire»...) y, sobre todo, en la voluntad y sus motivos («vues», «motifs», «sentiments»...), motivos que se resumen en la sumisión a la voluntad de Dios, como expresión viva del amor a Dios.

- *Teocentrismo*. Tanto el Capítulo como la Explicación están netamente centrados en Dios. En el Capítulo no se menciona a Jesucristo. En la Explicación figura tres veces solamente, pero no como relación directa y personal, sino como cita neotestamentaria (p. 80, 85, 88). El Espíritu de Dios sólo se menciona dos veces, relacionadas con su moción interior (p. 74, 81).

La imagen que se va esbozando de Dios realza estos puntos: es principio y fin, primer autor y motor (p. 81); quiere o permite los acontecimientos que nos atañen, «por el amor que nos tiene y para nuestro mayor bien» (p. 86); su voluntad debe constituir la única preocupación del cristiano. Correlativamente la imagen del cristiano es ésta: dejarse conducir por el Espíritu de Dios (p. 74, 81); mirar las cosas como Dios las ve; atender con respeto a su presencia; pensar en Dios (p. 74); buscar agradarle (p. 74, 81, 89); recibir el bien y el mal como de su mano (p. 82, 86); buscar la gloria de Dios; sobre todo, obedecer las órdenes y la voluntad de Dios, pensar sólo en Dios y en lo que ordena (p. 74); en fin, evitar todo lo que sea «déplai-sant á Dieu et offensant les yeux de sa divine Ma-jesté» (p. 94) y, por otra parte, educar a los niños en el temor de Dios (p. 75).

Se recalca, pues, la trascendencia de Dios y su autoridad (sin omitir, al mismo tiempo, su íntima cercanía: «primer autor y motor», p. 81). De ahí, quizá, una leve impresión de distancia, para nuestra sensibilidad actual. Pero sabemos muy bien que para La Salle Dios era muchísimo más que trascendencia, autoridad y majestad. También habla, aunque muy discretamente, de amor, de ternura e incluso de felicidad en esta misma vida.

3.2. El E.F. se menciona en cuatro textos más: MF (6 veces), MD (3), CE (1), FD (1).

- En las MF el E.F. se relaciona con estos santos: Esteban, Pedro de Verona, Pedro Apóstol, Luis y Marta. Dos rasgos llaman la atención: la naturalidad con que se pasa de la fe al E.F., como cosas equivalentes (MF 87.1; 117.3; 139.2; 147.3) y la conexión que se establece entre E.F. y apostolado (en las tres primeras) y entre el E.F. y el espíritu del propio estado (139.2; 147.3). Ejemplo: «Persuadios de que no contribuiréis al bien de la Iglesia en vuestro ministerio sino en la medida en que poseáis la plenitud de la fe y os guiéis por el espíritu de fe, que siendo el espíritu de vuestro estado debe animar toda vuestra conducta» (139.2).

- En las otras tres obras van las cinco menciones restantes: hay que obedecer no por razón sino por E.F. (MD 9.3); quien no obedece por E.F., no ve en el superior al ministro de Dios, sino sólo a un hombre (MD 73.1); debemos vivir según el espíritu y las luces de la fe, pero sólo el Espíritu Santo puede ponernos en esta disposición (MD 43.2); el maestro cristiano no debe obrar por motivos puramente humanos, sino por E.F. (CE 154); el Hno. Director debe preocuparse ante todo de que los Hermanos posean verdadero E.F. y de que tomen la voluntad de Dios como regla de su conducta (FD 27: CL25, p. 157).

4. VISION DE CONJUNTO

Todo cristiano tiene que vivir de la fe (Rm 1,17), pero caben síntesis diferentes. ¿Cuál es la de La Salle? He aquí diez rasgos principales, agrupados en torno a este núcleo: la vida, vista como «camino de salvación» (R71). El fin de nuestro caminar es Dios, el cielo (1). La vida es el camino (2). Nuestra luz y guía, la fe (3). La fe es búsqueda y unión, porque Dios es fin y principio (4). Vivir de la fe es caminar en la presencia de Dios y en la oración (5). Es convertirse, adherirse a Dios por encima de todo y desprenderse de lo demás (6). Es obedecer de continuo la voz de Dios (7). Es caminar juntos y transmitir la antorcha (8). Es ver en todas las criaturas el rostro de Dios (9). Y, ocurra lo que ocurra, llevar el corazón confiadamente abandonado en manos de la Providencia (10). En

síntesis, se trata de un éxodo, de una peregrinación a la Jerusalén celestial.

4.1. **¿Hacia dónde vamos? La pregunta por el fin.** La Salle parte de la antropología cristiana y se pregunta por lo primero, por el fin: el fin del hombre es Dios mismo, el fin del tiempo es el cielo (MD 40.1 y 2; 75.3; MF 183...). Por eso su visión, al hablar del E.F., es muy teocéntrica. Es también muy existencial: no busca hacer teoría sino abrir un sendero de vida concreta; no habla de lo en sí, sino del aquí y ahora para cada uno (y esto es un criterio hermenéutico básico para interpretarlo debidamente).

4.2. **La vida entera como camino.** La vida del cristiano es un caminar hacia la patria, es un presente visto en tensión constante hacia el futuro: estamos en esta vida sólo para conocer y amar a Dios; para ganar el cielo. Escatologización de la existencia toda: no como evasión, ni como simple «vanidad de vanidades», sino como transitoriedad y noche, como búsqueda y espejo de la plenitud que aguardamos con nostalgia, pero también con la lámpara bien encendida de la tarea encomendada. Y en el peor de los casos, soportarlo todo para rescatar un paraíso perdido y evitar un infierno merecido (L 122.4). Todo hombre está en camino hacia la eternidad, es viador, es peregrino. Por consiguiente, espiritualidad del éxodo.

4.3. **Luz y guía, la fe.** Para no extraviarse, la fe: «La fe debe servir de luz y guía a todos los cristianos, para conducirlos y dirigirlos en el camino de la salvación» (R 71). Pero no una fe cualquiera, sino la fe diligente, caminante, la fe que obra por la caridad, como hemos visto.²²

4.4. **La fe es búsqueda y es don y presencia.** La fe busca a Dios (virtud teologal); pero, en su radicalidad más profunda, la fe es ya don y presencia que nos llama y conduce (virtud sobrenatural).

a) *Dios, objeto o fin.* «Ne rien faire que dans la vue de Dieu» (R 72); no ocuparse «más que de Dios y de lo que debemos hacer por su amor» (MF 152.2). «Así como Dios, en la otra vida, será el término y fin de todas vuestras acciones, así debe serlo también en esta vida» (MD 75.3). Es la dimensión *teologal* de la fe. Virtud teologal es la

que tiene a Dios por objeto (Da IX, 184). Por eso las virtudes teologales son lo propio del verdadero cristiano (Da IX). Son tres —fe, esperanza y caridad— pero se insiste sobre todo en la fe y en la caridad: ser cristiano es conocer a Dios y amarlo (Da X); este es el doble tema de toda la primera parte de Da. Incluso se habla de una sola virtud: unas veces es la caridad (a ella se reduce todo lo que los cristianos tienen que hacer en este mundo, Da 90; especial mención merece toda la MF 90, que empieza así: «Estamos en este mundo únicamente para amar a Dios y agradecerle»); otras veces es la fe («el verdadero cristiano vive de la fe», R 71); en este último caso se trata de una fe que obra por la caridad (Da IV, R 155) y que engloba en sí toda la dimensión teologal.

Este tener a Dios por objeto o fin subraya la *búsqueda u opción del hombre*: «regarder..., agir..., attribuer...»; tener la visión y los sentimientos de Dios...; buscar agradecerle en todo; vivir y morir por su gloria y sus intereses (R 155). En síntesis, «*se conduire*» en todo por motivos de fe. Vivir *vida teologal*, la que se centra en Dios como en su fin y objeto. Pero hay que dar un paso más, descubrir que Dios es también principio.

b) *Dios, principio y motor* (R 81). Por ejemplo, practicar la pobreza y la mortificación, por motivos de fe, en unión al Espíritu de Jesucristo y por la moción de la gracia (EM 85); mortificar el espíritu propio porque «Dios quiere que no viváis ni os guiéis sino por su divino Espíritu» (MF 79.1). Es la dimensión *sobrenatural* de la fe. Virtud sobrenatural es la que está por encima de la naturaleza, la que nos viene de Dios (Da X). La fe es don; más aún, presencia viva. Buscamos a Dios porque ya lo hemos encontrado en cierto modo; porque él nos ha buscado y encontrado y ha plantado su tienda entre nosotros. La fe no sólo busca a Dios sino que nos une con él. Y así, camino y término se unen misteriosamente, en la paz y en el gozo; la fe es incoación de la vida eterna y cielo anticipado: «La fe causa tal alegría y gozo al alma que ama a Dios, que viene a ser ya para ella un gozo anticipado de las delicias del cielo» (MD 70.3). Es la presencia de Dios en los velos y en espejo, como aurora humilde y temblorosa, pero luz de verdad, al fin y al cabo. Esta presencia tiene rostros diversos: Espíritu, hombre nuevo, vid, sol, vida interior... 1) Es el *Espíritu* que da una vida

nueva: «El espíritu de fe es una participación del Espíritu de Dios que reside en nosotros...» (L 105). El primer fruto del Espíritu Santo en el alma es hacer que mire con los ojos de la fe (MD 44); toda esta meditación versa sobre la vida de fe; es como un díptico, una lucha entre las tinieblas y la luz: el espíritu del mundo ve sólo lo aparente, prefiere las tinieblas a la luz, tiene máximas contrarias a las del Espíritu, que es el espíritu de la verdad y nos enseña las máximas del evangelio (comprenderlas, gustarlas y vivirlas, tanto en la santificación personal como en el quehacer apostólico); los ojos de la fe nos hacen distinguir lo verdadero de lo falso, lo aparente de lo sólido. 2) *Revestirse del hombre nuevo* (R 127) y resucitado según la gracia (MD 32); en sólo esta meditación hay 10 menciones de la palabra «fe»: Jesucristo, cuando entra en el alma, la eleva por la fe, de modo que ella ya no ve nada sino con los ojos de la fe; y de tal modo se eleva hacia Dios, que «a él solo conoce, a él solo estima y de él solo gusta; de ahí que no pueda aplicarse más que a Dios..., pierde todo gusto por las cosas terrenas, las cuales sólo le inspiran desprecio»; por eso san Francisco, lleno de fe y de amor repetía: «Mi Dios y mi todo». (Para ía gracia en general, cfr. Da 193-198). 3) Otras equivalencias: la *vid* y el sarmiento (R 156; MR 195.3...); el *sol* que vivifica la planta y sus frutos (EM 10); el hermoso resumen de Pablo: «Vivo... pero ya no yo sino Cristo en mí» (EM 19, 31, 85...). 4) En fin, La Salle lo resume también y con mucha insistencia en «*la vida interior*» o «vida espiritual» (EM 3-6; R 105-124), pues «el reino de Dios está dentro de vosotros» (Le 17,21); y «si alguno me ama..., vendremos a él y moraremos en él» (Jn 14,23). El Santo recalca que hay que desocuparse de lo exterior para llenarse de Dios; cuanto más se aplica el alma a Dios, más se desprende de lo creado (EM 3-6). De ahí la importancia extraordinaria de la presencia de Dios y del recogimiento.

Todo este tener a Dios por principio y motor subraya la *acción de Dios* en nosotros: «tenerlo como autor principal» y no obrar sino como «*se laissant conduire*» por su divino Espíritu (R 81).

En resumen: La vida de fe o vida teologal es centrarse en Dios, buscar a Dios y cumplir su voluntad (opción humana) dejando que Dios mis-

mo nos conduzca (moción divina), que es lo más hondo y radical de la vida de fe: nuestra vida bebe en otra Vida más profunda. Vivida en plenitud, *esta vida de fe es lo mismo que el E.F.* (R 154; MF 139.2; 147.3...). Hay una gradación progresiva hacia esta hondura: no bastan las acciones materialmente buenas (R 92), hay que ponerles alma o intención: hay que unirse explícitamente a la voluntad de Dios (R 85; por ejemplo: al leer la Escritura, R 84, al cumplir la Regla, R 87...); hay que obrar por motivos de fe (R 84). Pero esta alma o intención requiere otra alma o Espíritu que mueve y conduce; requiere la savia que da la vida al sarmiento y sin la cual nada podemos hacer. El cristianismo es mucho más que ética; es comunión (y mística). Impresiona profundamente constatar, en La Salle, la presencia constante de esta radicalidad u hondura de la vida de la fe, tanto en su propia vida como en su doctrina espiritual y en su visión del ministerio apostólico; en efecto, el educador cristiano debe aportar saberes, trabajo, entrega, amor y ternura...; pero debe transmitir, sobre todo, algo infinitamente más radical: Dios mismo que actúa a través de su enviado o ministro, en la medida en que éste se ha desprendido de lo creado y se ha llenado de Dios (MR 195.2 y 3; 196.1 y 3...).

4.5. Una presencia continuada: presencia de Dios y oración. La presencia de Dios tiene un papel decisivo en el E.F. (R 81, 93...). En cuanto a la oración, es evidente que sin fe no hay oración. No es, pues, de extrañar, que la fe llene gran parte de la *Explicación del método de oración* (EM), por no decir que la llena por entero.²³

Explícitamente se dice que la fe es *la base de los cuatro bloques principales* de la obra, a saber: a) *La presencia de Dios*. Es lo primero en la oración y debe hacerse siempre mediante un sentimiento de fe, fundado en algún pasaje de la Escritura (p. 6). Las seis maneras de presencia de Dios desarrolladas en la obra son concebidas como verdades de fe (p. 30). b) *La oración sobre un Misterio*. Hay que empezar penetrándose de su espíritu, a partir del evangelio o de lo que enseña la Iglesia, ya sea mediante una simple mirada de fe (simple atención al misterio que uno cree porque la fe lo enseña), ya sea por alguna reflexión sobre el misterio (p. 59 s). c) *La oración sobre una virtud*: en

primer lugar hay que penetrarse de su necesidad, mediante un sentimiento de fe o mediante reflexiones, todo ello apoyado en la Escritura. Sobre este fundamento de fe, se hacen luego los nueve actos de la segunda parte de la oración (p. 95). d) En la oración sobre una *máxima* se dice fundamentalmente lo mismo (p. 110, 112).

Entre los actos que pueden ayudar en la oración, figuran siempre en primer lugar los actos de fe, de los que se ofrecen muchos ejemplos, más que de ningún otro tipo de actos (baste recordar que la frase «acto(s) de fe» se lleva más de la mitad de las citas sobre la fe). Son actos ricos y están concebidos con amplitud: en ellos aparece también la confusión (p. 37), la adoración (p. 41), el propósito (p. 63), las peticiones (p. 63-65), etc. Era de esperar, puesto que la fe es relación personal que envuelve a la persona entera.

En estas páginas se presupone una *fe viva y práctica*, cuyo *objeto principal* no son las nociones y verdades sino la unión con Dios: unirse a Dios mediante la fe viva es aprendizaje y gusto anticipado de la eternidad (p. 4); la fe nos hace capaces de una posesión anticipada de Dios (p. 47). Es una fe cuyos *motivos* o fundamentos están en Dios, en Jesucristo, en el Espíritu, en la Escritura («mediante un sentimiento de fe, basado en un pasaje de la Escritura», p. 6; también: p. 29, 37, 45, 71...), e incluso en la misma fe («porque la fe lo enseña», p. 60, 62, 63, 66). La obra entera está tejida con pasajes bíblicos; lo mismo ocurre, evidentemente, al hablar de la fe y en los actos de fe.

Hay *tres maneras de orar* y las tres *dependen básicamente de la fe*: 1ª Mediante razonamientos y reflexiones múltiples. Si no se funda en la fe, este camino cierra y aleja; «la raison détruit la foi, ou, au moins, y met quelque obstacle» (p. 28). Pero el principiante ignora todavía el «arte de conocer a Dios»; le conviene, pues, convencerse de la presencia divina mediante razones, generalmente tiernas y afectuosas, sacadas de motivos de fe; o sea, ir entrando en lo espiritual mediante lo sensible revestido y animado por la fe, con el fin de no disgustarse ni desanimarse (p. 33 s). 2ª Las reflexiones raras y prolongadas. Evitan los razonamientos y se basan en algún pasaje de fe; pueden ir introduciendo en la simple atención (p. 29 s, 71, 96, 99). 3ª La simple atención (o contemplación, p. 72). Aplicada a la presencia de Dios, consiste en estar delante de Dios

«dans une simple vue intérieure de foi qu'il est présent» y permanecer así un cierto tiempo (p. 30); el espíritu y el corazón no pueden ocuparse en otra cosa; el alma se desocupa completamente de lo creado y entra insensiblemente en una más íntima penetración del ser de Dios y de sus divinas perfecciones (p. 34). Aplicada a un Misterio, es «une simple vue intérieure de foi vive et respectueuse», que mueve a la adoración silenciosa, al amor, la admiración, la gratitud... y al deseo de unirse a Nuestro Señor en ese Misterio (p. 72 s).

Huelga decir que también en otros escritos, no sólo en EM, se relacionan fe y oración (MD 38.2; MF 119.1; 181.3...).

4.6. Actitud básica: la conversión, «s'attacher- se détacher». Como ya vimos, la virtud de la fe presentada por el *Recueil* (R 154-156) se estructura enérgicamente en torno a dos polos, *seguir-renunciar* (lo mismo que Mt 16,24: «El que quiera venir en pos de mi, que se renuncie...»). No es posible la fe estable sin una profunda conversión a Dios. La Salle insiste constantemente en la renuncia y el desprendimiento. Renunciar no sólo al pecado y a la imperfección sino incluso a cosas hoy muy valoradas (como el placer, la simple utilidad, la misma razón), no porque sean malas sino por su insuficiencia o desproporción radical para el fin que se pretende, no sólo obrar como hombres, sino seguir e imitar a Jesucristo: «La vida del cristiano... ha de ser martirio continuo, porque únicamente es cristiano para ser conforme a Jesucristo, quien padeció durante toda su vida» (MF 89.2). La fe debe hacer despreciar todo lo que el mundo aprecia (MF 96.2) y mirar todo lo que haya que sufrir del prójimo como presentes de Dios (MF 87.3). Hay que desasirse del cuerpo y de los placeres sensibles, «puesto que no estáis destinados por Dios sino a ocuparos, como los santos ángeles, de lo que toca a su servicio y al cuidado de las almas» (MD 2.1); además, «no consideréis las cosas visibles, sino las invisibles, porque las visibles son temporales y pasan rápidamente, mientras que las invisibles, siendo eternas, constituirán por siempre el objeto de nuestro amor» (*ib.*). En resumen, la primacía del Todo es lo que da sentido a las «nadas».

4.7. Una brújula constante: obedecer la voz de Dios. La forma concreta de centrarse en Dios es

ser dóciles a su voz. En cierto sentido, la revelación de Dios no termina nunca; no es sólo «depósito», es también acontecimiento personal: Dios mismo nos hace comprender lo revelado ya, y además nos va revelando su voluntad para con nosotros. Para La Salle, la voz de Dios nos llega de muchas maneras: 1) La *Escritura* (R 83), de la que destaca insistentemente sus máximas y de la que dice, por ejemplo, lo siguiente: la Escritura es palabra de Dios, como nos enseña la fe; tiene una unción divina; nos conduce a Dios, hace que gustemos de Dios, nos ayuda a tener las miras de Dios y a conservar en nosotros el gusto de Dios (EM 45). Por eso la Escritura empapa todos los escritos de La Salle. 2) La *Iglesia*; «tenemos que escuchar a la Iglesia como a Jesucristo y como a Dios mismo» (Da 72; R 155). 3) Las *inspiraciones* interiores (R 118s). 4) La voz del *catequista*: «Jesucristo quiere que vuestros discípulos os miren como a él mismo, que reciban vuestras instrucciones como si él se las diera, persuadidos de que la verdad de Jesucristo habla por vuestra boca» (MR 195.2). 5) Y por último y de modo general, la voz de Dios se relaciona con la *obediencia*: «atender en todo las órdenes y la voluntad de Dios» (R 85-89). La *obediencia* es uno de los vocablos más cercanos al E.F., es su traducción concreta. «La obediencia es de todas las virtudes la que más se aproxima a las teologales, pues tiene a la fe por principio y guía, va siempre acompañada de la esperanza y confianza en Dios, y es fruto de la caridad y del puro amor Dios» (MD 12.1). La obediencia por motivos de fe es «acto de religión de los más eminentes que se pueden practicar en este mundo, puesto que ella se refiere a Dios directamente, oculto bajo la forma de un hombre débil y mortal, pero investido de divina autoridad» (MD 9.1). En el *Recueil*, los textos sobre el E.F. insisten mucho: los Hermanos «no han de pensar sino en Dios o en lo que les ordena» (p. 74); se habla de «obéir», «soumission», «regle», «se régler», «devoir», «dépendance», «obligation»...; para La Salle, la voluntad de Dios tiene un valor estructurante decisivo; es el camino para santificarlo todo, incluso las «acciones más bajas y naturales» (p. 89); es como la escalinata real que baja de Dios a las criaturas; he aquí sus peldaños principales: los acontecimientos (en ellos se cumple la voluntad de Dios, p. 82), los deberes del propio estado (es el camino

más seguro para cumplir la voluntad de Dios, p. 88), la sumisión a la Regla (p. 87), la obediencia al superior (p. 88), las necesidades naturales (p. 89) y el uso de los sentidos por necesidad, para cumplir lo que hay que hacer (p. 90).

En las *Meditaciones para los Domingos*, la meditación 9 está dedicada a la fe que debemos manifestar al obedecer.²⁴ Toma como punto de partida la fe y la obediencia del centurión. Su visión de fe es la siguiente: en el superior se obedece a Dios mismo; hay que obedecer con prontitud, ciegamente; si tiene fe viva, el verdadero obediente ahoga las miras humanas y los razonamientos. «No se debe obedecer por motivos de razón sino por gracia y por simple mira de fe» (9.3).

En esta misma obra hay otras diez meditaciones sobre la obediencia (MD 7 a 15; 21; 57). En algunas reaparece la palabra «fe».²⁵ Por ejemplo: Los ojos de la fe no buscan el brillo aparente, sino la obediencia (MD 11.1). La obediencia se funda en la fe, que es «infinitamente superior a la razón»; obedecer porque es razonable no es obedecer porque Dios manda, es obrar «como filósofo que prefiere la razón a la fe» (MD 15.2). Hay que tener fe en lo que dicen los superiores (MD 21.1). Hay que ver a Dios en el superior y hacer actos de fe sobre este punto, para obedecerle «como a Dios mismo» (MD 73.1; evidentemente sabemos que esto hay que matizarlo, como demuestran los fallos históricos de la Iglesia y la experiencia de todos los días; tampoco basta decir que la obediencia puede trocar lo malo en bueno, en caso de ignorancia invencible: MD 11,3).

En síntesis: Es importante conocer y acatar verdades; pero, mucho más, cumplir la voluntad de Dios. Hay muchas cosas importantes en la Iglesia; pero lo más importante es Dios mismo: su vocación o llamada para cada cual. En fin, ante esta abrumadora insistencia, no olvidemos que para La Salle la obediencia es el nombre verdadero y cotidiano del amor, de acuerdo con Jn 14,21: «El que ha recibido mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama».

4.8. Caminar juntos y transmitir la antorcha.

Nuestra fe no depende sólo de Dios; depende también de los demás. Depende de los Santos que nos enseñaron el camino de la fe, empezando por la Sma. Virgen (MF 83.2; 112.1).²⁶ Depende de todos

los educadores de la fe, padres y maestros cristianos, cooperadores de Jesucristo en la salvación de las almas. Ahora bien, los que tienen que educar en el espíritu del cristianismo deben estar penetrados de espíritu de fe (R 71 s).

El *ministerio de la educación cristiana* es todo el tema de las *Meditaciones para el tiempo de retiro* (MR).²⁷ De las 23 menciones sobre la fe, más de la mitad se hallan en las meditaciones 199 y 200, que versan sobre la dimensión eclesial del ministerio del educador cristiano: La fe es necesaria para agradecer a Dios (199.1); es el fundamento de nuestra esperanza (199.1) y nos viene de la predicación del evangelio (199.3). La fe entronca con nuestros orígenes: con la predicación de Pablo (199.1) y de Pedro (199.2), y con los primeros cristianos (200.2). Se insiste sobre todo (¡siete veces, nada menos!) en la inutilidad de la fe si no va acompañada de buenas obras (200.3).

Las diez citas restantes (más las dos veces que sale la palabra «croire») forman núcleos pequeños y variados que pueden hilvanarse de la forma siguiente: Dios quiere para todos los hombres la luz de la fe (193.1). Necesidad de la predicación para creer (193.1). Dios mandó a su Hijo para que todo el que crea en El no perezca (201.3). La fe es don del Espíritu (201.1) y se relaciona con la obra de Pablo con Tito (204.2) y con los corintios (207.2). Se insiste de nuevo en que la fe sin obras y sin caridad está muerta (194.3: dos veces; 197.2; sumando estas tres citas con las 7 anteriores sobre el mismo tema, obtenemos un abultado total de 10, sobre las 23 menciones de la fe). El maestro cristiano tiene que instruir a sus discípulos en las verdades prácticas de la fe y en las máximas del Evangelio (194.3; 198.1). Tiene que dar siempre testimonio de fe y de santidad. En fin, será gran consuelo para él, contemplar el fruto de la fe de sus discípulos (207.3).

Subrayemos, además, tres cosas: a) El *origen bíblico* de buena parte de los textos sobre la fe. b) Es cierto que no se menciona nunca el E.F. y que no hay ninguna meditación sobre la fe, a pesar de que hay dos sobre el celo (201 y 202). Pero es que aquí la *fe*, más que un núcleo particular, es como un tejido homogéneo que *envuelve toda la obra*, de modo más o menos explícito. Se parte de que el fin del cristiano es conocer y amar a Dios, y de que la

fe es luz y guía en este caminar. Todas las páginas tienen una fuerte, valiente y maravillosa trabazón en torno al plan salvífico de **Dios** (193; 194; 201.3...) mediante el anuncio de la fe en la escuela, de modo que el maestro cristiano es ministro de Dios, embajador de Cristo, ángel custodio de sus discípulos y ministro de la Iglesia. «Quiere san Pablo que todos consideren a los que anuncian el evangelio, como ministros de Jesucristo, que escriben la carta que íes ha dictado, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo» (201.2). Una vocación incomparable a los ojos de la fe; una vocación a la que hay que entregar la vida toda y a la que aguarda una espléndida recompensa, c) Se insiste en que hay que educar en el «*espíritu del cristianismo*», espíritu que para La Salle equivale, en el fondo, al E.F. (R 72, 94). El espíritu del cristianismo da la sabiduría de Dios (MR 194.2). Los apóstoles lo procuraban a los fieles (200.2). Se entronca con la enseñanza de las verdades prácticas de la fe y con las máximas del evangelio (194.3). Es obra del Espíritu Santo (195.2). La Iglesia nos encomienda el ministerio de procurarlo a los niños (199.1). Los que lo adquieran de pequeños, vivirán luego con justicia y piedad (207.3). En fin, en el cielo se verá qué educadores han formado en el espíritu del cristianismo y cuáles no (208.1). En una palabra, educar en el espíritu del cristianismo es dar una educación cristiana cabal.²⁸ Añadamos que también se habla del *espíritu cristiano* (3 veces), sobre todo en este texto precioso: el maestro debe procurar que sus discípulos «vivan vida cristiana y que vuestras palabras sean para ellos espíritu y vida...; primero, por cuanto serán producidas 'por el Espíritu de **Dios** que mora en vosotros' (1 Cor 3,16); y en segundo lugar, porque les infundirán el espíritu cristiano, y poseyendo este espíritu que no es otro sino el espíritu de Jesucristo, vivirán de esa vida verdadera que tantos beneficios trae al hombre, pues lo conduce seguramente a la vida eterna» (196.3).

4.9. Los árboles del camino: Dios presente en las criaturas. Sabemos que los cielos proclaman la gloria de Dios, pero La Salle no sube de las criaturas a Dios sino después de haber bajado de Dios a las criaturas, después de haberlas mirado «como Dios las conoce» (R 77). Toda criatura dice relación a Dios que la creó y que la conserva; de él

viene toda su bondad (EM 13, 18, 31...). Por tanto, las criaturas son siempre segundas, cuando no secundarias; son siempre insuficientes y a veces peligrosas. Es cierto que Pablo menciona el camino que va de las criaturas a Dios (Hch 17, 24 ss); pero ya estamos en el atajo: llegada la plenitud de los tiempos, el abecedario mayor ya no son las criaturas sino Jesucristo. Por ahí va también La Salle; pero no descuida a los aprendices: los niños van a Dios a través de la sacramentalidad de las mediaciones humanas (la ternura y el cariño del educador cristiano que se pone en manos de Dios para ser ángel custodio, ministro de la Iglesia, embajador de Cristo y del mismo Dios). Los aprendices en la oración deben empezar despacito, aupándose en las criaturas (EM 29).

Por otra parte, desde un punto de vista existencial (el de La Salle), las cosas no se consideran sólo en sí mismas, sino enhebradas con las opciones básicas de una vida concreta que, para nuestro Santo, se resume en hacer de la voluntad de Dios la regla de la propia vida. Sabemos que las criaturas tienen su consistencia y su autonomía, sus leyes y fines propios (GS 36). La Salle aceptó claramente, por ejemplo, que la psicología y la pedagogía tienen sus propias leyes (su autonomía): que no se puede tratar a todos los niños de la misma manera; que tiene más sentido empezar por el francés que por el latín, etc.; así ha entrado en la historia de la pedagogía occidental. Pero al hombre corresponde, además, religarlo todo a Dios siguiendo la voluntad divina en cada caso concreto (o sea: secularidad, sí; secularismo, no). Las criaturas forman parte del camino hacia Dios; son formas de su voz y de su presencia, elementos de un plan divino que hemos de llevar a plenitud. Pero lo más importante siempre es Dios mismo.

4.10. En altamar y sin velas ni remos. ¿Cuál es la voluntad de Dios para conmigo aquí y ahora? Como hemos visto, La Salle subraya pistas muy válidas (la Escritura, los deberes del propio estado, la Regla, el superior e incluso las necesidades naturales). Pero esto no lo agota todo; todavía quedan amplias zonas de misterio. La Salle lo experimentó dramáticamente en su propia vida, y se hizo el centinela paciente y apasionado de la revelación de la voluntad de Dios en su historia personal y concreta, a través de ayunos y sacrificios, de

consultas y noches de oración, de luchas y sobresaltos, lleno de fe y de abandono en las manos de Dios: «la pobreza es fundamento seguro para los que tienen verdadera fe» (MF 176.2); el desprendimiento de todo «denota mucha fe, porque el que de todo se desprende se pone en manos de la divina Providencia, como un hombre que se lanzase en alta mar sin velas ni remos» (MF 134.1). Así fue la existencia de La Salle. Luego, al final, cerró el libro de su vida con su admirable «Adoro en todo la voluntad de Dios para conmigo». ¿Resultado? Algo que nos sobrecoge: el convencimiento profundo y la confesión solemne y reiterada, por parte de nuestro Santo, de que el fundador de las Escuelas Cristianas no era La Salle sino Dios mismo. Toda su vida fue una mayéutica dura y gloriosa que iba alumbrando de continuo esta verdad que él palpaba y certificaba (también aquí, revelación y credibilidad iban entremezcladas, como en la Biblia misma).

5. CONCLUSIÓN

Para La Salle, la fe puede tener muchos grados. En su forma plena y constante equivale al E.F. Tener E.F. es vivir intensa vida teologal (fe, esperanza y caridad): centrarse en Dios y en su voluntad; buscar a Dios dejándose conducir por El. De ahí la primacía de la Escritura y de sus máximas, junto con la presencia de Dios, la oración y el abandono total en manos de la Providencia; de ahí también la importancia constante de la obediencia en todas sus formas: la Regla, el superior y la vocación al ministerio de la educación de la fe. Pero centrarse en Dios es, al mismo tiempo, relativizar todo lo demás, desprenderse de todo lo creado.

Ciertamente la expresión «E.F.» no abunda en La Salle. Pero su contenido aflora con fuerza y riqueza incluso en obras que no lo mencionan ni una sola vez (como Da, EM, L, MR...). La Explicación del E.F. (R 76-94) que hemos comentado es la partitura básica que nos da la clave para releer los otros escritos y descubrir en ellos orquestaciones diversas de los temas que aquí hemos visto y estructurado; es el contexto que permite ir situando los textos en la unidad viva y profunda de su autor.

¹ Prescindimos de las posibles fuentes y de las biografías.

² En los artículos *foi*, *esprit* y *Esprit-Saint* del VL, sobran dos citas y faltan 19.

³ A veces esta distinción es muy frágil y difícil porque el contexto religioso de la obra y del autor dan connotaciones religiosas a muchas palabras profanas. En la duda (frecuente) nos hemos inclinado en favor del significado A. Si decimos, p.e., que las menciones de la palabra *foi* son 9 (A: 7) y que las de *croire* son 3, queremos indicar que en *foi* hay 2 menciones del significado B y que en *croire* todas son de A.

⁴ En total, la palabra «foi» figura 733 veces (A: 714, de las cuales 55 en la expresión «esprit de foi»; B: 19. Respecto del significado A hay que decir lo siguiente: Las frecuencias mayores se dan en MF (122 veces), Da (119), R (89), EM (78), De y MD (61 cada obra)... Las menores: FD (1 vez), L (2), CE (3), RC (9), PA (10), E (18), I (19), MR (23)... «Foi» no aparece (ni A ni B) en MH, RD. Y en FV y RB sólo aparece en el significado B (1 vez en cada escrito).

⁵ En las palabras siguientes indicaremos tres categorías: las palabras que no están en VL (aquí van sin ninguna indicación especial), las que figuran menos de 12 veces en VL (indicamos la frecuencia, entre paréntesis) y las que figuran más de 12 veces (llevan asterisco): a) *Fidèle* * (adjetivo/sustantivo), *infidèle* * (adj./sust.), *fidèlement* *, *infidèlement*, *fidélité* *, *infidélité* (5), *fier* (verbo), *se fier* (1), *se défier* (4), *défiante* (3), *méfiance*, *méfier*, *se méfier*, *méfiant*, *confier* *, *se confier* (10), *être confié* *, *confiance* *, *confidement* (4), *loyauté*, *déloyauté*, *loyal*, *déloyal*, *perfidie* (1), *perfidie*, *trahir* (11), *trahison*, *traître* (3), *agnosticisme*, *scepticisme*. b) *Croyance*, *croyant*, *incroyance*, *incroyant*, *croyable*, *incroyable* (3), *créance* *, *incrédence*, *créancier*, *crédible*, *crédibilité*, *crédit* (3), *crédule*, *incrédute* (3), *crédulité*, *incrédulité* (5). c) *Véritable* *, *véritablement* *, *vérité* *, *vrai* *, *vraiment* (7), *doute* *, *douter* *, *douteux* (5), *fausseté* (4), *fausser*, *fausseté* (2), *faux(-s)* *. O sea, de estas 58 palabras, 26 no figuran en VL y 17 muy poco; quedan 15 (de las cuales 7 están algo alejadas, grupo c) que habría que estudiar más despacio. P.e., «créance»: figura 19 veces (A: 17), sobre todo en E, Da y Db (7, 5 y 2 veces, respectivamente); el significado B (2 veces) va en RB.

⁶ Sólo las obras siguientes mencionan el «E.F.»: R (40 veces), MF (6), RC (4), MD (3), CE (1) y FD (1). El R lo menciona tal cual 29 veces, y además 11 veces sólo en forma equivalente: «cet esprit». Por tanto, no se menciona el E.F. en obras como EM, L, MR, Da...

⁷ «Esprit» aparece 1.694 veces (A: 1.541, de las cuales 55 en la expresión «E.F.»; B: 153). Se aplica a Dios (11 veces), se habla del Espíritu de Jesucristo (112), del Espíritu de Dios (166) y, sobre todo, del Espíritu Santo (426). Todo esto junto da un abultado total de 715 menciones. Luego, a muchísima distancia, tenemos, de más a menos: espíritu del cristianismo (43 veces), espíritu del misterio (39, así: EM 30, R 8 y MF I), espíritu cristiano (26), espíritu del Instituto (26), esp. de penitencia o penitente (25), del mundo (21), de religión (20), de nuestro estado (19), de la Iglesia (19), de una máxima (16, así: EM 15, R 1), de oración (13), de vida (8), de infancia (8), interior (5), de una comunidad (4), de piedad (4); se citan 3 veces: espíritu de adoración, de humildad, de justicia, de mortificación, de «prière», de vuestra vocación, de celo (al menos indirectamente); 2 veces: espíritu de caridad, de comunidad, del evangelio, de libertinaje, de obediencia, de pobreza, de regularidad, de retiro, de satisfacción, de unión; sólo 1 vez: espíritu de acusación, de «desintéressement», de inteligencia, del martirio, de sabiduría, de sacrificio, de san José, de la Sociedad, espíritu católico, eclesiástico, episcopal.

⁸ Veremos, p.e., que en Da, EM, MR... se halla lo esencial

del E.F., a pesar de que no se le mencione. Otro ejemplo, la MF 90 (sobre nuestro comportamiento con Dios): sorprende que La Salle haya escrito un texto tan cercano al E.F. sin mencionar siquiera la palabra «fe». Algo parecido ocurre con la MF 91, en lo relativo a la obediencia y al apostolado. En fin, no olvidemos que la expresión «E.F.» tampoco está en la Biblia, ni en el vocabulario latino en general (cf. Bovis, Le., 604), ni está, p.e., en Bérulle (a no ser quizá excepcionalmente), a pesar de que habla mucho de la vida de fe.

⁹ Las palabras «piedad» y «religión» desbordan a menudo una virtud determinada y se hacen sinónimas de toda la vida cristiana; de ahí la equivalencia, a veces, entre espíritu del cristianismo, espíritu de piedad, espíritu de religión y E.F. (MD 58.1; MF 160.1).

¹⁰ «Sabiduría» es una de las palabras que usa san Pablo para hablar del E.F. (cf. Bovis, í.c., 605 s). Para La Salle, la educación en el espíritu del cristianismo da la sabiduría de Dios (MR 194.2). Dios nos ha llamado al ministerio «para procurar su gloria y dar a los niños el espíritu de sabiduría y de luz, para que lo conozcan y para iluminar los ojos de sus corazones» (MR 206.1). «C'est à Dieu seul á donner la véritable sagesse, qui est l'esprit chrétien» (MF 157.2).

¹¹ La prudencia cristiana juzga de las cosas «par les máximes et les regles de l'Evangile, et selon le discernement que Dieu fait lui-meme des choses» (Da 185). Esta descripción podría valer también para el E.F.

¹² Cf. *infra* 4, 7.

¹³ Cf. R 76, 94; MF 84.3... Como vemos, «espíritu del cristianismo» se menciona 43 veces; «espíritu cristiano», 26; total 69 (más que las 55 menciones del E.F.).

¹⁴ R 71, 72... Menciones entre todos los escritos: «espíritu del Instituto», 26 veces; «espíritu de la Sociedad», 1; «espíritu de nuestro estado», 19; «espíritu de vuestra vocación», 3. Total 49.

¹⁵ Cf. «Análisis estilístico del capítulo del espíritu de fe», en P. MAYMÍ, *Vida de fe y catequética de la fe, según S.J.B. de La Salle*. Instituto Pontificio San Pío X, Madrid, 1966, p. 187-217.

¹⁶ En efecto, basta comparar las frecuencias de vocabulario entre las distintas redacciones: 1) *Foi*: Da 124 veces (A: 119); Db 68 (A: 60); De 61; GA 39; PA 10. 2) *Croire*: Da 81 (A: 53); Db 89 (A: 74); De 22 (A: 10); GA 32 (A: 29); PA 9. 3) *Esprit de foi*: no se cita explícitamente en estas obras. Mencionemos, sin embargo, una aportación un poco técnica de Db (p. 22 s): respecto de Dios, hay tres maneras de creer, «croire Dieu» (creer que hay un Dios y uno solo), «croire á Dieu» (creer todo lo que Dios ha revelado, porque es la misma verdad) y «croire en Dieu» (creer que Dios es bueno, que es nuestro fin último, y poner en él toda nuestra confianza). Los pecadores creen de la primera y segunda manera, pero no de la tercera, porque no ponen toda su confianza en Dios. Estamos, pues, ante la fórmula tradicional «Credere Deo, credere Deum, credere in Deum» (cf. p.e., H. de LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1964, p. 24ss).

¹⁷ Cf. S. GALLEGO, *Vida y pensamiento de S. Juan Bautista de La Salle*, BAC, Madrid, 1986, t. II, p. 797s.

¹⁸ El cap. 2 de las RC (p. 3-5) añade a este capítulo del R dos variantes importantes: 1) Reemplaza la introducción del R con otra (p. 3) sobre la importancia y necesidad del espíritu propio de cada Comunidad; 2) añade que el NT tiene que ser considerado «comme leur première et principale regle» (p. 4). Para la colación de estos textos y el de la Regla de 1705, cf. P. MAYMÍ, o.c., p. 43-73; y para el estudio de su contenido, p. 89-115. En las RC, el «E.F.» es mencionado sólo cuatro veces, 2 en este capítulo y 2 en el cap. 16, sobre la regularidad: figura

entre los sostenes interiores (p. 39) y entre los mandamientos propios de los Hermanos (p. 40): «Par esprit de foi vous ferez tout et pour Dieu uniquement» (obrar sólo por Dios es la síntesis más breve posible del espíritu de fe).

¹⁹ Cfr. P. MAYMÍ, o.c., p. 117-120. Para el «espíritu de nuestro Instituto», cfr. *ib.*, p. 91 s, 120.

²⁰ En esta numeración sistemática se citan estos tres efectos de la fe; ocasionalmente se mencionan también otros, concreción de los anteriores; p.e., en MF 96.2 y 3, se habla del desprecio de lo que el mundo aprecia y del celo por la educación de los pobres.

²¹ En el resto del R la expresión «E.F.» sale sólo 11 veces más, al hablar de los mandamientos propios de los Hermanos (p. 5), de los cuatro sostenes interiores de la Sociedad (p. 6, 65), del directorio para dar cuenta de conciencia (p. 28), y de los temas de conversación para los recreos (p. 64, 65 y 66, líneas 11, 13 y 19), de los pasajes para obrar por espíritu de fe (p. 95, líneas 5 y 6) y, como ya vimos, al hablar de la fe (p. 154). Se trata de citas muy breves o de poca mención escueta, que dan por sabido en qué consiste el E.F.

²² No olvidemos que, como dice Sto. Tomás (*Suma* 2-2 q. 2. a. 9), la fe es asentimiento del entendimiento, pero en cuanto movido por la voluntad (atraída por Dios). Como hemos visto, La Salle recuerda insistentemente que la fe sin obras está muerta; no le interesa un saber que no sea también virtud, ni una fe que no sea también vida y espíritu de fe. ¿Primacia de la fe o de la caridad? Cfr. O. LOTTIN, *Raison pratique et foi pratique*, en *Eludes de Morale, Histoire et doctrine*, J. Duculot, Gembloux 1961, 183-199; también, P. MAYMÍ, o.c., p. 28-35 y 126-138. En síntesis: la fe especulativa ilustra (juicio especulativo), la fe práctica dirige (juicio práctico) y la caridad pone por obra. «Le chrétien doit tout faire par amour de Dieu: mais cet amour doit être dirigé par un grand esprit de foi» (LOTTIN, o.c., p. 198 s; subrayado del autor). «Que vuestra fe sea operante y esté animada por la caridad y os mueva al desprendimiento de todo...» (R 155). La máxima profesión de fe es el martirio, que La Salle considera como favor y dicha (MF 84.3; 87.3; 89.2; 117.3...).

²³ En EM la palabra «fe» aparece 78 veces, de las cuales 41 (más de la mitad) se refieren a la frase «acto(s) de fe».

²⁴ En MD la palabra «fe» figura 62 veces en total; sólo en esta MD 9, aparece 10 veces (5 de ellas en esta forma: «cette (simple) vue de foi»).

²⁵ En conjunto, 8 veces, que sumadas a las 10 anteriores dan un total de 18 citas (casi la tercera parte del total de la obra, 58).

²⁶ En las MF, más de la mitad de las citas sobre la fe (67 sobre un total de 122) van en sólo ocho meditaciones, que se escalonan así: Sto. Tomás apóstol (MF 84; 12 veces; a partir precisamente de su incredulidad, lo mismo que en la MD 32); S. Pedro de Verona, mártir (MF 117; 11 veces); S. Esteban, protomártir (MF 87; 10 v.); S. Pedro apóstol (MF 139; 10 v.); Epifanía (MF 96; 8 v.); S. Dionisio (MF 175; 6 v.); S. Bernabé (MF 134; 5 v.) y Sta. Catalina (MF 192, 5 v.).

²⁷ Las 16 meditaciones tienen numeración propia, pero parece preferible citarlas según la numeración global de todas las meditaciones del Santo (la que suele usarse desde 1922); en ella ocupan los números 193 a 208.

²⁸ Por eso sorprende un poco (debe de ser un lapsus) que se nos diga (197.2) que no basta dar a los niños el espíritu del cristianismo y enseñarles los misterios y las verdades especulativas de la religión; que hay que enseñarles, además, las máximas prácticas del evangelio... Sorprende porque hemos visto precisamente que el espíritu del cristianismo comporta todo esto (194.3).

Temas complementarios:

Abandono, Celo, Cielo, Conducta de Dios, Cristiano, Dios, Discípulos, Empleo, Escritura, Espíritu del Cristianismo, Estado, Inspiración, Instituto, Máximas, Obediencia, Obra de Dios, Presencia de Dios, Recogimiento, Renunciamiento-Desprendimiento, Voluntad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

1. P. MAYMÍ, *Vida de fe y catequética de la fe, según S.J.B. de La Salle*, Instituto Pontificio San Pío X, Madrid, 1966 (bibliografía pp. 233-238).
2. Robert Thomas LAUBE, *The Spirit of God and the Spirit of Faith*, Lasallíarimm, 1963, p. 3-61, (bibliogr., p. 59-61).
3. A de Bovis, *Foi*, DS, col. 529-603; *Esprit de foi*, *ib.*, col. 603-613 (bibliogr. *passim*).
4. G. FERNANDEZ SANZ, *Fe* en A. APARICIO y J. CANALS (ed.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1989, p. 649-663.

H. Pascual MAYMÍ, FSC

36. FORMACIÓN

Sumario:

1. Objetivo: formar a los niños. - 2. Itinerario para varios: formar una sociedad nueva. 2.1. Primeramente formar maestros de escuela en Reims. 2.1.1. alojándolos en su casa, 2.1.2. con el cambio de los maestros resultante. 2.2. Formaron nueva comunidad. 2.2.1. Bajo la influencia del P. Barré. 2.3. Acepta su vocación de Fundador. 2.4. Conducido a formar una pequeña Congregación. 2.4.1. Actuación notoria en la Asamblea de 1686. 2.5. Al final de su vida reconoce: He principiado a formar Hermanos. 2.5.1. Formar un noviciado. 2.5.2. el noviciado preparatorio. 2.5.3. en 1691 decide establecer un noviciado para formar sujetos. - 3. Una preocupación más amplia: formar maestros de escuela. 3.1. Formación profesional. 3.1.1. con real habilidad. 3.2. Una formación anhelada por muchos pero no generalizada en su tiempo. 3.2.1. Véase el proyecto de M. de Chennevières, 3.2.2. la obra y los proyectos de Démia, 3.3. para mejor ubicar los ensayos de seminario por el Sr. de La Salle. - 4. Significado teológico de esas actividades: formar a la luz de la Creación y de la Encarnación. 4.1. Hacia la interiorización: formar actos de fe. 4.2. Una criatura formada a imagen de Dios. 4.3. La que debería servir para formar a un Hombre-Dios. 4.4. Para formar la Iglesia.

A excepción de la sustitución temporal de un Hermano imposibilitado en Reims, Santiago, (Blain 1 244 B), en París, San Sulpicio (id 288 A, 302 C) o en Grenoble, San Lorenzo (Blain 2 201 B) el Sr. de La Salle no se ha dedicado directamente en FORMAR a los hijos de los artesanos y de los pobres.

Con todo para tal fin se ha encarnado progresivamente en un grupo de maestros de escuela que él contribuía a FORMAR: ha sido impulsado a FORMAR Hermanos, a FORMAR un noviciado, a FORMAR una Sociedad nueva en la Iglesia.

De manera duradera y efectiva ha realizado lo que había emprendido o preconizado más de un promotor del movimiento escolar y catequístico del siglo XVII francés.

En los documentos lasalianos, el verbo FORMAR no se limita a estos empleos «institucionales». En ausencia del vocablo FORMACIÓN que no se utiliza más que una vez (CE 65 B) con el sig-

nificado de «formación de las letras», la riqueza y abundancia del verbo FORMAR ilustrados por la vida y las elecciones del Fundador y de sus predecesores, permite desentrañar el concepto que el Sr. de La Salle otorga a la voz FORMACIÓN.

1. FORMAR A LOS NIÑOS

Cuatro citas de las Meditaciones hablan de «formar a los niños» y otras tres certifican su equivalencia: «formar a vuestros discípulos» (MF 100.2), «aquellos a quienes debéis instruir» (MD 37.1).

- En el origen de esta «carga», de esta «obligación», de este «deber»: «Dios mismo los ha conducido... la Providencia os encarga de formarles en la piedad» (id); en otras palabras, más interiorizadas: «Si amáis mucho a Jesucristo» (MF 102,2)...

- «Formar», es pues «INSTRUIR», «enseñar», «imprimir» el santo amor de Jesucristo en el corazón de los niños (id) (CORAZÓN, INSTRUCCIÓN).

- Pues se trata:

- de «formarles en la piedad»... «una piedad sólida» (MR 208.1);

- de formarles en el «cristianismo» (MF 101.1), «en el espíritu del cristianismo (con buenas actuaciones), «a practicar las verdades del Evangelio»,

- de formarles «para ser discípulos de Cristo» (MF 102.2) que «os ha encargado de edificar su cuerpo que es la Iglesia» (MR 205.3).

- A imitación de san Casiano o de san Ignacio, ambos mártires, el Hermano se aplicará «con todo el mimo posible» a instruir a los niños, adquiriendo para ello la competencia exigida. La formación personal del Maestro, es «de comer, de llenarse de los libros divinos» (como san Jerónimo: MF 170.1), «para estar repletos de Dios» (como san Juan Crisóstomo: MF 100.2).

Para una ojeada completa de la formación cristiana de los jóvenes, se puede acudir a la consulta de AEP, páginas 291-299: «Introducir a los niños en el Misterio cristiano».

Si lo aplicamos a los niños, «formar» puede admitir un significado más restrictivo: «formados a bien manejar la pluma» (CE 55 B), a bien ordenar la actitud de cualquier parte de su cuerpo (RB 3 A).

Se dirá de los muchachos que «todavía no tienen la mente formada» (MR 203.2) cuando no son capaces de grandes y serias reflexiones: «se forman normalmente a ejemplo de sus Maestros» (MR 202.2). Hacia los doce años, «cuando ya tienen la mente bien formada y están instruidos en los misterios de nuestra religión» (GA 373 A), los niños deben comulgar.

Con el propósito «de FORMAR a un cristiano» (Da II A), Juan B. de La Salle ha editado una serie de catecismos, «Les Devoirs d'un Chrétien» con Dios y los medios de poder cumplirlos perfectamente (1703).

El siglo XVII conocía este sentido del verbo «formar»: tomar como modelo, adiestrar, instruir, modelar, proponer como ejemplo que imitar. «Ese preceptor ha formado muy bien el espíritu de su discípulo. Ha formado su estilo según

el de Cicerón».

La originalidad del Sr. de La Salle estriba en que «ha formado» para eso maestros de escuela y los ha estabilizado en este menester: entre ellos, cierto número se alzarán hasta Hermanos, los primeros Hermanos de las Escuelas Cristianas.

2. FORMAR UNA NUEVA SOCIEDAD

El Memorial de los Comienzos abarca los catorce primeros años (BER 22) de la institución de los Hermanos, años que envuelven también su descubrimiento de una vocación personal.

«Me había figurado que el cuidado que tomaba de las escuelas y de los Maestros sería tan sólo una responsabilidad externa que me comprometería, frente a ellos, únicamente a subvenir a su subsistencia y a tener solicitud de que ejercieran su empleo con piedad y aplicación» (MC = CL 10 106).

Destacamos una primera diferencia entre J.B. de La Salle y sus predecesores en el movimiento escolar del siglo XVII, es que al cabo de un itinerario de cuatro o cinco años, él asumirá y participará de la posición de los maestros de escuela.

2.1. FORMAR maestros de escuela en Reims

Visto inicialmente por Nyel como «protector y promotor de su obra en Reims» (Blain 1 166 B), el canónigo de La Salle se preocupa de la suerte de los maestros reclutados para abrir las escuelas de San Mauricio y de Santiago: para ellos alquila una casa vecina a la suya (Navidad 1679).

Se establece un diálogo entre las iniciativas del Sr. de La Salle y la respuesta de los maestros: se aprovechan de la vida en común, pero no tanto como él lo esperaba. Nyel no puede asegurar la cotidiana continuidad de los maestros (Blain 1 170 A) y revierte más y más sobre el Canónigo la formación personal de los maestros.

Este les redacta un reglamento (MAC 15); les admite a su mesa: «se leía; el Sr. de La Salle explotaba la ocasión de ofrecerles reflexiones animosas sobre los deberes de su estado» (MAC 17); durante la Semana Santa de 1680 los recoge en su casa desde la oración de la mañana a la de la tarde.

«Así les enfrentó con la obligación de mostrar-

se asiduos a los ejercicios que con antelación les había impuesto, siendo los principales la meditación, la oración y la mortificación de los sentidos. Nunca conoció tan bien la urgencia de tales ayudas como cuando los vio juntos y hubo convivido con ellos» (MAC 17).

«Pudo observar que en algunos de ellos la piedad titubeaba por superficial y ciertas inclinaciones poco nobles achacables a ausencia de educación. Se esmeró, pues, en retocar sus modales externos al mismo tiempo que moderaba sus costumbres» (MAC 38).

La vida común está, pues, orientada hacia la formación de la entera persona de los maestros: no era una Academia donde se enseñaba a actuar como conviene a su empleo.

2.1.1. *los alojó en su casa*

Nyel, testigo de la transformación de esos cinco o seis maestros, empuja al joven canónigo a que les cobije permanentemente en su casa. Hecho definitivo con fecha del 24 de junio de 1681; en tal festividad se renovaban los alquileres en la Champagne. Nyel, que se agrupa con todos durante seis meses (BER 45), alcanza a contemplar la casa tomar forma y ambiente de comunidad.

El Memorial de los Comienzos nos da a conocer las hondas repugnancias que el Sr. de La Salle hubo de vencer: «De haber sabido que el cuidado, que por pura caridad tomaba de los Maestros de escuela, me hubiera exigido la obligación de convivir con ellos, lo habría revocado: ya que naturalmente (= según el juicio de la naturaleza) colocaba por debajo de mi servidor a aquellos que estaba obligado, en los comienzos sobre todo, a emplear en las escuelas, el único atisbo de que debía de vivir con ellos se me hubiese hecho insoportable. Sentí en efecto grandísima desazón en los comienzos cuando les introduje en mi casa, lo que duró dos años» (Blain I 169).

2.1.2. *el cambio a mejor de los maestros*

«Lo primero que hizo nuestro hombre de Dios ante la recepción de tales maestros de escuela en su casa, fue animarles a que acudieran a confesarse con idéntico confesor» (BER 43). Pero pronto, en contra de su repugnancia al acumular funciones de superior y de confesor, aceptó serlo y de todos, - lo que se tradujo en «un maravilloso fruto, ya

que ese siervo de Dios gozaba para eso de un talento admirable y de una gracia muy singular para dedicarse con provecho» (BER 44).

«Al cabo de esos seis meses, nuestro celoso canónigo, hacia las festividades de Navidad envió al Sr. Nyel a Rethel para establecer allí unas escuelas» (BER 54). No quiso enviar a jóvenes maestros pues era menester «conservarlos junto a sí para acabar de FORMARLOS» (Blain I 180 D). Resultó por lo tanto un reparto de responsabilidades: Nyel encarrilaría las casas de Rethel, Guise y Laon, mientras que «el Sr. de La Salle guiaba y FORMABA la de Reims» (BER 45).

El Sr. de La Salle no había querido exponer a los jóvenes maestros al albur de una fundación nueva: «Cuanto se había ingeniado hasta la fecha en FORMAR los maestros de escuela de Reims era, desde su perspectiva, sólo un tenue ensayo de la perfección a la cual deseaba llevarlos. Temía exponer demasiado pronto estas plantas jóvenes y mal arraigadas» (MAR 32).

Pero «cuando creía haber adecuado sus escuelas para que se sostuvieran» (MAC), los maestros que con él moran se asquean de su modo de vivir que, sin embargo, en sus inicios apreciaban y se retiran práticamente todos. «Renunciaron por siempre al plan que habían acunado de consagrarse a la instrucción de la juventud» (MAC 25).

No todos salieron por propia iniciativa pues el Hno. Bernard testifica que el Sr. de La Salle «estuvo apremiado a despedir a algunos por ausencia de talento o de vocación para las escuelas, aunque gozaran de bastante piedad, y que sólo por necesidad se habían aceptado» (BER 46).

Consecuentemente «en poco tiempo, es decir, en menos de diez meses se generó una casa nueva al constituirse, saívo uno o dos veteranos, con sujetos nuevos» (id).

El diálogo entre J.B. de La Salle y los maestros ha conducido a un callejón sin salida: el ideal del maestro cristiano que les quiere hacer compartir, en un primer momento les seduce; luego les repele; se trata pues de un género de vida en el cual no se ingresa sino por vocación.

Un instante azorado ante tales defecciones, ve adelantarse una nueva generación de maestros: «Al final de los seis primeros meses y al inaugurarse el año de 1682 se presentaron sujetos nuevos con talento para la escuela y piedad junto con la

disponibilidad de poder insertarse en la comunidad. Y entonces fue cuando comenzó a traslucirse en la casa una forma verdadera de comunidad» (BER 47).

2.2. FORMARON una nueva comunidad

También Maillefer capta la transformación radical que se efectúa. Los recién llegados, «unidos al numerito que le permanecieron fieles, FORMARON una nueva comunidad más numerosa y más perfecta» (MAC 26), Reglamentos mejor adaptados a la vida, hábito pobre y uniforme que les distinga de las gentes del siglo (id) y hasta el nombre de «Hermano» que comienzan a apropiarse: esos rasgos que se van elaborando entre 1682 y 1686 muestran que un grupo muy caracterizado está ocupando su hueco (/ Hermanos de las Escuelas Cristianas).

Ante la evolución de los acontecimientos, J.B. de La Salle concibe una iniciativa inédita; abandona el hotel de la calle Sainte-Marguerite y se va a vivir con los maestros en casa de la calle Neuve «que los Hermanos con toda justicia pueden honrar como la cuna de su Instituto» (Blain 1 224).

2.2.1. *Influencia del P. Barré*

El Memorial de los Comienzos nos ha desvelado las reticencias de La Salle a recoger en su casa a los Maestros.

Para superar su «gran perplejidad» (Blain 1 171) y saber el camino a seguir, ha acudido al P. Barré, la persona en el mundo más apta en esta coyuntura para brindar al Sr. de La Salle un consejo según los designios de Dios (id). «Como en Francia era él el primer autor y el primer creador de Escuelas cristianas y gratuitas; sobre tales extremos acumulaba grandes luces» (Blain 1 172).

«Ante esta perplejidad Dios le proporcionó la ocasión de ejecutar un viaje a París por asuntos varios. Se agenció tiempo para visitar al Rdo. P. Barré que, entonces, se avecindaba con los Reverendos Padres Mínimos de la plaza Real» (BER 37).

Este, con todo empeño, aconseja al Sr. de La Salle el hospedar a los maestros con él. Le impulsa a que se encargue en su totalidad de las escuelas; «reconoció con perspicacia que Dios le había vocacionado para hacer la obra en cuya ejecución él, no había podido acertar. Ya que si triunfó feliz-

mente con las escuelas de chicas, las de los muchachos, que intentó estructurar en varios lugares, sobre todo en Saint-Gervais donde tuvo seis maestros, no alcanzó felices resultados. Porque los maestros se malearon tantísimo que cayeron en desórdenes y uno tras otro abandonaron yéndose» (id).

Hemos, pues, contemplado cómo el Sr. de La Salle siguió con entrañable fidelidad los consejos del Mínimo y hemos visto acudir vocaciones auténticas como relevo a las defecciones. ¿Podría tener mayores oportunidades de éxito que su consejero? Al no ser religioso podía convivir cotidianamente con los primeros Hermanos: y de tal suerte contribuir con plenitud en la formación de aquellos entre quienes él se incardinaría en integridad.

2.3. una vocación de FORMADOR

«Hacia finales de 1682, le pareció con toda diafanidad, al Sr. de La Salle, que Dios le llamaba a encargarse de las escuelas» (BER 49): afirmación capital que podría proceder del Memorial de los Comienzos (Blain 1 193 D). Ha descubierto que lo que exige la estabilización de los maestros en su vocación es, para el joven canónigo, su toma de conciencia de un cambio en su vocación personal.

El, cuya vida se desenvuelve con los maestros, está en lo sucesivo a merced de sus impugnaciones. Se inquietan ante el porvenir, ante su seguridad. El les responde que se entreguen en manos de la Providencia.

«Vos habláis con toda distensión, le espetaron,... que se derrumbe nuestro establecimiento, permanecéis erguido sobre vuestros pies y el desplome de nuestro estado, ni sacude el vuestro... ¿Dónde iremos, qué reemprenderemos si las escuelas se hundan o si se aburren de nosotros?» (Blain 1 188 C).

La interpelación opone el antagónico «nosotros» al «vos» del canónigo: todavía no es uno de ellos, solamente está entre ellos. Su palabra no es formadora ya que no nace de idéntica situación. (Es, sin dudar, esta percepción la que le hará trabajar sin tregua a hacer elegir un Hermano al frente de la Comunidad).

Nuevo discernimiento: «Al permanecer como soy y ellos en lo que son, la tentación perdurará» (Blain 1 191 CD). «Debo decidirme a abandonar

mi canonicato para dedicarme al cuidado de las escuelas y a la educación de los maestros destinados a dirigirlos. En fin, como ya no siento apego por la vocación de canónigo, parece que ella me ha abandonado antes que yo abandone tal estado» (Blain 1 192 B).

El día 16 de agosto de 1683 se dimite de su canonicato en favor del Sr. Faubert sacerdote benemérito. En cuanto al patrimonio, esperaban los maestros que él lo utilizaría para «fundar» (dotar con fondos o rentas las escuelas). A tenor del consejo del P. Barré es a los pobres a quienes distribuye sus bienes durante la hambruna del invierno de 1683-84. En lo sucesivo podrá escribir, como en el Memorial del hábito: «Esta comunidad en su situación actual no está establecida sino sobre la Providencia» (MH 2).

El Sr. Nyel con fecha 26 de octubre de 1685 regresa a Rúan. Deja sin dirección las escuelas de Rethel, Guise y Laon (Château-Porcien parece ya abandonada). Cediendo pues, a los ruegos de su amigo M. Guyart párroco de Saint-Pierre de Laon, acepta finalmente tomar la dirección de esas casas (Blain 1 230-231).'

2.4. FORMAR una pequeña Congregación

«El Sr. de La Salle al verse al frente de un número de maestros de escuela dispersados por varias ciudades, discurrió que era adecuado formar una pequeña congregación» (id).

Las Meditaciones sobre los Fundadores de Ordenes religiosas ofrecen una cautivadora descripción de ese proceso de fundación.

«El Espíritu de Dios que a este santo animaba le movió a renunciar a sus beneficios, vender sus bienes patrimoniales y distribuir su importe a los necesitados... Llevó una vida en extremo austera y escogió algunos compañeros... Vivían todos, como él, con mucha austeridad y mortificación del cuerpo... Sus ejercicios se reducían todos a obedecer, aplicarse a la oración y mortificación, y a predicar el santo Evangelio. Así san Norberto FORMO su orden» (MF 132.2).

El itinerario del desprendimiento que acabamos de contemplar en el Sr. de La Salle es de consuno el de la formación de la Comunidad de las Escuelas Cristianas. Por lo demás, como san Ignacio cuando «comenzó a FORMAR su Compañía»

(MF 148.3), lo mismo que san Norberto, el Fundador dice a los Hermanos: la finalidad de vuestro Instituto es idéntica a la de estos Institutos.

Blain nos muestra al Sr. de La Salle a la cabeza de una veintena de maestros con la idea de «formar una pequeña congregación... Se trataba, pues, de constituir la asamblea y hacer de ella congregación, de entregarles un hábito, reglas, constituciones y establecer por fin en todos los detalles una uniformidad perfecta y conveniente a su vocación» (Blain 1, 231-232).

El Fundador actúa desde el interior de la comunidad ya que participa de la condición de los maestros y se aplica a darles formación: no es un superior eclesiástico que arrastra a los maestros a insertarse en el marco del estado religioso ya establecido (a este respecto no tomemos en su significado técnico la expresión «comunidad regular» que ya emplea Blain).

La estructuración de la Comunidad de las Escuelas Cristianas se descubre a través de las Asambleas habidas entre los Hermanos y en la creación de organismos de formación.

2.4.1. La Asamblea de 1686

Fecha exacta: desde la Ascensión hasta la Santísima Trinidad de 1686 (y no de 1684: véase CL 2, 21-22)

«El humilde Fundador convocó a sus principales discípulos... Sin anticiparles sus intenciones, sin insinuarles sus ideas, les dejaba libres para que pensaran y dijeran cuanto desearan... Lo único que se reservaba para sí era escucharlos y aceptar la mayoría de sufragios» (Blain 1, 232-233).

No es todavía ocasión propicia para darse reglas definitivas:

«Dejando de lado la Revelación, sólo la experiencia enseña a los hombres a conocer en profundidad los compromisos que desean contraer... En resumen (el Sr. de La Salle) establece por sus pasos contados entre los Hermanos con la práctica lo que deseaba ver establecido un día por prudentes reglamentaciones» (id 233-234).

Idéntica actitud frente a los votos perpetuos: se contentarán actualmente con un voto temporal de obediencia.

Aparece en acto su gestión formadora al ayudar a los maestros a tomar en mano la organización de su vida comunitaria, frenándoles según los

casos. Y como la cuestión del hábito no ha madurado aún, se ofrece la solución abierta a «la prudencia del virtuoso Fundador» (id 238); unos meses más tarde él lo deja solventado.

Sería menester leer la página inspirada donde Blain comenta el nombre de Hermanos que los maestros llevan en adelante:

«El cambio de hábito introdujo la mutación de nombre... Este nombre les enseña que la caridad que ha originado el nacimiento de su Instituto debe ser su alma y su vida; que le corresponde presidir todas las deliberaciones y FORMAR todos sus proyectos» (id 241).

2.5. «He principiado a formar Hermanos» (carta 117)

«Permítame decirle, Señor, que se le ha informado, según parece, mal de mí cuando se le ha dicho que hacía tanto bien en la Iglesia y que enviaba maestros a las ciudades y pueblos para instruir a la juventud.

«Muy ciertamente empecé a FORMAR Hermanos para regir las escuelas gratuitas, pero hace ya mucho tiempo que estoy aligerado de su dirección.

«Corresponde a uno de los Hermanos, llamado Bartolomé el dirigirles en la actualidad; permanece en esta casa y los Hermanos, incluso los de Saint-Denis, lo reconocen por su Superior» (Blain 2, 413 - L 117).

El Fundador, en esta carta de hacia el fin de su vida, reconoce su vocación de formador de Hermanos y distingue esta faceta de la carga de Superior que, al fin, ha podido transmitir a un Hermano de la Sociedad: a través de su protesta de humildad, se percibe el éxito de la obra que Dios le había encomendado emprender.

Es notoria la tenacidad con la cual el Sr. de La Salle ha tanteado persuadir a los Hermanos para que eligieran un Superior entre ellos «ya que el bien del Instituto exigía que fuera gobernado por uno de ellos» (Blain 1, 262).

Ante la oposición de «las autoridades eclesásticas» ante un Superior no clérigo, el Fundador intenta preparar al Hno. Enrique L'Heureux para el sacerdocio: su óbito renueva la convicción de que todos los Hermanos han de ser laicos.

El Memorial sobre el hábito, redactado sin

duda en 1690, presenta de forma abrupta el carácter laico de la Comunidad de las Escuelas Cristianas:

«Los que componen esta Comunidad son todos laicos, sin estudios (clericales) y de cultura más bien mediana..La Providencia ha dispuesto que algunos que se presentaron (para ingresar), ya tonsurados o con estudios, no hayan durado gran cosa»² (MH 9).

(Para descifrar el significado de esas expresiones véase CL 5, 304).

Ese rechazo del sacerdocio es el envés de una constatación-clave: «los ejercicios de la Comunidad y el empleo de las escuelas exigen un hombre entero» (MH 10). Los maestros reclutados por Nyel no estaban llamados a ser Hermanos.

En varias acometidas, al contrario, los biógrafos certifican que, seducidos por la personalidad del Sr. de La Salle y ante la irradiación del grupo que anima, algunos jóvenes renuncian a los estudios clericales (es el significado del vocablo «estudios» en MH) para entrar en la comunidad (con aproximaciones: «varios» Blain 1, 224 C; «la mayoría» 236 A).

2.5.1. *formar un noviciado*

La carta 117 mencionaba a los maestros que se habían enviado a los pueblos: tendremos pronto ocasión válida de ver al Sr. de La Salle, hacia 1687, contribuir a equipar un «Seminario de Maestros para el campo». Blain nos presenta en esa misma época al celoso Superior «FORMAR otro seminario separado del de los Hermanos» (1,278).

Es un término que se halla bajo la pluma del Fundador.

El 16 de diciembre de 1712 desde Marsella escribe al Hno. Gabriel Drolin, en Roma: «Será preciso que el noviciado que he establecido esté bien FORMADO» (L 31.9). En la carta precedente dice su equivalencia: «Inmediatamente que el noviciado esté en situación»...

El MH presentaba tres instituciones distintas: la Comunidad de las Escuelas cristianas; el Seminario de Maestros para el Campo y «jóvenes muchachos que tienen el espíritu y la disposición para la piedad cuando se los juzga aptos, y que espontáneamente se disponen a ingresar luego en la Comunidad» (MH 7).

2.5.2. *el Noviciado preparatorio*

Blain (1, 280) nos brinda más detalles sobre la génesis de esta última institución:

«Una tercera comunidad diferenciada de las dos anteriores se formó hacia la misma época en la casa del Sr. de La Salle (calle Neuve): estaba integrada por cierto número de jóvenes de 14 a 15 años a quienes el Espíritu del Señor inspiró entraran en el novel Instituto... Querían en absoluto ser los hijos de quien habían escogido por Padre.

«Hizo pues, una sección aparte. Les dio ejercicios convenientes a sus años, capaces de alimentar su vocación y de prepararles al ministerio de los Hermanos y a hacerles crecer en virtud y en la piedad...

«Ese Seminario menor de jóvenes que servía de preparación y de noviciado para el Instituto era lugar de delicias del siervo de Dios» (* NOVICIADO).

El Hno. Maurice-Auguste no titubea en considerar, en el programa que Blain pormenoriza, el reglamento de un verdadero noviciado (CL 11.50): Blain lo equipara con el de Saint-Yon sin detectar diferencias esenciales. Los Hermanos que organizarán durante el siglo XIX los Noviciados Menores les aplicarán este reglamento sin parpadear...

Anotemos de corrida, con los diccionarios de su siglo, que «formar» es una palabra de jardinería: Modelar. «Es preciso tener cuidado sumo de formar los árboles». Las palabras «semillero» (Blain 1, 312 A) y «seminario» corresponden a este cultivo de plantas y de árboles.

2.5.3. *establecer un noviciado para formar sujetos*

El traslado del «Seminario de los Hermanitos» a la parroquia de San Sulpicio le ha sido letal: apremiados a servir frecuentemente las misas en la parroquia, los aspirantes pierden pronto su proyecto de ingresar en la Comunidad de las Escuelas Cristianas. Al final de 1690, esta institución desaparece, de idéntica forma al Seminario de Reims. De rebote la mitad de los Hermanos se ausentan. El Fundador contempla su obra profundamente zarandeada.

Tras muchas reflexiones se sintió inspirado, nos lo dice Blain 1.312, de adoptar un plan de cuatro puntos cuya conclusión reza así: «Establecer un noviciado para FORMAR sujetos».

Esta vez no se trata ya de jóvenes de 14 a 17 años: el Noviciado sirve por una parte para formar los nuevos aspirantes que se presenten y por otro concepto para «reunir allí bajo su mirada a todos los que habían ingresado en la Comunidad en los tres o cuatro últimos años para que se renovaran en el espíritu con un buen retiro-ejercicios» durante el período de las vacaciones.

Es de tal categoría su necesidad de complemento de formación que el santo Fundador «creyó que lo mejor sería retenerlos el mayor tiempo posible cabe sí para acabar de FORMARLOS en los ejercicios de la vida interior. Felizmente tenía a su alcance y disposición maestros externos del Seminario de Reims para Maestros del Campo que éste le proporcionaba: sirvieron para sustituir a los Hermanos a quienes retuvo en Vaugirard» (Blain 1 315).

La formación de los novicios constituirá el desvelo mayor del Fundador; a ellos consagra una parte notoria de su actividad, incluso si para ellos nombra un maestro de novicios a tal fin dedicado. La Carta 4, al Hermano Bartolomé —sin duda en marzo de 1718 pues ya es Superior— manifiesta la conciencia agudizada del Fundador ante la importancia de esta formación:

«Le escribo, carísimo Hermano, muy sorprendido de ver en qué situación se encuentra el noviciado: dos o tres novicios FORMADOS a nada y que guardan las reglas con tanta imperfección como si acabasen de ingresar en la casa...

«Como el nuevo maestro de novicios carece por su parte de FORMACIÓN para este empleo, pues ni sabe casi lo que tiene que hacer, ni lo que deben hacer los novicios, dice que ni él tiene regla ni la tienen los novicios...

«Bien sabe Vd. que la consolidación del Instituto descansa en que los novicios sean FORMADOS y muy observantes...».

El celo del Sr. de La Salle no se ha limitado a la formación de los Hermanos: también ha desempeñado un papel preponderante en la formación de los maestros para el campo.

3. FORMAR MAESTROS DE ESCUELA

Hemos tropezado antes en el Memorial sobre el hábito con alusiones al «Seminario de los Maestros para el campo».

3.1. una formación profesional

«También se dedican a formar maestros para las escuelas rurales en una casa separada de la Comunidad, que llamamos seminario. Los que allí se forman permanecen sólo unos años hasta que están enteramente formados así en la piedad como en lo que atañe a su empleo» (MH 4).

La Comunidad tiene una vocación más amplia, incluso si antes de la adopción del hábito «varios acudían a ella con el fin de formarse y luego colocarse» (MH 43) (/ HABITO de los HERMANOS).

A los futuros maestros «se les enseña a cantar (gregoriano), a leer y escribir a la perfección... y luego se les coloca en algún burgo o aldea para desempeñar el oficio de clérigo (maestro) y una vez que han sido colocados ya no tienen con la comunidad más relación que la que manda la cortesía» (MH 6).

3.1.1. habilidad

Además de los contenidos, se da toda una metodología, una pedagogía, una psicología que enriquecen al nuevo Maestro con la habilidad que la «Conduite des Ecoles chrétiennes» detalla y que se aplica en primera instancia al Hermano en su escuela.

La Guía enumera las causas de las ausencias de los escolares: «lo que se puede originar porque el Maestro reciente no está bastante FORMADO y desconoce la manera de guiar y habérselas en una escuela» (CE 184 D).

El remedio estriba en no confiarle por entero la dirección de una clase «hasta que no esté totalmente bien FORMADO, por algún Hermano de gran experiencia en las escuelas» (CE 185 A), sin duda aquel que en el Prefacio llama «el FORMADOR de los maestros nuevos (CE V D, VI A).

El Maestro «debe pues, estar FORMADO para valerse en varias cosas al mismo tiempo: vigilar la clase, seguir atento al lector y corregirlo cuando hace faltas» (CE 19 C). Debe el Hermano saber dar las instrucciones al alcance de los muchachos: «por lo tanto vosotros debéis conocerlos y FORMAROS para que comprendan bien vuestras preguntas y vuestras respuestas durante los catecismos» (M. 33.3, sobre el Evangelio del Buen Pastor) (s CATECISMO).

3.2. Formación deseada pero aun no generalizada

El uso del verbo «FORMAR», para señalar una formación profesional no se encuentra casi en los diccionarios de la época. Furetière, a tono con el Diccionario de Trévoux tienen un significado aproximado pero no técnico: «Tomar por modelo, adiestrar, instruir, modelar, proponer ejemplos que imitar: este Preceptor ha formado bien la inteligencia de sus discípulos; él se ha formado con buenos modelos; un joven bien formado para el mundo».

Nada que abrace exactamente la preparación completa para una profesión y menos a la de maestro de escuela. Y es que tal formación crudamente hacía falta (/• MAESTRO CRISTIANO).

Los proyectos sobre tal tema son numerosos: el Hno. Maurice-Auguste ha estudiado los de 1685-1688 en una serie de cuatro artículos aparecidos en el Bulletin de l'Institut entre 1959-60.

3.2.1. el proyecto del SV. Chennevières

Al día siguiente de la revocación del edicto de Nantes (18 oct. 1685), el Sr. «de Chennevières, sacerdote al servicio de los pobres» recoge las rúbricas y firmas de 25 de los cuarenta y dos párrocos de París, de los doctores de la Sorbonne y en primer lugar del Grand Chantre de Notre Dame para apoyar su manifiesto: «La necesidad incomparable de establecer un seminario de maestros y otro de maestras de escuela en cada diócesis».

«Todavía no se ha oído hablar que nunca haya habido en Francia, desde que el mundo es mundo, ninguna academia para formar en ella y habilitar a buenos maestros de escuela capaces de instruir bien y FORMAR de buenas a primeras la mente de los niños...».

«Muy cierto es que algunas personas piadosas, más repletas de celo y de buena voluntad que de poder y de poderío, se han decidido ante el deber de iniciar tal designio a hacer algo, mas al no hallar apoyo para tan alta y santa empresa, no han podido alcanzar su cometido».

3.2.2. obra y proyectos de Démia

«El Parecer importante sobre el establecimiento de una especie de Seminario para la FORMACIÓN de Maestros de escuela» de Charles Démia se le puede fechar en 1688, pero no después del

mes de febrero ya que propone dedicar a estos Seminarios los bienes de los Hugonotes fugitivos.

Los niños son «ceras blandas, de las cuales se pueden FORMAR cualquier clase de figurillas: si los maestros son virtuosos, harán de esas figurillas, ángeles; si se les halla viciosos, harán sólo demonios».

«No existe arte alguno que no demande tiempo conveniente para realizar su aprendizaje, antes de ser titulado como Maestro; se diría que el arte de instruir a la juventud y de dirigir con sabiduría-las mentes... no exigiera asimismo con toda justicia su aprendizaje que buenamente sólo puede brindarse en una comunidad establecida para la FORMACIÓN de tales maestros».

«Como aspirantes de los cuales se podría echar mano para regentar las escuelas, habrá que observar que no se podrían dedicar ni sacerdotes ni gentes casadas».

«Si su Majestad estableciera seminarios para FORMAR a estos últimos (los maestros de escuela), proporcionaría a todo el reino con tal providencia las ventajas que las ciudades de Lyon y de Reims principian a gozar ante tales seminarios de Maestros».

Tiene entonces Démiá experiencia de veinte años: su seminario de Lyon forma futuros sacerdotes que aceptan consagrarse durante algunos años a la enseñanza elemental antes de recibir una parroquia. Tal disposición conducirá a la institución a no preparar en adelante nunca más sacerdotes tras la muerte del fundador. Pero la fundación femenina se perpetuará (Hermanas de San Carlos).

3.3. Intentos de Seminario por el Sr. de La Salle

La experiencia de Reims a la cual hacía alusión Démiá, parece ser la de la Comunidad de la calle Neuve y no el Seminario de Maestros rurales El Sr. de La Salle creyó que maestros laicos podían detentar una vocación definitiva, lo que Démiá no contemplaba sino con reticencia: así nacieron los Hermanos de las Escuelas Cristianas.³

El Fundador de los Hermanos, consciente de la necesidad para ellos de una vida comunitaria, se ha preocupado muy temprano de las necesidades de maestros de las parroquias del campo que no pueden hacerse cargo sino de uno solo. El dos de abril de 1683 y el 20 de agosto de 1685, en actas

ante notario se preparan los esbozos de un «semillero» de tales maestros. La realización número uno en efectividad parece haber sido el Seminario de la calle Neuve, cuya apertura se culminó en otoño de 1687.

Parece que cada apertura responde a exigencias o demandas precisas: a él se dirigen porque parece capaz de asegurar la formación ansiada. Blain 1, 278 nos la describe como bastante similar a la de los Hermanos pero como institución distinta: el «formó otro Seminario separado del de los Hermanos».

La institución era, no hay que dudarlo, en demasía adelantada sobre su tiempo: una vez provistos los puestos, los señores Curas no captaron la necesidad de preparar promociones herederas: se constata su desaparición hacia 1691. Volverá a renacer en París en la parroquia de San Hipólito (1699-1705): su ruina estará causada por el «cisma» del Hno. Nicolás Vuyart (id 313). En cuanto al asunto Clément, él remató el Seminario de Saint-Denis. Después de lo cual, el Sr. de La Salle renuncia definitivamente a tales Seminarios (Blain 2. 56).

Relacionado con «la segunda tentativa para el Establecimiento... de un Seminario de Maestros de Escuela rural en la parroquia de San Hipólito en París», el biógrafo ruanés afirma que «ningún otro establecimiento le interesaba tanto al santo hombre. El plan que se había formado para su Instituto englobaba la Institución de los Hermanos para la ciudad y la formación de los Maestros de Escuela para el Campo»⁴ (Blain 1. 364).

A los Seminarios efectivamente realizados por el Sr. de La Salle y los Hermanos se les puede acordar un éxito notorio. Blain 2, 179 cita la carta muy elogiosa de un Párroco que al contemplar la calidad de esos Maestros, piensa que si se les sigue de cerca tras la salida del Seminario, se hubiera podido hacer brotar una tercera orden.⁵

4. FORMAR A LA LUZ DE LA CREACIÓN Y DE LA ENCARNACIÓN

Hemos visto al Sr. de La Salle ponerse a la obra de la formación de los Hermanos y de otros maestros cristianos. Pero, él no se ha explicitado sobre la significación profunda de esta formación.

A través del estudio de su vocabulario podremos, sin embargo, intentar vislumbrar algunos de sus componentes.

4.1. FORMAR actos de fe

La interioridad en los escritos lasalianos merecería un estudio en extensión. Contentémonos con anotar que «la mano FORMA la señal de la cruz» (Da VII D), que «el corazón FORMA los actos de fe» (Da 7 A) y que Dios «FORMA El mismo en los corazones el deseo de las cosas que la Iglesia va a solicitar» (I 22 B).

Porque no sólo con la palabra se ha de FORMAR un acto de contrición (I 100 A) y el firme propósito (I 110 B); se debe FORMAR en el corazón una resolución sincera (Da 297 E); la concupiscencia FORMA en nosotros obstáculos (Da 164 C). Entonces como David que FORMABA en su corazón oraciones (Da 470 C), el comulgante pide a Jesús las disposiciones requeridas: «A Vos corresponde FORMARLAS en mi corazón» (I 247 E). Así, «la oración FORMA en nuestras almas un templo a Jesucristo» (Da 418 E).

A veces te internas por los registros psicológicos como cuando se FORMAN en el espíritu, los malos deseos (Da 149 B y D) o que nace un desigmo que allí se FORMA (MR 204,3, I. 206 E) o también que se FORMA una intención (R. 183.12, R. 220.18) o una resolución (EM 82 A, R. 21.15). Y nos ubicamos en el registro moral cuando no «está permitido FORMARSE su propia conciencia en cuanto las cosas no son evidentes» (Da 153 B).

4.2. Una criatura razonable FORMADA a imagen de Dios

«FORMAR» parece significar a veces pura y simplemente «hacer»: «se formó una barriada considerable» (MF 272 D: vida de san Yon); «el pan y el vino son tales cual la naturaleza les ha FORMADO» (Da 246 A).

Pero el contexto de creación alcanza frecuentemente otros límites: el cuerpo de Adán «fue FORMADO del barro de la tierra» (Da A) y «Dios FORMÓ el cuerpo (de la mujer) de una costilla de Adán» (id B).

En las preguntas y las respuestas, la equivalen-

cia se establece clara: «¿De qué ha FORMADO Dios el cuerpo del hombre?» (GA 322 D), «¿del primer hombre?» (Db 30 E): «Lo formó del limo de la tierra» (GA 322 D; Db 30 E).

«¿De qué FORMO Dios el alma del primer hombre?» (GA 322 D), «¿de qué hizo o FORMO Dios el alma del primer hombre?» (Db 31 A): «El la ha hecho de la nada, ya que él la ha creado» (id).

Es pues en su sentido rotundo que se ha de hablar del hombre como «criatura razonable FORMADA a imagen de Dios» (Db 30 B), como «criatura razonable creada a imagen de Dios» (GA 322 C).

Lo que nos ofrece una ojeada nueva sobre la formación de los maestros como de los niños que hemos analizado anteriormente (Véase: 1 y 3): el proceso de formación partícipe del acto creador. De ahí procede el optimismo del educador cristiano que confía en la potencialidad de desarrollo depositada por Dios creador en el hombre. «Dios ha formado al hombre a su imagen» (Diccionario de Furetière) es una fórmula clásica durante el siglo XVII.

El fundamento último de la dignidad del hombre lo concreta Juan Bta. de La Salle en la imagen divina: el pecado, «asimila a los hombres con las bestias», «desfigura en nosotros la imagen de Dios» (I 178 D). En el Prefacio de las Reglas de Urbanidad y Cortesía cristiana se funda la obligación de la mismas en la presencia de Dios y en el respeto debido a los miembros de Jesucristo (RB III). Así se abrazan a la par Creación y Encarnación igual que la Iglesia celebra tal vinculación en la Navidad y la Inmaculada Concepción de María.

4.3. la que debía servir para FORMAR un Hombre-Dios

Convendría releer por entero el primer punto de la meditación para la Natividad de la Santísima Virgen: «Dios, que conduce todas las cosas con sabiduría, cuando formó el propósito de salvar a los hombres... era menester que el cuerpo de esta Virgen sagrada estuviese tan perfectamente FORMADO y tan bien dispuesto... (ella) había de servir para FORMAR el Hombre-Dios» (M. 163.1).

«Sí, Dios la FORMÓ así, tanto el alma como el cuerpo (M. 82.1) «para adecuarla a contener y a

FORMAR en ella el cuerpo de un Dios» (M. 82.2 para la fiesta de la Inmaculada Concepción).

«El cuerpo de Jesucristo al ser FORMADO en el seno de la Santísima Virgen» (Db 35 D), la fe nos enseña que Dios mismo lo ha engendrado: «Ha sido el Espíritu Santo quien ha FORMADO el cuerpo de Jesucristo de la sangre pura de la Santísima Virgen y quien al mismo tiempo ha creado el alma y la ha unido al cuerpo que él había FORMADO» (Db 25-26).

Se da un paralelismo impresionante entre María, especialmente formada por Dios, y Jesús, formado en el seno de María; entre el lenguaje de los «Deberes de un cristiano» y el de las «Meditaciones para las fiestas principales del año»: es idéntico misterio que meditan y anuncian los Hermanos.

La meditación para el tercer domingo de Adviento recuerda que el conocimiento de la salvación no bastaba: «Era necesario que Dios a través de Jesucristo Nuestro Señor nos mostrara el camino que hemos de seguir... Es Dios quien nos ha FORMADO para tal cosa y quien nos ha dado por arras su Espíritu Santo. Es pues, únicamente Dios quien FORMA para el cielo nuestros caminos rectos» (MD 3.3).

La expresión de Gal 4,19 da al verbo FORMAR su significado de engendrar: lo encontramos en la escuela beruliana, así lo indica el P. Deville (*L'école française de spiritualité*, p. 118): «Ellos anhelaban que Jesús se formara en ellos». El Sr. de La Salle emplea indistintamente uno u otro verbo: «Estáis destinados por Dios para engendrar hijos a Jesucristo e incluso para engendrar a Jesucristo en sus corazones» (MF 157.1).

«FORMAR a Jesucristo en el corazón de los niños que están confiados a vuestro cuidado» (MF 80.2).

4.4. para FORMAR la Iglesia

El día de Pentecostés, habiendo recibido el Espíritu Santo, los Apóstoles y los Discípulos de Jesucristo «comenzaron a FORMAR una nueva sociedad de fieles» (Da 63 A). Ahí no se da iniciativa humana: «El, Jesucristo, la ha FORMADO; El la FORMA cada día al unir a todos los fieles en una misma Sociedad» (Da 73 B).

El Padre y el Hijo han enviado al Espíritu San-

to a los Apóstoles «para colmarlos del Santo Espíritu y de sus gracias, y para FORMAR la Iglesia» (Db 51 B). Análogicamente podremos honrar a san Joaquín «al dar al mundo a la Santísima Virgen Madre de Jesucristo... como quien ha contribuido a FORMAR la Iglesia y a quien se debe cuanto ella es» (MF 157.1).

El Fundador no les dice que ellos han contribuido a formar la Iglesia: habrá que evitar el dar a esta expresión un significado totalitario y que hemos hallado aplicado a Fundadores de Ordenes (cf. 2.4): «FORMAR su Compañía» (MF 148.3).

Con referencia al espíritu de fe se da, en el Recueil y las Regles Communes, el empleo del verbo «formar» que se puede prestar a ambigüedad: ¿se trata de «formar» el Instituto o de «formar» el espíritu de fe?

El espíritu del Instituto es «en primer lugar un espíritu de fe que debe mover a los que lo componen (forman)» (R 72.12 - RC 3.2) a no mirar nada sino con los ojos de la fe,

La equiparación con el artículo 1 añadido al capítulo 2 de las Reglas de 1718 ofrece, según parece, una interpretación a la expresión:

«Lo más importante, y a lo que debe atenderse con mayor cuidado en una Comunidad, es que todos los que la componen tengan el Espíritu que le es peculiar» (RC 1 2.1).

«Formar» es aquí el equivalente de «componer», componer una Comunidad. Como aquellos cenobitas a quienes «se juzgó que FORMABAN un monstruo más que el cuerpo de una Comunidad» (MD 7.2).

Con un matiz quizás más «activo», desempeñar un papel en esa agrupación: formar el Instituto no es como en el 2.4 fundar la Sociedad como iniciador, sino participar a su establecimiento constitucional al ser miembros «vivos» en oposición a los «miembros muertos» de quienes habla el texto.

Ahí hallamos todo el dinamismo «formador» que ha tensado toda la actividad de J.B. de La Salle, manifiestamente al conducir a los Hermanos a constituir parte aglutinante en el devenir de su Instituto, difuminándose él mismo para que asumieran toda la responsabilidad. Y no cual táctica humana y política, sino para liberar las potencialidades que Dios les había entregado para la forma-

ción humana y cristiana de los «hijos de los artesanos y de los pobres».

¹ Los biógrafos nos informan de que algunos eclesiásticos hicieron ejercicios espirituales bajo su dirección y que frecuentemente sacerdotes eran sus comensales: debería analizarse al señor de La Salle como Formador de Sacerdotes.

² Sin latín, los Hermanos no podían beneficiarse de los estudios eclesiásticos. Además, para evangelizar a los jóvenes de los ambientes populares, era menester elaborar una «cultura adaptada». Lo que inducirá al Sr. de La Salle a componer obras para la formación de los Hermanos y de los niños.

³ La armonía entre los varios aspectos de la formación (profesional y religiosa, por ejemplo) no se hará sin dificultad. Por un lado el Fundador debe cuestionar a los Hermanos so-

bre el respeto a las urgencias de su estado y a las de su empleo (cf. las Meditaciones para el fin del año).

Y por otra parte, vemos a los Hermanos rehusar estudiar Dibujo para no abandonar la Comunidad como aquellos que lo enseñaron en la escuela dominical (MAC 83 y MAR 208).

⁴ Todo lo cual no nos obliga de ningún modo a considerar que «el manuscrito 103» represente la ideología del Sr. de La Salle. Se sabe que tal texto esboza un plan tripartito: junto a los Hermanos para las ciudades y al Seminario, para los centros rurales, una sociedad de sacerdotes se ocuparía de la dirección de los maestros y de la confesión de los escolares.

El Hno. Maurice-Auguste ve en ello sobre todo las huellas de los Señores de San Lázaro: no se insinúa que los Seminarios previstos fueran dirigidos por los Hermanos.

⁵ Rigault VIII 99 presenta los inicios de una especie de Tercera Orden en Bélgica en «el espíritu del Sr. de La Salle»: la «Sociedad de los Maestros cristianos (Société des Maîtres chrétiens)» formada por los exalumnos de la escuela normal De Carlsbourg, hacia 1890.

Temas complementarios:

Catecismo; Corazón; Empleo; Función; Hermanos de las Escuelas Cristianas; Instrucciones; Maestro cristiano; Noviciado.

BIBLIOGRAFÍA

1. Frère MAURICE-AUGUSTE, «A Paris, le 31 mai 1686, Barré et La Salle», in *Lasalliana* 09.A.43.
2. Frère MAURICE-AUGUSTE, «L'idée d'un Séminaire et d'un Institut de maîtres d'écoles à Paris, en 1685» in *Bulletin de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes* 1959 (p. 131s y 210s) y 1960 (p. 55s y 119s).
3. Frère MAXIMIN, «Les Ecoles Normales de saint Jean-Baptiste de La Salle», Procure NAMUR 1922.
4. Frères Michel SAUVAGE et Miguel CAMPOS, «Annoncer l'Evangile aux Pauvres», Beauchesne 1977.
5. Frère Michel SAUVAGE: «Jean-Baptiste de La Salle, formateur de formateurs» in *Vocation* n° 291 julio 1980, p. 286-309.

H. Alain HOURY

Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

37. HABITO DE LOS HERMANOS

Sumario:

1. Lexicografía. 1.1. Furetière. 1.2. Richelet. 1.3. Bluche. - 2. Datos canónicos. 2.1. Concilio de Trento y decisiones del clero en Francia. 2.2. Derecho canónico de 1983. - 3. Papel profano del hábito según La Salle 3.1. Cristianizar lo profano 3.2. Preservar de la concupiscencia. 3.3. Papel social cristianizador. - 4. Papel religioso. 4.1. Características iniciales. 4.2. Según la Bula de 1725. 4.3. Ulterior evolución. - 5. Motivaciones lasalianas. 5.1. Señal de cohesión y utilidad escolar. 5.2. Medio de santificación.

1. LEXICOGRAFÍA

1.1. Cuanto Furetière escribe en 1690: «Los oficiales buenos en el ejército se acuestan vestidos»,¹ alaba su deseo de alerta rápida, mientras que es el pudor que La Salle quiere preservar cuando pide a sus Hermanos de acostarse «vestidos» cuando no tengan más que una cama en «época de viajes» (RC 45). En RD añade: «Se quitarán únicamente su calzón, su cuello, sus ligas y los zapatos».² Los calzones son «en piel de cordero» (FD 11). Los calzoncillos se llevan debajo. En ausencia del pijama, en desuso entonces, el Hermano no se acuesta nunca sin calzoncillos (RC 19,4). La camisa es «la primera pieza del vestido que se ajusta a la piel» (Furetière). En tiempo frío, la «camisole», especie de chaleco, se coloca sobre la camisa: los Hermanos usan una de «sarga» en invierno y pueden usar una «de tela en verano» (FD 11). La camisa es de «amandice» (FD 12), palabra desconocida por Furetière, de Richelet y de Litré mientras que «amandouri» es un tejido de algodón de Alejandría (*Nouveau dictionnaire La-rousse* de Claude Auge). Leer «amadis», cuyo significado es «manga apretada y abotonada a la mu-

ñeca» de moda desde la ópera de Quinet, no parece adecuado.³ Furetière resalta que el traje, el hábito, sirve para «tapar la desnudez». Distingue «traje largo» propio para sacerdotes, magistrados, togados; «traje corto» de cortesanos y militares, traje de gala; las «vestiduras sacerdotales» para los oficios litúrgicos, distintos de los «hábitos eclesiásticos», y los «hábitos religiosos» los cuales señalan la orden en la cual «han hecho profesión». Tomar el hábito es «iniciar su noviciado».

«Proverbialmente se dice "el hábito no hace al monje" para manifestar que no basta aparentar por el exterior su profesión; menester será observarla con regularidad». Su origen es con prioridad al «Román de la Rose» que ya lo utiliza. Se debe al hecho de demandarse en otras épocas «si bastaba con el noviciado y el hábito para ser capaz, idóneo» para un beneficio eclesiástico cual una abadía, mas «se dictaminó que no»; era preciso «ser profeso» (art. Moine). Al refrán La Salle prefiere el Concilio de Trento que dice «que no es el hábito que hace al religioso» y funda esta afirmación sobre el Evangelio al hablar de «falsos profetas cubiertos con pieles de ovejas» siendo solamente lobos (MD 60.1). Incluso en la vida corriente la

opinión pública no es ingenua. El poeta Régnier puso en verso un proverbio según el cual»

«conforme ven el traje, atan al personaje»;

los trajes, son engañosas. Por costumbre se juzga extravagante «quien siempre usa idénticos trajes» pues no sigue la moda de «miedo a que no se le reconozca». Por eso La Salle, en sus RB, incita a los alumnos a no diferenciarse demasiado de la moda común⁴ mientras apunta en su MH que mantener mucho tiempo a los Hermanos con el mismo uniforme resultará pronto «singular» (particular) como es de ley entre los religiosos.⁵

1.2. Richelet, en su edición de 1710, consigna la costumbre bastante extensa y cita la expresión ya común de «se ha acostado vestido». Explícita: «Hábito, traje de religión, prenda que distingue a cada orden religiosa y que se entrega a quienes son recibidos por religiosos». Así, para La Salle, el mero hecho de establecer para los primeros Hermanos un estatuto cierto sobre el hábito uniforme era pronunciarse en favor de su constitución cual situación de vida religiosa (cf. MH). Como suplemento, Richelet cita a Corneille:

«tal, bajo cuyos hábitos (trajes) parece joven y hermosa de lo cual nada es, en el fondo lo que ella aparece sus prendas esconden cuanto es, lo que yo veo no es ella».

Idea que se da la mano con el evangelio que MD 60.1 comenta.

1.3. Bajo la titularidad de «Vetements» el *Dictionnaire du Grana Siécle* de Bluche⁶ trata de los hábitos. El papel social de los vestidos es considerable y diversificado. Los vestidos tienen correlación con las necesidades de los grupos cuya cohesión destacan: la Corte, los magistrados, los militares, los artesanos, el clero, los religiosos, la burguesía y el mundo popular... Al escribir que «los religiosos llevan principalmente un vestido largo de paño grueso sujeto a la cintura por un cinturón» no destaca el caso particular de los Hermanos de las escuelas cristianas. Hacia 1597-1609 se gestó la palabra «sotana» que designa el traje eclesiástico.⁷ Esta contribuyó mucho a reformar

el clero tras el Concilio de Trento. La insistencia, pues, de los lasalianos en cuanto al hábito de los Hermanos se suma al movimiento «reformador» y a la voluntad de diferenciación de los Hermanos de los sacerdotes.

2. DATOS CANÓNICOS

2.1. Mutatis mutandis la finalidad del traje clerical definida por el sacro concilio tridentino encaja para el hábito de los Hermanos: «Nada instruye tanto, ni encamina a la piedad con mayor continuidad a los hombres ... como el buen ejemplo de quienes se consagraron al servicio de Dios... Por lo tanto los eclesiásticos... deben de tal modo regular... su conducta, que ya en sus hábitos, ... no traduzcan sino lo serio, la discreción y cuanto denote un verdadero fondo de religión... El santo Concilio ordena que todo cuanto se ha establecido como saludable por los sumos Pontífices y por los santos Concilios en lo que se refiere... a la conveniencia de los hábitos... necesaria a los eclesiásticos... sea, en el futuro observado bajo penas idénticas o mayores a discreción del Ordinario».⁸ Al no existir, antes de los Hermanos, congregaciones masculinas en Francia únicamente laicales, los «hermanos religiosos» quedan englobados y considerados como «clérigos» y como tales mencionados en las reglamentaciones civiles y canónicas de los siglos XVII y XVIII. Retrotraían el concilio de Cartago (398) cánones 44-45: «Los clérigos... muestren la excelencia de su profesión en la modestia de sus hábitos y no intenten distinguirse por su vanidad y brillo».⁹ Y el de Milán (1565): «Que en el vestido eclesiástico no se destaque magnificencia rebuscada, ni suciedad afectada».¹⁰ Blain destaca la conformidad de san J. Bta. de La Salle a estas reglas.¹¹ La importancia de las relaciones Iglesia-Estado, bajo Luis XIV y en el siglo XVIII es tal que numerosas decisiones de la real justicia, de acuerdo con las instancias episcopales, derivaban a los tribunales civiles, a los eclesiásticos y religiosos culpables de crímenes cuando no iban revestidos de su hábito distintivo en el momento de los hechos. Sin embargo, la prioridad se evacuaba en favor de la oficialidad diocesana en el caso contrario o por lo menos les reservaba el derecho a la asistencia de un juez eclesiástico.¹²

Cuando La Salle fue acusado de desvío de fondos por el padre del abate Clément (1712), a propósito del seminario de Maestros de St.-Denis confiado a los Hermanos, hubiera podido beneficiarse de tal legislación. Pudo requerir jueces eclesiásticos si su fidelidad a Roma, ultramontano y antijansenista, no le hubieran desfavorecido ante el cardenal de Noailles y del Grand Chantre responsable de las escuelas diocesanas.

2.2. El Derecho canónico de 1983 surgido del Concilio Vaticano II no descuida, ni minusvalora la importancia de una vestidura «regular», eclesiástica o religiosa. A la conferencia de los obispos y a las legítimas costumbres locales el estipularla (can. 284). Mas para los religiosos se atienen a la forma prescripta «por el derecho particular» es decir por los capítulos generales que determinarán «el hábito de su instituto» el cual se llevará «como santo y seña de su consagración y testimonio de pobreza» (can. 669). En su esencia las directrices lasalianas conservan su valor general.

3. PAPEL PROFANO SEGÚN LA SALLE

3.1. Para La Salle el conjunto de las realidades terrenas, creadas por Dios y restauradas por Cristo, pertenece al dominio de la acción del cristiano. Lo profano, y el vestido entre otras cosas, necesita ser cristianizado para alcanzar su finalidad. Da, Db, E, RB, destinados a alumnos y a sus padres dan fe: hacer la señal de la cruz al vestirse o al acostarse (Da VII), seguir reglas cristianas (RB 35), rezar mientras se visten (Da 486, Db 267, E 30). A mayor abundamiento que los demás, los Hermanos deben vestirse pensando en Dios (R 126, 192).

3.2. El vestido conecta con la concupiscencia, con los instintos añadiríamos, con los anhelos que escapan, en su nacimiento, a la razón y a la voluntad. Es el resultado externo y vergonzoso del pecado original (RB 75). Aunque un «hábito desnudo» sea un hábito sencillo (RB 60), la desnudez en público se ha de rechazar (RB 43, 44, 51) como en oposición al pudor (RB 42, 43, Db 100) y a la decencia, palabra sinónima de buenos modales (RB 58), lo que vale igualmente para los Hermanos que deben irradiar castidad (R 178, RC 5, 58).

3.3. La elección de los vestidos manifiesta el amor que se detenta por la pobreza o por la riqueza, por el lujo, por la sencilla limpieza, por la humildad o por la ambición vanidosa. Sólo resultará cristiano si permanece en relación con su condición social (RB 60, 62, 65). Lo que vale para los Hermanos (MH 3). Desde ese punto de enjuiciamiento se recordará que el siglo XVII no es una «sociedad de clases» definida por el marxismo, sino una sociedad de «órdenes» (clero, nobleza, tercer estado- estado llano).¹³ Los principios modernos de igualdad y de fraternidad como indicación de la supresión de jerarquías de nacimiento, o de situaciones sociales, difieren de los del siglo XVII. No obsta para que la mayoría de las reglas del vestirse y del desnudarse permanezcan válidas (E 30, E 57, RB 55, 56, 58) con la condición de no olvidarse que estos actos son frecuentemente públicos en el siglo XVII (levantarse y acostarse del Rey, dormitorios).

4. HABITO DEL HERMANO, HABITO «RELIGIOSO»

4.1. Cronológicamente los primeros maestros lasalianos usan «casacas ajustadas sin bolsillos y muy modestas». ¹⁴ Durante el invierno, una «casaca» o «capote» por manteo, viene a sobreponerse. ¹⁵ Se lleva al estilo de las gentes del campo que dejan flotar las mangas. Después, durante el curso escolar 1684-85 ¹⁵ la soutanelle (falsa sotana) sustituye la casaca ajustada. La Salle prefiere llamarla (robe) bata. Cualquier nombre de traje eclesiástico lo evita voluntariamente porque los Hermanos no son clérigos y su traje «no posee ninguna de esas formas»: esta «robe» baja «hasta media pierna, sin botones y con corchetes... desde arriba hasta la mitad del cuerpo, luego cosida hasta el pie». El manteo le gana en una pulgada (MH 11-13). La RD, más tardía, alarga lo que actualmente titulamos sotana hasta unos dieciocho centímetros del suelo y el manteo, especie de capa de jinete con mangas al aire alcanza la misma longitud. El hábito de los Hermanos de escuela es negro, el de los Hermanos sirvientes (encargados del temporal y auxiliares de la escuela) es marrón-capuchino. El solideo, cuyo destino es cubrir las orejas del frío, «está forrado de lana». El sombrero, que se lleva

fuera de casa, es un tricornio de uso vulgar como lo conocemos a través de la tradición pictórica. Con amplias alas que salvan la coquetería en la vestimenta (L 31). El «rabat» (babero, golilla) blanco es menor que el de los laicos (MH 5); largo de cuatro pulgadas y ancho de tres y media (RD 12). Guantes de lana negra, pantuflas de tela en verano, de lana en invierno; camisa, chaleco o chupa así como pantalón corto en piel de cordero, medias de sarga completan su ropero. Los zapatos de cuero vulgar, «grosero». Un manguito de sarga releva los guantes usados en clase cuando el Hermano se halla en la comunidad, frecuentemente muy poco caldeada. ¿Por qué? En clase se han de tener los dedos «desentumecidos» para escribir, lo que no es idéntico en la comunidad (RD 11-12). La Salle insiste tesonero sobre el hecho que, finalmente, por su aspecto, y a pesar de las fluctuaciones de las modas, el hábito de los Hermanos será a la par distinto del de los eclesiásticos para que no se preste a confusiones y del de los «seglares» que no viven en «comunidad»; de tal forma adquirirá el carácter evidentemente «religioso» de quienes lo llevan como señal de su consagración a Dios y al servicio de las escuelas cristianas.

4.2. La Bula de aprobación del Instituto (1725) lleva § 18: «Que las sotanas de los Hermanos, conformes a la pobreza (abjects) y a la humildad evangélicas, hechas de paño común y negro (grossiére), bajando casi hasta los talones y cerradas tan sólo con corchetes de hierro, así como el manteo de la misma largura, el sombrero, los zapatos y las medias sean bastos y del todo ajenos a la vanidad del siglo... así como los Hermanos han vivido hasta el presente y viven en la actualidad» (traducción literal del latín en la edición de 1852 de las «Regles et Constitutions»; idéntica versión en 1889). Pero en 1891 «hábitos» se transforma en «robes», «abjects» desaparece, la «étouffe grossié-re» se hace común, la «capote» es el «manteo», los zapatos «négligés» no son más que «sin vanidad», y el final se ha transformado en «así como habéis vivido y vivís en la actualidad». La edición 1927 de las «Regles» adopta la versión de 1891 pero suprime toda la traducción del final latino «Hacte-nus vixerunt et vivunt de praesenti». Sin duda porque el cumplido de 1725 no se podía conservar sin

traición después de aquella fecha: ¡curiosa manera, no obstante, de respetar un documento fundador! Comprender pues el texto inicial supone que por «abject» se entiende un traje que no atrae el aprecio y no que es vergonzoso, y que «négligé» se admite como desprovisto de vanidad pero nunca como desprovisto de limpieza. Ante tales significados La Salle dirá a los Hermanos que son pobres... despreciados de las gentes del mundo y «abjects» sin estima como Jesús en su nacimiento (MF 86.2).

Cuando en 1712 el P. Hélyot hace aprobar su «Historia de las órdenes monásticas, religiosas y de las congregaciones seglares» que salió de prensa entre 1714 y 1719 avalada por la aprobación, ignora las «Regles communes des F.E.C.» que eran sólo confidenciales y sólo conoce los «Statuts et réglemens» del P. Barré. Habla de las «Ecoles chrétiennes et charitables de l'Enfant Jésus» con maestros y maestras. Sin embargo la plancha (grabado) que representa el traje de los maestros, prácticamente reemplazados en Rúan como en París por los Hermanos de las Escuelas Cristianas desde 1707¹⁷ y muy conocidos por la población por ante sus idas y venidas (1688 en París-1705 en Rúan), no puede reproducir sino el hábito de éstos además conformes con la descripción de MH y sobre todo FD el cual nunca fue revestido por los Barréens.¹⁸ Días después de la Revolución, en 1810, el Capítulo general decidirá que «el hábito de los Hermanos sirvientes será el mismo que el de los Hermanos de escuela» (§ 2, p. 61, en *Chapitres généraux*).

4.3. La extensión del Instituto con características mundiales invita al Capítulo general de 1875 a decidir que se deja a discreción de los Superiores la autorización de los «hábitos seglares» si se hicieren indispensables fuera de casa, pero serían negros y modestos. Más tarde, a tenor de los países y las situaciones legales de los Hermanos así como del comportamiento habitual de los eclesiásticos, nuevos y apropiados usos han sido adoptados. La Regla aprobada en Roma en 1987 destaca sencillamente: «Como signo de consagración y testimonio de pobreza, los Hermanos llevan el hábito del Instituto que se describe en el derecho propio». Es la aplicación del canon 669. Se añade: «El hábito de los Hermanos se compone de sotana y cuello

blanco. Según las condiciones locales, los responsables pueden establecer normas prácticas referentes a su uso; estas normas se someten a la aprobación del Hermano Superior».¹⁹

5. LAS MOTIVACIONES LASALIANAS DESDE EL ORIGEN ERAN DE NATURALEZA RELIGIOSA

5.1. El hábito separa del mundo y distingue del clero. Es necesario para indicar la igualdad social y la pobreza de sus miembros en la comunidad. Facilita la «estabilidad». Favorece la autoridad de los Hermanos en sus escuelas. Hacen al Instituto visible. Incluso con ausencia de votos, favorece la regularidad religiosa. Pone de manifiesto la existencia de un talante común ya por el estado de vida escogido como por el modo de comportar se frente al alumnado. No está bien que los Hermanos «ejercen funciones eclesiásticas» pues les alejarían del «cuidado de sus alumnos en la iglesia» (MH).

5.2. Con claridad: «la santidad no consiste en el hábito, sino en las acciones». A los Hermanos «el hábito sencillo y humilde brinda un aspecto de piedad y de modestia que edifica a las personas y que incita a cierta circunspección externa». Es «santo», por lo tanto digno de respeto pues «pone de relieve el compromiso que quienes lo llevan han contraído de practicar vida santa». «Pero no les santifica el hábito pues frecuentemente puede servir para ocultar grandes defectos». Al cambiar los vestidos normales por los de los Hermanos, «las máximas falsas del mundo» deben dejarse y «un

espíritu nuevo» ha de ser adoptado. Concluye La Salle: «Vistiendo hábito enteramente diverso del llevado en el mundo, debéis, en consecuencia, ser hombres nuevos, creados en justicia y santidad... según san Pablo... Vuestro exterior debe ser santo... modesto y recatado...» (MD 60.2).

¹ FURETIÈRE, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français*. La Haye, 1690, art. *Habilé*.

² CL 15, 131; RD 19.

³ HATZFELD et DARMESTETER, *Dictionnaire general de la langue française*, París, 1888.

⁴ RB 60.

⁵ MH 27, 33-35, 37, 40.

⁶ Bajo la dirección de François Bluche, París, Fayard, 1990.

⁷ *Ibid.*, art. del profesor R. Darricau.

⁸ CHANUT, *Le saint concile de Trente traduit en français*, París 1683, t. I, 253 citando la sesión 22 «De la Reforma».

⁹ SERGE, *Canon des Conciles et pensées des Pères pour tous les jours de l'année*, París 1706, p. 148.

¹⁰ *Ibid.*, p. 287.

¹¹ BLAIN I, 112, 144, II, 397, 398, pero él guarda la sotana eclesiástica, II, 393.

¹² *Mémoires du clergé*, t. XIV, *Abrégé*, París, 1771, col 823-826: los procesos y decisiones principales son de 1701. 1702, 1709 y el caso de un «hermano lego» está asimilado al de un eclesiástico; así pues el hábito testimonia de una voluntad o de un rechazo de pertenencia al estado clerical o religioso.

¹³ Cf. Robert MANDROU, *La France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, P.U.F., 1970, p. 99-105.

¹⁴ MH 14. Furetière 1690 et Richelet 1710 (*Nouveau dictionnaire français*, Genève), el cual es de Champagne como La Salle, describen el justaucorps como una especie de chupa que baja casi hasta las rodillas.

¹⁵ MH 16.

¹⁶ CL 11, Frère MAURICE-AuouSTE (Alphonse Hermans), *L'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique (1679-1725)*, Roma 1962, p. 46.

¹⁷ Yves POUTET, f.é.c., *Le XVII^e s. et les origines lasalliennes*, Rennes, 1970, t. I, p. 499-500.

¹⁸ CL 11, p. 32.

¹⁹ *Op. cit.*, art. 26-26a.

Temas complementarios:

Desprendimiento, Estabilidad, Estado, Hermanos de las Escuelas Cristianas, Humildad, Ministerio, Misión, Modestia, Pobreza, Unión, Urbanidad, Vocación.

BIBLIOGRAFÍA

1. HELYOT Hippolyte (En realidad su nombre es Pedro, pero como religioso de la 3ª Orden de S. Francisco se hace llamar Hipólito), *Histoire des orares monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe... Avec des figures qui représentent tous les différents habillements*, 8 vol., Paris, 1714-1719.
2. MIGNE, *Dictionnaire des orares religieux*, Paris, 1847-1859, t. II, col. 122-125 no se refiere a los HH EE CC pero el grabado n° 20 reproduce aproximadamente su hábito. Parece más adaptado a las exigencias escolares que el n° 21 relativo a los Clérigos Regulares de las Escuelas Pías sobre los cuales La Salle pidió informaciones al H. Gabriel Drolin residente en Roma.
3. Cf. Y. POUTET, *Les clercs réguliers des écoles pies et ç'origine des Frères des écoles chrétiennes*, en Mgr. MACCARRONE et A. VAUCHEZ, *Echanges religieux entre la France et l'Italie*, ed. Slatkine, Geneve, 1987, p. 301-327.
4. G. COOLEY, *Le Costume ecclésiastique*, in Bull. de la Société académique des antiquaires de la Morinie (St-Omer), 1964, n°381, p. 274-284.
5. Buena muestra de la vida en la región de Reims y de un hábito corriente en el s. XVII, in Rene GANDILHON, *La naissance du champagne*, Hachette 1968, in 4, p. 171.
6. Reproducción en color del hábito de los HH. según Hélyot in G. LE BRAS, *Les orares religieux*, t. II, Paris, Flammarion, 1980, in 4, art. Y. POUTET, *Les Frères des écoles chrétiennes*, p. 715.
7. Sobre el hábito de J.B. de La Salle, CL 49, J.A. CORNET et E. ROUSSET, *Iconographie de saint J.B. de La Salle*, Roma, 1989.

H. Yves POUTET

Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

38. HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

Sumario:

1. Un poco de historia. - 2. ¿Qué sucedió entre 1682 y 1686? 2.1. «Maestros de Escuela de nuestra Comunidad». 2.2. «con un hábito particular». 2.3. «cambio de hábito, introducción del cambio de nombre». - 3. Hermanos de las Escuelas Cristianas. 3.1. de un oficio frecuentemente improvisado... 3.2. a un ministerio para el cual se forman. 3.3. y que se ejerce en una escuela útil y eficaz. 3.4. donde se comportan «como discípulos de Cristo». - 4. Obra de Dios. 4.1. por el compromiso personal de La Salle. 4.2. como «pobre entre los pobres». 4.3. «para tener juntos y por asociación».

¿Cómo y por qué el Señor de La Salle escogió el nombre de HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS? Una sucesión de diligencias que constituían otros tantos compromisos sucesivos y empalmados van a constituir el itinerario¹ de la Fundación. El calificativo de Hermanos de las Escuelas Cristianas describe a una *Comunidad* cuyos rasgos amanecerán progresivamente.

1. UN POCO DE HISTORIA

El Sr. de La Salle apoya la idea del Sr. Nyel, luego debe sustituirle siempre más cerca de los Maestros ya que su «celo se limitaba a buscar y a instalar establecimientos sin dedicarse a perfeccionarlos». ² Tanto y tan bien que por Navidad de 1679 La Salle alquila una casa cercana a la suya para reunir en ella a los Maestros. Más tarde los admite en la mansión familiar para las comidas, luego, durante todo el santo día «fuera del horario escolar»³ y por fin el 24 de junio de 1682⁴ se instala con ellos en la casa de la calle Neuve; allí se va a llevar «una regla uniforme a lo largo de todas las horas de la jornada». ⁵

Desde el 24 de junio de 1682 al 9 de junio de 1686⁶ hechos y hazañas vividos por el Sr. de La Salle y por sus compañeros constituirán las etapas de un itinerario que transmutará este grupo y de él forjará una comunidad según modelo de los Religiosos. De ese conglomerado de Maestros surgirá una Comunidad de Hermanos. En efecto el 9 de junio de 1686 como remate de la primera Asamblea de los «principales Hermanos» se pronunciaron los primeros votos temporales de obediencia.⁷

2. ¿QUÉ SUCEDIÓ ENTRE 1682 Y 1686?

- el grupo de Maestros se dota y practica un Reglamento diario,
 - se adoptará un hábito;
 - se elegirá un nombre
- y asimismo, a lo largo de ese proceso de estructuración, La Salle materializa gestos significativos:
- renuncia a su canonicato en agosto de 1683,
 - distribuye sus bienes a los pobres, invierno del 83-84,
 - vive la experiencia de Maestro de Escuela.

Gestos que son otros tantos vínculos; cuatro años durante los cuales se ha realizado lo que el Sr. de La Salle escribía en su «Memorial de su puño y letra para enseñar a los Hermanos los vericuetos por los cuales la divina Providencia había generado su Instituto»,⁸ a saber: «Dios que guía todas las cosas con sabiduría y suavidad y cuya costumbre no es forzar las determinaciones de los hombres, queriendo comprometerme en su totalidad en el cuidado responsable de las Escuelas, lo hizo de forma muy imperceptible y a lo largo de muchos días; de modo que un compromiso me condujo a un otro sin haberlo previsto desde su inicio».⁹

2.1. «Maestros de escuela de nuestra Comunidad»

Un primer compromiso fue el de la vida en común, o sea: «una vida reglamentada por una red de observancias iguales para todos».¹⁰ El biógrafo Blain apostilla: «Al compienzo de 1682, la casa de los Maestros de escuela principió a tomar forma de verdadera Comunidad».¹¹ Bernard, por su lado anota: «Se inauguraron lo que en aquella época se titulaba ejercicios, que son idénticos a los que ahora se practican».¹² Mientras que Maillefer habla de «reglamentos nuevos».¹³

Así el grupo como primera providencia se da un Reglamento cotidiano. Constituirá el elemento primero de un manuscrito titulado: «Pratique du Règlement journalier».¹⁴ Una hipótesis mantenida por el Hno. Maurice-Auguste:¹⁵ «Que ese manuscrito con fecha de 1713 podría conservar en muchas de sus partes, una redacción mucho más vieja, que tuviera por fechas los primeros años de la Comunidad». Descubrimos un horario sumamente detallista de los Ejercicios Diarios de la Casa desde «el acto de levantarse en cualquier tiempo a las cuatro y media» hasta las «treinta campanadas a las nueve de la noche». Luego vienen, citamos al azar, las Reglas de los Domingos, de los días de Asueto, de la Semana Santa, etc...¹⁶ Comprueba el Hno. Maurice-Auguste que tales reglamentos¹⁷ han pasado al texto mismo de la Regla y así se justifica la observación de Blain: «Estableció, paulatinamente por prácticas lo que deseaba ver un día confirmado por sabios Reglamentos».¹⁸ Se trata de una costumbre de vida en común, de una manera de vida que poco a poco va a cristalizar en

«espíritu de Comunidad». Blain habla de una «manera de vida uniforme»¹⁹ caracterizada por una parte por la Regla del silencio (que luego será el objeto de un capítulo en la Regla) y por otra por ese «juntos-unidos» para los ejercicios de piedad, las comidas, el recreo, el rosario al ir y volver de la escuela, el estudio de Catecismo, etc... Estaríamos inclinados a criticar tal uniformidad; hoy sentiríamos dificultad por no decir imposibilidad de conformarnos. El Sr. de La Salle aspiraba a asegurar una cohesión y una estabilidad en su grupo de Maestros. Ese grupo halla cohesión y estabilidad en el ejercicio de su empleo como Maestros de Escuela y en el ejercicio de una vida de oración. Empleo y oración colmaban toda la jornada. Merced a la fidelidad a ambos se construye una Comunidad de observancia que gradualmente se traduce en Comunidad de comunión. «Se manifestará y se conservará siempre en este Instituto verdadero espíritu de comunidad».²⁰ Esta expresión es conveniente recordarla. Al hacer vivir lado al lado y codo con codo a este grupo de Maestros, La Salle no intenta crear el anonimato. Quiere que cada cual extraiga del contacto con los demás, confianza y perseverancia. El texto primigenio de la Regla de 1705 no hará sino mencionar lo ya vivido. «Los Hermanos no poseerán nada propio; todo estará en común en cada casa, aun los hábitos y demás cosas necesarias para uso de los Hermanos».²¹ De este modo la opción de la pobreza evangélica ha entrado en el grupo.

En idéntica coyuntura y a medida que se crea la comunidad, La Salle cuando pulsa el momento oportuno llegado, propone la ascesis en cuanto a la alimentación. Maillefer nos asegura: «Se contentó en referencia a este último dato con confirmar lo que se practicaba entonces entre ellos. El ordenó la mesa y quiso que no se sirviera más que carne ordinaria y la más común».²² Dio ejemplo, ¡y a qué precio!...²³ del espíritu de mortificación, pero he aquí una importante aclaración: «sin ninguna presión».²⁴ Blain, en lo que concierne a la mesa de la Comunidad, podrá perfilar el «espíritu de pobreza y de penitencia».²⁵

El Sr. de La Salle ha escrito, sin duda a finales de 1689 o principios de 1690,²⁶ lo que se llamó el Memorial sobre el hábito para defender a los Hermanos contra las ingerencias del Sr. Baudrand, cura de San Sulpicio.²⁷ En su artículo 2, este Me-

morial precisa que «en esta Comunidad se vive según reglas, en dependencia para todo, sin nada propio y en completa uniformidad». El Hno. Maurice Auguste subraya la importancia de este texto cuando escribe: «Este texto es, en más de un lugar, un juicioso recuerdo de las condiciones de existencia de la Comunidad».²⁸

Ciertamente no nos ubicamos en 1682, pero la expresión «se vive» pone de manifiesto que los datos no son de hoy. ¿Qué pensar del vocablo «reglas»?²⁹ Para vivir «una total uniformidad» se da el reglamento diario. Pero vivir «en dependencia... sin propiedad alguna», exige bastante más que un reglamento; éste no encierra fuerza bastante para comprometer ante una elección de vida en fraternidad y obediencia. Se nos transparenta que ya La Salle ha logrado constituir un grupo cuyos miembros viven como personas «separadas y retiradas del siglo» (art. 40), «personas de Comunidad» (art. 42). ¡Hela aquí, la palabra se ha dicho! Por lo demás, la realidad vivida por este grupo de personas, ¿no se da acaso la mano con la definición de la Comunidad ofrecida por un diccionario del siglo XVII? «Comunidad: (congregatio) son personas que se han separado del siglo para vivir juntas en el temor de Dios y para consumir su salvación, al prescribirse ciertas reglas y un hábito particuía-r».³⁰ Georges Rigault anota: «Si todavía en 1682 no hay Hermanos, hay desde entonces una Comunidad integrada, por el afecto y por la obediencia bajo la solicitud de un sacerdote que acepta el cargo de almas».³¹ Es cuanto el Sr. de La Salle confirma en su carta al Alcalde y a los Magistrados municipales de Château-Porcien con fecha del 20 de junio de 1682: «Resultaría gran error, Señores, no enviarles Maestros de Escuela de nuestra Comunidad».³²

2.2. «con un hábito particular»

«Lo que movió a Juan Bautista de La Salle fueron las instancias y solicitudes de los Hermanos para que les diera un hábito que les distinguiera, por completo, de la gente del mundo»³³ según anota el biógrafo Bernard.

Maillefer precisa que se trata «de un hábito pobre y uniforme que por su singularidad y sencillez los distinguía de los seglares». Y añade apre-

suradamente: «Esta novedad en el hábito era muy conveniente a la sencillez y modestia de su estado y al inspirar respeto para sus personas les ofrecía ocasión de ser más discretos en sus relaciones».³⁴ El Memorial sobre el hábito recoge todas esas ideas y desarrolla una descripción interesante. «El hábito de esta Comunidad es una especie de sota-nilla que baja hasta media pierna. Sin botones, se abrocha por dentro con corchetes desde arriba hasta cerca de medio cuerpo, y de allí hasta abajo va cosida de extremo a extremo. La bocamanga se estrecha en la muñeca, y se cierra con corchetes que no se ven».

«Se llama a este hábito bata ("robe"), para no darle el nombre de la sotana eclesiástica, de la que tampoco tiene del todo la forma».

«Lo que sirve de manteo es un capote sin esclavina, y sin botones por delante, abrochado en lo alto mediante un grueso corchete por dentro».³⁵

El Memorial sobre el hábito precisa: «Hace cinco años (ya) que este hábito se utiliza».³⁶ Por lo tanto fue durante el invierno de 1684-85 cuando se adoptó. Para La Salle y sus primeros discípulos tomar este «hábito singular»³⁷ era querer por una parte «un hábito que no fuera ni eclesiástico ni seglar»³⁸ y por otra «ser consideradas personas de comunidad»,³⁹ todas «laicas».⁴⁰ Estas personas en razón de su estado de «separados y apartados del siglo»⁴¹ viven en pobreza. Por ello el Sr. de La Salle insiste sobre detalles de botones y corchetes. El Hno. Maurice-Auguste lo explica: «Tal insistencia es altamente significativa. Tanto la moda eclesiástica como la civil multiplicaba entonces botones sobre la parte anterior de los trajes, sobre las mangas y sobre las bocamangas. Y esos botones eran obligadamente de afectación y frecuentemente de lujo ostensivo: metal precioso, nácar, y por lo menos seda. Los corchetes aparentes y exteriores podían, también ellos, servir de pretexto a otros adornos más o menos sofisticados».⁴²

El empleo de «regir las escuelas» exige un traje práctico contra el frío,⁴³ y para el ejercicio de sus funciones; dos artículos, por lo demás, se tifien de cierto humor!...⁴⁴ Es importante también que este hábito distinga a quien lo lleva de un Maestro de escuela y que a la par sea capaz de «promover el respeto de los escolares».⁴⁵ Así, «este hábito singular» se muda en signo sensible y visible. Permite a su portador el reconocerse miembro de la Comu-

nidad agrupada en torno al Sr. de La Salle. Permite a quienes los encuentran el identificar a esos nuevos Maestros de escuela de Reims. Se sabe que dirigen una escuela gratuita en el barrio, que todos los días acompañan a sus escolares a misa donde los vigilan pues han rechazado cualquier función en la iglesia. En cambio también se sabe que cada día explican el catecismo. Los domingos y fiestas, además del catecismo acompañan a sus escolares, por la mañana, a la misa mayor, y por la tarde a vísperas en la parroquia. Ese «hábito singular» fue el signo visible que quiso vestir el Sr. de La Salle personalmente, cuando «estuvo obligado en ausencia de sujetos a dar escuela en Santiago durante un tiempo bastante largo» como lo testifica Bernard.⁴⁶ Maillefer y Blain destacan el hecho pero desean, sobre todo Blain, poner de relieve la humildad de su héroe. Si no está en entredicho admirar en este gesto una búsqueda de las humillaciones, tampoco se nos prohíbe admitir una participación en el empleo de la escuela. Desde sus inicios se situó a nivel de igualdad con los demás Maestros; al tomar el hábito se hacía como uno de ellos. La experiencia fue suficientemente larga⁴⁷ para permitirle conocer desde dentro lo que significa «regentar las escuelas gratuitamente». Nada sorprende que haya escrito: «Los ejercicios de la Comunidad y del empleo escolar exigen un hombre entero».⁴⁸ Esta experiencia se estima presente en su mente cuando escribía en ciertas meditaciones que este empleo es «santo», que es un «ministerio» e incluso «un santo ministerio» en el cual se ejerce la «función de ángel custodio» mientras se realiza «la obra de Dios» sobre los niños transformados en «discípulos» cuyos «corazones se han de mover».⁴⁹

Al hablar de lo que el Hno. Maurice-Auguste ha llamado «una primera toma de hábito»⁵⁰ el Hermano Yves Poutet escribe: «La Salle vio en el hábito que no era ni eclesiástico, ni seglar, un medio excelente para 1º animar a los jóvenes a entrar en la Comunidad cuya existencia así se hacía manifiesta; y 2º ofrecer a los Maestros conciencia de su pertenencia a un cuerpo sujeto a reglas particulares».⁵¹

2.3. «El cambio de Hábito introduce el cambio de nombre»

El biógrafo Blain nos gratificará con uno de sus desarrollos y ampliaciones cuyo secreto posee. Este, a pesar de su amplitud, merece ser leído con suma atención. «El cambio de Hábito introdujo el cambio del nombre. El de Hermanos al ser el que convenía, fue el que se escogió. El nombre de Maestros de Escuelas se dejó en favor de los que desempeñan tal profesión en su provecho. Ni la humildad, ni la caridad se adecuaban al mismo. Nunca había cuadrado a gentes que hacían profesión de impartir escuela para que en ella reinara Jesucristo y enseñar gratuitamente la Doctrina cristiana. Si había sido tolerable hasta este tiempo en una casa donde la uniformidad y la igualdad en todo no habían podido con urgencia vincular a sujetos vacilantes en su vocación, no lo era desde que se hallaban reunidos para no formar más que un solo cuerpo social. Consecuentemente, el título de Hermanos que da la naturaleza a los niños que tienen idéntica sangre y el mismo padre en la tierra, y que la caridad adopta para quienes gozan del mismo espíritu y del mismo Padre en el cielo, les pertenecía. De este modo, la cualidad de Hermanos de las Escuelas Cristianas vino a ser el título de los hijos del Sr. de La Salle. Y en adelante no les daremos ya otro nombre. Este patronímico es justo; encierra la definición de su estado y destaca los oficios de su vocación. Ese nombre les enseña que la caridad que ha dado nacimiento a su Instituto debe ser su alma y su vida; que ella ha de presidir todas sus determinaciones y luego informar todos sus empeños; que a ella corresponde ponerlos por obra y en actuación; debe regular todos sus pasos y animar todas sus palabras y sus trabajos. Esta denominación les habrá de recordar cuál es la excelencia de su oficio, la dignidad de su estado y la santidad de su profesión. Ella les dice que los Hermanos deben testimoniarse recíprocas pruebas de amistad tierna pero espiritual; y que se deberán considerar como Hermanos mayores de quienes acuden a recibir sus lecciones. Deberán ejercer este ministerio de caridad con corazón caritativo».⁵²

«Adiós al nombre de Maestros de escuelas». El Hábito «ni eclesiástico ni seglar» situaba a las personas que lo lucían en una categoría especial. El nombre «Hermanos» fijará con claridad la identidad de quienes así se hacen llamar. En el vocabulario del siglo XVII se define «Hermano» como el nombre que se da a los religiosos que no son sacerdotes,⁵³ dentro de las Congregaciones clericales. El Sr. de La Salle respetará el sistema en esta sociedad tan jerarquizada de su época. Este grupo de hombres alcanza la entidad de Comunidad de consagrados no sacerdotes. Un Maestro desempeña un empleo, su oficio, de donde provienen sus emolumentos. El Hermano ejerce un empleo que es un ministerio vivido entre los pobres y para ellos, en pobreza. Ambas funciones no pueden ni deben confundirse; La Salle, no lo hace. Su convicción la adquiere y explicitará en uno de los artículos de la Regla: «Los miembros de este Instituto se llamarán Hermanos y nunca permitirán que se les llame de otro modo»⁵⁴ y harán «profesión de dar escuela gratuitamente».⁵⁵ Serán, pues, Hermanos de las Escuelas Cristianas. Ni eclesiásticos, ni seglares pero «retirados del mundo»:⁵⁶ es el estado querido por La Salle, por el cual luchará,⁵⁷ lo presentará y hará vivir por sus Hermanos.

Blain destaca que «esta denominación es justa». Presenta para ello los aspectos relacionales: «Hermanos entre sí» y «Hermanos mayores de sus alumnos». El Hermano es al mismo tiempo hombre de Comunidad y hombre de escuela: es Hermano de las Escuelas Cristianas. Incumbe precisar que la toma de hábito fue, en adelante, identificada por la mutación del nombre de familia. Se lee en el catálogo de los Hermanos de las Escuelas Cristianas: «Hno. Antoine llamado por su nombre de familia Jean Partois, entró en la Sociedad en el año 1686 en el mes de septiembre».⁵⁸ Indiscutiblemente se trata de una separación del estado seglar, de una especie de muerte al mundo. Franfois Blein, Charles Frappet se transforman el uno en Hno. Ambroise y el otro en Hermano Tomás⁵⁹ y con tal nombre se les reconocerá en la Comunidad, en su escuela, en el barrio o en la parroquia.

3. HERMANO DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

3.1. Paso de un empleo a menudo improvisado

Blain resalta que «esta denominación: Hermano de las Escuelas Cristianas realza los oficios de su Vocación».⁶⁰ El Sr. de La Salle se vio implicado con y por el Sr. Nyel en las escuelas de muchachos de la ciudad de Reims. Muy pronto se percata que no en balde y sin motivos la imagen del Maestro de Escuela del siglo XVII es a menudo negativa. Los historiadores como Jean de Viguierie aseguran, que «el Maestro ejerce otras faenas además de enseñar»... ha de cantar en la iglesia, y tener al día los registros... Uno tras otro: instructor de juventudes, secretario de alcaldía, sacristán.⁶¹ En cuanto a Fierre Giolitto, califica al Maestro de Escuela «adjunto y hasta factótum del Cura». Para que se enteren de qué se trata, este historiador presenta las actividades de su cometido tan variadas como pluralistas. Y como presumiera de no esclarecer el tema precisa que «el Maestro se dedica para redondear sus fines de mes a una grandísima variedad de oficios».⁶² El Sr. de La Salle querrá que estos hombres sean primeramente y ante todo Maestros con total dedicación. No es pues extraño hallar bajo su pluma en el «Memorial sobre el Hábito»: «Los ejercicios de la Comunidad y del empleo (escuela) exigen un hombre entero»;⁶³ y «no parece adecuado dar hábito eclesiástico a laicos que ni tienen, ni pueden ejercer función alguna en la iglesia, ni siquiera llevar sobrepelliz».⁶⁴ Su «Hábito especial» hace de ellos miembros de la «Comunidad de las Escuelas Cristianas». Una Comunidad donde «se ocupan en regentar escuelas gratuitamente en las ciudades solamente».⁶⁵ Este empleo de Maestro de Escuela es un empleo a tiempo completo.

3.2. a un ministerio para el cual uno se capacita

La imagen del Maestro frecuentemente es negativa a causa de la ausencia de formación, inclu-

so a veces de cualquier formación. La estampa es tanto más negativa cuanto que, según afirmaciones del Sr. de La Salle en persona,⁶⁶ les falta no tan sólo «conocimientos» sino sobre todo habilidad para «saberse situar». Urge pues ayudarles y que asimilen su adquisición. Frente a la carencia del Sr. Nyel, Blain plantea con nitidez el dilema del Sr. La Salle: hay necesidad ambivalente «o de acercarse a ellos, o acercárselos a él».⁶⁷ La buena fama que alcanzan muy rápidamente las Escuelas Cristianas evidencia elocuentemente que las palabras y el ejemplo del Sr. de La Salle han tenido que ser convincentes y en cuánto la vida de Comunidad ha madurado en frutos.

Desde el mismísimo arranque de la obra, la formación cristalizará las preocupaciones del Fundador. El «Memorial sobre el Hábito» habla de los Maestros para el campo que la Comunidad intenta con mimo formar para su empleo;⁶⁸ jóvenes que entran en la Comunidad y «a quienes se forma en la meditación y en otros ejercicios de piedad. Se les instruye en todas las materias del catecismo y se les enseña a leer y a escribir a la perfección».⁶⁹ El Hermano debe adquirir conocimientos, esencialmente el del Catecismo. Sobre todo ha de adquirir habilidades en la lectura, escritura, y mucho más actitudes de vida, para dar ejemplo a sus alumnos con su comportamiento, ser «modelo».⁷⁰ Para La Salle en su ideología cabía el que «dar una educación cristiana a los niños y enseñarles a vivir bien»⁷¹ es ejercer un verdadero ministerio. Todo lo cual exige preparación.

3.3. y que se ejerce en una escuela útil y eficaz

Casi de salida se percató el Sr. de La Salle que las escuelas entonces existentes no se adaptaban a los niños pobres. Estudios en demasía largos y ajenos a las preocupaciones de los trabajadores manuales. Añadamos, que son de pago y cuando son gratuitas, una segregación se implanta: los ricos por una parte y por otra los pobres... incluso se les pone de lado, lo que les empuja a un nefasto absentismo.⁷² La escuela anhelada por La Salle es una escuela abierta a todos, fuertes y débiles; gratuita para todos, pobres y ricos; una escuela útil y eficaz para educar conjuntamente al hombre y al cristiano. Se adoptará el método simultáneo para ello, la evaluación de las adquisiciones, y el apren-

dizaje básico: lectura, escritura y cálculo y se iniciará el aprendizaje de la lectura en Francés. Innovación que el Fundador hubo de defender muy reiteradamente. Ante su amigo el obispo de Chartres lo estampó por escrito. He aquí una sinopsis: «Cuando a la juventud se le principia a enseñar a leer en Francés, ella sabe leer con corrección cuando se retira de las Escuelas; al saber leer con propiedad, podrá instruirse por sí misma en la doctrina cristiana, podrá estudiarla en los catecismos impresos, los domingos y fiestas de guardar los santificará fácilmente merced a la lectura de buenos libros y a través de oraciones expresadas en lengua francesa... En fin... es muy inútil emplear tanto tiempo en enseñar a leer bien una lengua, el latín, a personas que nunca harán uso de tal lenguaje».⁷³ Formar al hombre haciéndole adquirir aprendizajes prácticos para la vida. Formar al cristiano ofreciéndole la posibilidad de desempeñar «sus dos deberes hacia Dios que son conocerle y amarle» y enseñándole a que viva «como verdadero discípulo de Jesucristo».⁷⁴

3.4. escuela donde se actúa

«como discípulos de Jesucristo»

La escuela montada para esto será la Escuela Cristiana. ¿Una titulación inédita? Mejor la voluntad del Sr. de La Salle de desmarcarse de cuanto existe. Aspira a establecer un proyecto de educación que integre ambas formaciones humana y cristiana. Con toda claridad lo comenta Blain: «Con relación a los niños no ha diversificado en su educación piedad y ciencia. Ha presumido hacerlas viables una y otra bajo el tutelaje de maestros piadosos y hábiles».⁷⁵ En varias meditaciones volverá sobre educación e instrucción. He aquí un pasaje del Sr. de La Salle, pasaje muy sugestivo en el cual repite a los Hermanos: «Profesad particularísima estima por la educación y la instrucción cristiana de los niños: gracias a ella, llegarán éstos a ser hijos de Dios y ciudadanos del cielo».⁷⁶ Resulta, pues, evidente que el niño ocupa el centro del acto educativo. ¿Por qué? Porque está llamado a la salvación en Cristo. Una salvación que no adquirirá si no se porta como «verdadero discípulo de Jesucristo». Y captará esta conducta por la instrucción y por el ejemplo que le dé el Maestro.

La escuela será el lugar donde se estudie la

doctrina. En torno a cuatro horas y media se consagrarán cada semana al Catecismo. Cada día, la Reflexión estrena un asunto; mientras que el examen de la noche recuerda los deberes del cristiano. Al mismo tiempo la escuela se constituirá en el lugar donde se plantean gestos de religión: señales de cruz, reverencias ante el crucifijo, rezo del santo rosario, recuerdo de la santa presencia de Dios, oraciones... Bastará recorrer la Guía de las Escuelas.⁷⁷ Mejor aún, observaremos que tanto el Maestro como los alumnos son emplazados para plantear tales actuaciones. Por ejemplo, cuando es cuestión «de las oraciones a cada hora del día, ellas servirán a los Maestros para renovar su atención sobre ellos mismos y a la presencia de Dios y a los escolares para acostumarles a pensar en Dios de tiempo en vez durante la jornada y facilitarles la ofrenda de todas sus acciones a Dios».⁷⁸

La inserción en la Iglesia local se les hará patente en la misma escuela. Los escolares, acompañados por sus Maestros, participan a diario en la misa y el domingo en la misa mayor y en las vísperas de la parroquia.

La escuela que La Salle quiere es la «que enseña gratuitamente y únicamente para gloria de Dios».⁷⁹ En esa misma meditación le recuerda al Hermano que se puede asegurar con san Pablo: «El asunto de mis consuelos es que anuncio gratuitamente el Evangelio sin que nada les cueste a quienes me escuchan». La gratuidad se hace testimonio evangélico. También lo será el modo de practicar las correcciones; la Guía de las Escuelas pide que en ellas «la suavidad acompañe a la firmeza».⁸⁰ En cuanto a las relaciones maestros-alumnos, la Regla precisará «que los Hermanos amarán tiernamente a todos sus escolares»⁸¹ y en varias meditaciones, los Hermanos deberán acordarse que han de «mover los corazones»;⁸² expresión que reconocerán en la Guía de las Escuelas.⁸³ En esta guía también se exige a los Hermanos «que se hagan todo a todos sus escolares, para ganarlos a todos para Jesucristo».⁸⁴

El escolar no será un mero espectador y beneficiario de una manera de actuación evangélica; se le invita a vivir valores como: colaboración, ayudas mutuas, solidaridad, servicio... Así, en la Guía de las Escuelas al hablar de los cambios de lección, anota que es preciso «dejar algunos que sepan leer bien para animar a los demás y servirles de mode-

lo».⁸⁵ El Maestro se esmerará de tal forma «que estos escolares estén contentos de permanecer en esta lección».⁸⁶ Si durante la lección un escolar no sabe pronunciar una letra, el Maestro «la hará pronunciar por quien lo sepa perfectamente».⁸⁷ Por lo demás, como se originan «varias operaciones que los Maestros ni pueden, ni deben ejecutar por sí mismos» se nombrarán «oficiales» así como: el presidente de oraciones, el encargado de repartir los rosarios, el campanero, el clavario (¡responsable de la llave de la escuela!...). Traen cada día sus comidas. Se les «enseñará a comer de manera cortés y a rezar antes y después de haberla tomado». También, y he aquí el detalle, para que los alumnos puedan dar «el pan que tendrán de sobras para distribuirlo entre los que son pobres».⁸⁸ El Hermano abocado a «comportarse como discípulo de Jesucristo»⁸⁹ está convocado al mismo tiempo a «que haga de sus alumnos verdaderos discípulos de Jesucristo».⁹⁰ La escuela anhelada por La Salle encierra una finalidad evangelizado-ra. Releamos a Blain: «Las escuelas son como las iglesias de los niños ya que allí adoran a Dios. Le dirigen sus plegarias, entonan sus alabanzas y aprenden a amarle y a servirle. Se les adiestra en la práctica de la virtud, a huir del pecado, a seguir las máximas cristianas, se les enseña a orar bien, a confesarse convenientemente y a comulgar con dignidad, etc...».⁹¹

4. OBRA DE DIOS

4.1. por los compromisos del Sr. de La Salle

Tanto Bernard como Blain asignan a Juan Bautista de La Salle la oración así formulada: «Dios mío, ignoro si hay que fundar o si no se debe fundar. No es lo mío establecer comunidades, ni adivinar la manera de establecerlas. A vos, **Dios** mío, corresponde conocerlo y hacerlo cual os plazca. No me atrevo a fundar pues desconozco vuestra voluntad y no contribuiré en nada a fundar nuestras casas. Si vos las instituís, estarán bien fundadas; si vos no ks fundáis permanecerán sin fundamentos. Os ruego, Dios mío, que me deis a conocer vuestra voluntad en este cometido».⁹² Como hombre intensamente interior y espiritual se ha planteado preguntas. Inclusive, no cejará en

descubrir la voluntad de Dios. Una vez detectada por mediación de aquellos de quienes solicita consejo, entonces, se compromete obstinadamente en lo que sabe ser «la voluntad admirable de la divina Providencia para con él».⁹³

Así, resignará su canonicato; la oración canónica al exigirle numerosas horas⁹⁴ es muy poco compatible con la dirección de la comunidad. Cuando sus discípulos pioneros claramente le emplazan ante su Patrimonio y su Canonicato que hacen de él alguien «bien consolidado... y a cubierto de la miseria».⁹⁵ El comprende que la entrega en manos de la Providencia se argumenta mejor por el ejemplo que por la prédica de buenas palabras. Inicia el proceso; será largo y problemático cuya coronación acaecerá el 16 de agosto del 1683.

Su Patrimonio ¿no podrá dedicarse al servicio de las escuelas? Consultado el padre Barré cuya sentencia es «que al haber establecido sus escuelas sobre los cimientos de la Providencia»⁹⁶ no tiene por qué asegurarles un apoyo financiero. La carestía del riguroso invierno de 1683-84 resultará oportunidad que le permitirá, a través de una distribución organizada,⁹⁷ «darlo todo, sin reservarse nada»⁹⁸ y «reducirse por su elección, ante los Maestros, al nivel en que ellos estaban por necesidad».⁹⁹

4.2. «pobre entre los pobres»

Un grupo de hombres y como presupuesto inicial, ha aceptado a través de un reglamento, una vida común bajo la dirección de un sacerdote. Los ejercicios de piedad que se sumaban al ejercicio del Maestro de Escuela, las exhortaciones de quien les acompañaba, han permitido a estos hombres el percatarse que vivían algo muy particular. Igualmente son testigos de los gestos evangélicos realizados por el Sr. de La Salle que con ellos se transforma en «un pobre entre los pobres».¹⁰⁰ Por lo cual se pueden decidir por un hábito que con toda claridad les identifique y proclame también su condición de pobres. Ya que a lo largo de este proceso, su vida en común ha generado una vida de fraternidad, toman el nombre de «Hermanos de la Comunidad de las Escuelas Cristianas».¹⁰¹ La misión de esta Comunidad es ofrecer una educación cristiana a través de la escuela. En esta escuela a los Maestros se les llamará, por sus alumnos, Hermanos. De Maestros de Escuela han cristaliza-

do en Hermanos de las Escuelas Cristianas.

En las «Regles que je me suis imposées» que el Hno. Yves Poutet se permite datar en el primer semestre del 1686,¹⁰² el Sr. de La Salle puede escribir: «Miraré siempre el trabajo por mi salvación y el establecimiento y guía de nuestra Comunidad como la obra de Dios».¹⁰³ El Hno. Miguel Campos gusta subrayar que «en la fe, La Salle comprende que la obra de la Sociedad de las Escuelas Cristianas y la de su salvación son obra de Dios».¹⁰⁴ Ahora bien, si el Sr. de La Salle agrega «por lo cual en El abandonaré todos mis cuidados»,¹⁰⁵ este abandono no encierra nada de pasivo, es un acto de confianza y de disponibilidad. Su oración «Dios mío, no sé...», entraña toda su significación. Por lo tanto cada Hermano también está invitado a hacer «la obra de Dios», esto es, unir el compromiso por su salvación, a través de la salvación de los niños por su trabajo en la escuela. «No hagáis diferencia entre los deberes propios de vuestro estado y el negocio de vuestra salvación y perfección. Tened por cierto que nunca obraréis mejor vuestra salvación, ni adelantaráis tanto en la perfección, como cumpliendo bien los deberes de vuestro estado, con tal que lo hagáis con el fin de obedecer a Dios».¹⁰⁶

4.3. Para mantener juntos y por asociación»...

Este proceso de estructuración se concretó el 9 de junio de 1686.¹⁰⁷ En la festividad de la Santísima Trinidad, los «principales Hermanos»¹⁰⁸ y el Sr. de La Salle se vinculan por voto temporal de obediencia: un acto de religión. Este compromiso se decidió durante la Asamblea de Reims. Más tarde, en 1694, acaecerá la «Asamblea de los doce Hermanos más Antiguos».¹⁰⁹ Esos religiosos adquirirán el compromiso de «tener juntos y por asociación las escuelas gratuitas».¹¹⁰ Y en la fiesta de la Santísima Trinidad cada uno de los Hermanos pronunciará: «Prometo y hago voto de obediencia tanto al cuerpo de esta Sociedad como a los Superiores, los cuales votos tanto de asociación como de estabilidad en dicha Sociedad y de obediencia, prometo guardar inviolablemente durante toda mi vida».¹¹¹ Ese 6 de junio era la meta del itinerario que, desde 1682 hasta 1686 había visto el nacimiento de los Hermanos de las Escuelas Cristianas.

¹ La palabra es del Hno. Miguel Campos, CL 45.
² Maillefer, ms. Reims CL 6, pág. 39. La observación habría merecido mayor matización.
³ ídem, pág. 41.
⁴ Sobre las fechas del 24 de junio, cf. Maurice Auguste «La fecha del 24 de junio y los orígenes del Instituto de los HH EECC», Bulletin des FEC, enero 1959, N° 156, pág. 27-35.
⁵ Maillefer, CL 6, pág. 45.
⁶ Hno. Maurice AUGUSTE, Lasalliana, ficha 08.0.07. En un artículo «En Reims 1686: un primer ensayo de Capítulo general», justifica la fecha del 9 de junio de 1686.
⁷ Sobre el significado de «temporal» cf. CL 2, pág. 35 y sig.
⁸ Blain, CL 7, pág. 167. Este Memorial se ha llamado «Memorial de los Comienzos».
⁹ Blain, CL 7, pág. 169.
¹⁰ Definición dada por et Hno. Maurice Auguste en sus conferencias en el CIL 82. «Vivir en comunidad en la Francia del siglo XVII».
¹¹ Blain, CL 7, pág. 179.
¹² Bernard, CL 4, pág. 47.
¹³ Maillefer, CL 6, pág. 53.
¹⁴ Reglamento presentado en CL 25, bajo la sigla RC. Léase también en CL 11, pág. 45 un comentario del Hno. Maurice Auguste.
¹⁵ Conferencia en el CIL 82.
¹⁶ y ¹⁷ CL 25, pág. 95 y sig.
¹⁸ CL 7, pág. 234.
¹⁹ CL 7, pág. 234.
²⁰ Capítulo 3 de la Regla; CL 25, pág. 21.
²¹ CL 25, pág. 70.
²² CL 6, pág. 73.
²³ Cf. CL 4, pág. 71; o CL 6, pág. 75; o CL 7, pág. 226-227.
²⁴ CL 6, pág. 75.
²⁵ CL 7, pág. 234.
²⁶ CL 11, pág. 47.
²⁷ El texto completo del Memorial sobre el hábito se halla en CL 11, pág. 339-354. Léase también pág. 51 las notas 4 y 5 sobre el empleo del vocablo «Comunidad». La numeración adoptada se toma de CL 11. El manuscrito de este Memorial se conserva en los archivos de la Casa General en Roma. Este documento se citará varias veces. La fecha de su redacción se sitúa fuera del período que nos incumbe. Sin embargo el texto es la transcripción de cuanto se vivía; puede ser considerado como testimonio de cuanto se ha vivido.
²⁸ Hno. Maurice AUGUSTE CL 11, pág. 51.
²⁹ La palabra «reglas» se halla en los artículos 21, 36, 41; en 29 se encuentra «regularidad».
³⁰ Fierre RICHELET; *Nouveau dictionnaire Fmnfois*, 1709.
³¹ Georges RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut*, tomo 1, pág. 148.
³² *Cartas de J.B. La Salle*, edición crítica; Hno. Paul FÉLIX; carta 111.
³³ CL 4, ms. Reims pág. 69.
³⁴ CL 6, pág. 53.
³⁵ CL 11, pág. 350, artículos 11, 12 y 13.
³⁶ CL 11, pág. 351, art. 28.
³⁷ En su significado de «único, solo» según el sentido del siglo XVII. El vocablo se repite varias veces.
³⁸ CL 11, pág. 351, art. 18.
³⁹ CL 11, pág. 352, art. 42.
⁴⁰ CL 11, pág. 350, art. 9.
⁴¹ CL 11, pág. 352 art. 40. Con relación a «pobreza» véase igualmente Blain CL 7, pág. 241.

⁴² Hno. Maurice-AUGUSTE; Lasalliana 04.A.20, «En Reims a lo largo del invierno de 1684-85, una primera toma de hábito».
⁴³ El capote, de manteo en la calle, se transforma en «robe» de casa en la escuela y en la casa de Comunidad durante el invierno; cf. art. 15.
⁴⁴ CL 11, pág. 354. «Con esas prendas no podrían moverse (libremente) en medio de sus alumnos, ni ponerlos en fila y mantener el orden con facilidad cuando los llevan a la iglesia o cuando están en ella» (cfr. art. 15).
«Alguien ha hecho notar que con ese manteo un Hermano es capaz de tirar al suelo a buena parte de los párvulos, a derecha e izquierda, al querer ponerlos en fila» (cfr. art. 62).
⁴⁵ CL 11, pág. 351, art. 29.
⁴⁶ CL 4, pág. 66.
⁴⁷ Bernard dice: «un espacio de tiempo bastante largo» CL 4, pág. 66; Blain escribe: «durante varios meses» CL 7, pág. 244. Añadamos que La Salle ha dado escuela también en «París y en otros lugares» CL 4, pág. 67.
⁴⁸ CL 11, pág. 350, art. 10.
⁴⁹ Las citas se han recogido por su orden: MD 61.1; MR 196.3; MR 197.3; MR 197-198; MD 59.3; MR 196; MR 204.2.
⁵⁰ Expresión sacada del título de la ficha 04.A.20 de Lasalliana.
⁵¹ Yves POUTET, «Le XVII^e siècle et les origines lasalliennes», tomo 1, pág. 733.
⁵² CL 7, págs. 240-241. Se podrá también leer en MD 60.1 lo que J.B. de La Salle dice sobre el hábito.
⁵³ Fierre RICHELET; *Nouveau dictionnaire Franfois*, 1709.
⁵⁴ CL25, pág. 16 RCart. 1.
⁵⁵ ídem.
⁵⁶ Esta expresión se halla en varias meditaciones de J.B. de La Salle; cf. por ejemplo: MD 17,2; 40,1; 77,1; MF 144,1.
⁵⁷ Recordemos el Memorial sobre el hábito.
⁵⁸ Referente al catálogo, cf. CL 3. La nota 6 pág. 24 da el origen de este Catálogo.
⁵⁹ Nombres hallados en CL 3, pág. 33-34.
⁶⁰ CL 7, pág. 241.
⁶¹ Jean DE VIGUERIE; *L'institution des Enfants. L'éducation en France, XVI-XVII s.* (Calmann Lévy) pág. 130.
⁶² Fierre GIOLITTO; «Abécédaire et Férule. Maitres et Ecoles de Charlemagne á Jules Ferry». (Imago 1986), pág. 133-135.
⁶³ y " CL 11, pág. 350, art. 10; pág. 353, art. 47.
⁶⁵ Expresiones del Memorial sobre el hábito. CL 11, pág. 349 art. 2 y 3.
⁶⁶ CL 11, pág. 350 art. 9; el Memorial sobre el hábito califica a los Maestros «sin estudios (eclesiásticos) y de una mentalidad de lo más mediana» y el artículo 36 «la mayoría rústicos sin espíritu cultivado y carentes de estudios (eclesiásticos) (bis)». En CL 7, p. 169, la palabra de J.B. de La Salle: «Naturalmente como yo colocaba por debajo de mi criado a los que estaba obligado, sobre todo en los principios a emplear en las escuelas, el único pensamiento que habría de convivir con ellos me hubiera resultado insoportable».
⁶⁷ Blain; CL 7, pág. 170.
⁶⁸ Yves POUTET; ficha 03.A.15 Lasalliana. «Démia en un Aviso impreso y en un Carnet personal inédito (cuya edición se prepara) remitía por lo demás al ejemplo establecido en Reims antes de 1688, por el Fundador de los HHEECC... tal vez incluso desde 1686». Recordemos: Démia: 1637-1689, sacerdote de Lyon.
⁶⁹ CL 11, pág. 349 art. 4 y 7.
⁷⁰ «Ejemplo y modelo» afloran frecuentemente en las Meditaciones de J.B. de La Salle; como ejemplo: «instruidlos por vuestros ejemplos» MF 153,3.

«A fin de poder ser el modelo de quienes estáis encargados de instruir» MF 132.1.

⁷¹ Regla de 1705; CL 25, pág. 16 RC 3.

⁷² En la Guía de las Escuelas el Capítulo VI se titula «De las ausencias»; la sección tercera aborda «las causas de las ausencias», lo que nos permite entrever cómo la escuela estaba considerada por los pobres del siglo XVII. El texto es tanto más interesante cuanto que propone «remedios» ante el absentismo. CL 24, págs. 180-196.

⁷³ CL 7, págs. 375-376 o CL 10, págs. 111-112. Ese Memorial contiene 10 razones; la citación pide prestado a los 9º y 10º. La escuela de Chartres se abrió en octubre de 1699; mucho después del período que nos ocupa. Pero la argumentación adelantada por el Sr. de La Salle no estaba improvisada; fue el resultado de una experiencia, «del uso establecido en las Escuelas Cristianas» como lo señala Blain.

⁷⁴ Fórmulas de los Deberes del Cristiano; CL 21, pág. 7.

⁷⁵ CL 8, pág. 359.

⁷⁶ MR 199.3.

⁷⁷ La Guía de las Escuelas: un manual de Pedagogía. Se presenta así en el prefacio: «La Guía de las Escuelas no se ha recogido y puesto en orden por el Sr. de La Salle sino tras gran número de Conferencias entre él y los Hermanos del Instituto los más antiguos y más capaces para dar bien la escuela y tras una experiencia de varios años». CL 24.

⁷⁸ CL 24, cap. VII, pág. 76.

⁷⁹ MR 191.1.

⁸⁰ CL 24, pág. 140.

⁸¹ CL 25, pág. 36 N 13.

⁸² Por ejemplo en MD 57.2; MF 2; MF 81.2; 129.1;

148.3...

⁸³ CL 24, pág. 46.

⁸⁴ CL 24, pág. 22.

⁸⁵ CL 24, pág. 22.

⁸⁶ CL 24, pág. 23.

⁸⁷ CL 24, pág. 25.

⁸⁸ CL 24, pág. 7 y 8.

⁸⁹ MD 44.1.

⁹⁰ MF 116.2.

⁹¹ CL 7, pág. 36.

⁹² CL 4, pág. 59. Se puede comparar con la versión de Blain CL 7, pág. 128; una versión muy próxima.

⁹³ Es la bellísima expresión utilizada por el Hno. Bernard como título de la biografía de J.B. de La Salle. Cf. CL 4.

⁹⁴ «Un canonicato que le obligaba a asistir al coro 5 o seis horas cada día». Así se expresa Bernard; Cf. CL 4, pág. 48.

⁹⁵ Las expresiones son de Maillefer, CL 6, pág. 57.

⁹⁶ La expresión es de Maillefer, CL 6, pág. 67.

⁹⁷ Blain (CL 7, pág. 220) da precisiones sobre esta distribución que se daba cada día a tres clases de pobres: los niños de la escuela; los pobres vergonzantes que se deben buscar; y los pobres reunidos en la casa.

⁹⁸ Expresión de Maillefer; CL 6, pág. 67.

⁹⁹ Expresión de Blain; CL 7, pág. 188.

¹⁰⁰ Expresión de Blain; CL 7, pág. 215.

¹⁰¹ En el Memorial sobre el hábito; CL 11, pág. 349 art. 1.

¹⁰² Yves POUTET, obra citada pág. 745 nota 49.

¹⁰³ Blain, CL 8, págs. 318-19; cf. también CL 4, pág. 255.

¹⁰⁴ CL 45, pág. 256 «Itinéraire évangélique».

¹⁰⁵ Continúa el art. 8 de las Reglas que me he impuesto. CL 8, pág. 318.

¹⁰⁶ CL 15, pág. 184 IV. «Pequeños trataditos».

¹⁰⁷ Según la cronología establecida por el Hno. Maurice-Auguste; Lasalliana, ficha 08.0.07.

¹⁰⁸ Según el Hno. Maurice-Auguste, «Principales» correspondía a un representante de las cinco o seis casas de la Sociedad más algunos Hermanos elegidos por J.B. de La Salle; muy probablemente menos de doce Hermanos. Cf. Lasalliana ficha 08.0.07.

¹⁰⁹ Expresión de Blain; CL 7, pág. 343.

¹¹⁰ y ⁿⁱ Según las fórmulas de los votos; CL 2, pág. 42.

Temas complementarios

Angeles custodios; Asociación; Bondad-Ternura; Catecismo; Corazón-Mover los corazones; Mansedumbre; Corrección; Discípulos de Jesucristo; Escolares; Alumnos; Discípulos; Educación; Espíritu del mundo; Estado; Ejemplo del Maestro; Ejercicios; Formación; Gratuidad; Hábito de los Hermanos; Humildad; Instrucción; Misa; Ministerio; Modestia; Mundo; Niños; Obediencia; Obra de Dios; Penitencia; Pobreza; Presencia de Dios; Oración; Reflexión en la clase; Regla y Regularidad; Salvación; Silencio; Estabilidad; Trinidad; Unión con los Hermanos; Votos; Voluntad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Cahiers Lasalliens*; CL 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 24, 25, 45.
2. Yves POUTET, *Le 17^e siècle et les origines lasalliennes* - tomo 1.
3. Michel SAUVAGE y Miguel CAMPOS, *Anunciar el Evangelio a los Pobres*, 1980.
4. Frère Michel SAUVAGE, *Catequesis y laicado*, SINITE 6 y 7, 1963.
5. Georges RIGAULT, *Histoire Générale de l'Institut des FEC* - tomo 1.
6. Yves POUTET et Jean PUNGIER, *Un éducateur aux prises avec la Société de son temps: J.B. de La Salle*, 1981.
7. Jean PUNGIER, *Comment est née la Conduite des Ecoles*, 1980.
8. Jean PUNGIER, *J.B. de La Salle et le Message de son Catéchisme*, 1985.
9. Jean DE VIGUERIE, *L'Institution des Enfants. L'Éducation en France 16^e-18^e siècle*.
10. Pierre GIOLITTO, *Abécédaire et Férule - Maîtres et Écoliers de Charlemagne à J. Ferry*.
11. Bernard GROSPELLIN, *Les Petites Ecoles sous l'ancien Régime*.
12. FURET et OZOUF, *Lire et Ecrire*.

H. Roger PETIT
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

39. INSPIRACIONES

(Movimientos del Espíritu)

Sumario:

1. Acercamiento léxico. - 2. Definición. - 3. Inspiraciones y Espíritu Santo. - 4. Inspiraciones e interpretación. - 5. Inspiraciones y fidelidad. - 6. Inspiraciones y transmisión de la gracia. - 7. Inspiraciones y transcendencia. - 8. Conclusión.

1. ACERCAMIENTO LÉXICO

Nos situamos en el dominio de la vida espiritual y no en el terreno del arte donde la palabra «inspiración» también se emplea. Con significado idéntico a «inspiración» podríamos hallar los vocablos «movimientos del Espíritu Santo» así como las voces: mociones, motivos.

2. DEFINICIÓN

Juan Bautista de La Salle nos dice que: «ordinariamente las inspiraciones son luces que Dios difunde en el alma, para iluminarla tocante a lo que debe hacer en orden a su bien particular».¹ La fuente de las inspiraciones aquí se afirma: es Dios quien las derrama en las almas. Su naturaleza: son «luces». Sus efectos: iluminar el alma sobre cuanto ha de hacer para su bien particular.

Según parece es algo que forma parte de la existencia humana.

La inspiración es un momento en que la mente y el corazón se ven empujados a la acción ya para el bien, ya hacia el mal. En efecto, La Salle no excluye que «el demonio pueda inspirar»² y no es para hacernos elegir el bien.

Al contrario, si nos inspiran los ángeles o nos visita el mismo Dios por sus inspiraciones,³ es de verdad para animarnos al bien.

3. INSPIRACIÓN Y ESPÍRITU SANTO

La inspiración es igualmente el resultado de la acción del Espíritu Santo sobre nuestra alma.⁴ Y aun de la acción directa de la gracia de Dios, ya que «las inspiraciones de Dios los mueven a observar fielmente las Reglas, único medio capaz de conservar en sí la gracia de su estado; o les invitan a practicar ciertos ejercicios particulares que Dios exige de sus discípulos».⁵

Mayormente en el Recueil es donde La Salle subraya la relación entre inspiración y acción del Espíritu Santo. Encaja muy bien en la corriente espiritual de su tiempo; y se sitúa evidentemente en la línea de su maestro Tronson y de la escuela francesa de espiritualidad. Los Exámenes particulares de Tronson desarrollan un artículo bastante amplio sobre la «fidelidad a las inspiraciones de Dios». La acción del Espíritu Santo se destaca con mucha claridad: «Adoremos su Espíritu como fiel consejero que nos sugiere insistentemente al oído de nuestro corazón cuanto hemos de ejecutar». Tronson nos insinúa que nos preguntemos «si para escuchar al Espíritu Santo que nos habla en el fondo del corazón, nos quedamos en silencio.., ya que su voz se insinúa muy suavemente, no la oyen sino quienes gozan de un profundo sosiego... Varios otros también hablan: el mundo, el diablo, la carne», nos dice.⁶

Hay que desviar esas voces de perdición y ex-

travío para centrar su atención y sus esfuerzos en la inspiración que de Dios nos llega.

Es también recomendación de La Salle: «Vuestra mente esté siempre tan atenta y sobre sí que pueda percibir las luces con las que el espíritu de Dios está dispuesto a iluminarla y conducirse luego según tales ilustraciones con sabiduría en todas sus actuaciones».⁷

4. INSPIRACIONES E INTERPRETACIÓN

«No queráis creer a todo espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios» (1 Jn 4,1). La Salle no olvida este consejo cuando escribe: «Muy mala norma es guiarse por lo primero que se ofrece al espíritu, ya que tantas veces nos asaltan pensamientos extravagantes».⁸

Convendrá prudentemente acudir a un consejero. La Salle, en esta coyuntura adelanta algunas recomendaciones: pone en guardia contra el hecho de preferir «inspiraciones supuestas» a las cosas ordenadas, aconsejadas o de Regla.⁹

Por ejemplo con motivo de la conversión de san Pablo: «Dios, con sus luces celestiales sólo pretende daros a entender que exige de vosotros algo que no practicáis. Pero no quiere que obréis por cuenta propia, sino ilustrados únicamente con las luces del cielo; antes bien, es voluntad suya que acudáis a vuestros directores y superiores, a quienes no deja El de instruir sobre lo que debéis hacer, y a los que comisiona para que os lo declaren». La Salle insiste: «Por tanto, no os fiéis nunca de vuestras propias luces, ni siquiera de las que, al parecer, proceden de Dios. Manifestadlas a quienes os dirigen, y someteos a las suyas».¹⁰

Entre los medios para llegar a ser interiores, La Salle ha subrayado la importancia de ser fieles a las inspiraciones. Según el plan del tratadito en las recomendaciones de fidelidad La Salle había previsto redactar un breve desarrollo sobre «la fidelidad a la apertura de conciencia a su Superior o Director».¹¹ Mas en las ampliaciones que siguen no aparece por parte alguna ni el lugar donde debieran hallarse.¹² La ausencia es lamentable y nunca se explicó e incluso ni se advirtió según parece. Permanece del todo misteriosa y casi inexplicable sobre todo teniendo en cuenta que nos referimos a la edición del «Recueil» cuya fecha es 1711.¹³ Sea

cual fuere, la omisión se verá compensada por ciertos trozos de las Meditaciones donde La Salle empalma la dirección de conciencia y la fidelidad a las inspiraciones.¹⁴

5. INSPIRACIONES Y FIDELIDAD

«Procure ser particularmente fiel a las inspiraciones que se le ofrezcan, cuando le inciten a vencerse a sí mismo; esta circunstancia prueba que proceden de Dios».¹⁵

Incluso no basta estar ilustrado sobre el alcance y la naturaleza de la inspiración, luego se debe serle fiel. Esta fidelidad a las inspiraciones y a los «movimientos interiores» está admitida como un «medio para llegar a ser interior».¹⁶ Y si nos encaminamos hacia Dios esta fidelidad es muy importante para nuestra progresión. «Porque cuando no se es fiel a las inspiraciones, al verlas inútiles cesa el Señor en ofrecerlas».

Más aun, tal rechazo de la luz puede erigirse en falta que estigmatiza san Pablo: «Porque no ser fiel a las inspiraciones es, según el apóstol, «apagar en sí al Espíritu Santo»; incluso se puede asegurar que es resistir al Espíritu Santo y eso es hacerle una grave injuria».

6. INSPIRACIONES Y TRANSMISIÓN DE LA GRACIA

La afinidad entre inspiración y gracia es estrechísima. La gracia es una dádiva de Dios de consuno con la inspiración que de El nos llega. La inspiración es gracia, una especie de gracia proveniente que va en el sentido de lo que enseña el autor de la Imitación de Cristo: fácil es servir a Dios cuando nos lleva la gracia.¹⁷

No usa La Salle el término de gracia proveniente pero sí que nos dice que «la gracia es una luz sobrenatural o un movimiento bueno que Dios nos otorga para huir del mal y para practicar el bien».¹⁸

Acabamos de leer que resistir a la inspiración es «resistir al Espíritu Santo» ¿Cómo no será igualmente resistir a la gracia? Por lo demás la resistencia a las inspiraciones produce idéntico resultado que resistirse a la gracia: Dios deja de darlas.

Es cuanto nos parece poder deducir: la inspiración es como el tiempo inicial de la gracia desde su característica de preveniente; Dios es el primero en amarnos en cualquier tiempo y en todos los instantes de nuestra historia.

7. INSPIRACIONES Y TRASCENDENCIA

La tendencia de la inspiración es el cumplimiento del bien. Las modalidades del bien son múltiples. No nos resultará, pues, extraño el contemplar cómo La Salle nos presenta las inspiraciones para situaciones variadas. Sin embargo, si ía inspiración enseña a colocar a Dios en primera fila, tal inspiración trasciende todas las demás inspiraciones que se enfocan a elecciones singulares. Así, escribe La Salle: «Las inspiraciones que a veces tenéis de renunciar al siglo y daros completamente a Dios son a modo de apariciones de san Miguel,¹⁹ puesto que os invitan a sobreponeros a lo criado para vivir asido a sólo Dios».²⁰

8. CONCLUSIÓN

¿Qué podríamos conservar como más sustancial de las consideraciones que preceden sino que, según La Salle, la inspiración halla su importancia en la vida espiritual? De hecho ella nos sitúa sobre el camino de preferir Dios a cualquier cosa y cuya finalidad es mayor amor a Dios.

¹ R. 62

² Ver MD 68.1, y MD 19,2

³ MF 141,1, día de la Visitación.

⁴ El tema de la acción del Espíritu Santo en la espiritualidad lasaliana ha sido ampliamente estudiado por el Hermano Clément-Marcel Martinais, en su obra: *Par le mouvement de l'Esprit* (cf. Bibliografía).

⁵ MD 64,1

⁶ TRONSON, *Examens particuliers*, ed. manuscrita anterior a 1692, 422 páginas (pp. 86-89).

⁷ R 84; se podía hallar nueva insistencia «... es preciso que... como debemos vivir por el espíritu de Dios, según san Pablo, camináramos y nos dejáramos guiar por el mismo espíritu» (Recueil p. 113, 16; CL 15 p. 59).

⁸ Carta 47.14, al Hermano Mathias, 23 de marzo de 1708.

⁹ R. 25.

¹⁰ MF 99,3.

¹¹ R. 56. Podemos observar que La Salle designa a dos personas, el Superior o Director, igual que en la meditación citada en este artículo: MF 99,3.

¹³ R. 62.

³ Tal vez una edición con fecha de 1718 o posterior podría conllevar esta lamentable ausencia. Se constata en efecto en ciertos textos de 1718 que la habitual designación de la «cuenta de conducta y de conciencia» queda reducida, en algunos lugares, a sólo «cuenta de conducta». Podría deberse a alguna distracción del copista pues la fórmula «cuenta de conciencia» al no estar suprimida en todos los textos no se puede atribuir su amputación a una decisión formal de los «legisladores» del Instituto.

¹⁴ Por ejemplo, MF 107,1 «no debéis hacer nada, ni actuar en otros cometidos sino por el consejo de vuestros superiores ya que a ellos les incumbe daros a conocer y ejecutar cuanto Dios exige de vosotros...». También: MD 71.3: «sed fieles en descubrir vuestro corazón a vuestros Directores es lo que os impedirá normalmente de caer en tales dolencias...» (cf. también MD 19,3).

¹⁵ Carta 12, línea 17.

¹⁶ R. 62.

¹⁷ «¡Cuan suave es viajar cuando la gracia de Dios te lleva». «Satis suaviter equitat quero gratia Dei portal!» Kempis II, 9.1.4. Expresión que también podríamos trasladar: «Llevados por la gracia con qué alegría se trota».

¹⁸ Da, segunda parte, prefacio, p. 196. Nótese la palabra «luz» que se integra en la definición de gracia y que forma parte de la definición de Inspiración.

¹⁹ La Salle con frecuencia, constituye a los Angeles en mensajeros de las buenas inspiraciones; cf. MD 6; MF 172,2; MF 125.

²⁰ MF 125,2.

Temas complementarios:

Acción de Dios; Dirección de conciencia; Espíritu Santo; Fe-Espíritu de fe; Gracia.

BIBLIOGRAFÍA

1. Clément-Marcel MARTINAIS, FSC, *Par le mouvement de l'Esprit*. París, Lethielleux 1952.
2. TRONSON, *Examens particuliers*, 1690.

H. Gilés BEAUDET *Traducido del Francés por el*
H. Eulogio BRAVO

40. JUSTICIA

Sumario:

1. Introducción. -2. La justicia en la época de La Salle. -3. La justicia en La Salle. 3.1. Justicia y satisfacción por el pecado. 3.2. La justicia como relación con Dios. 3.3. Justicia como virtud humana.

1. INTRODUCCIÓN

Se encuentran 136 referencias a la palabra *justicia* en los escritos de Juan Bautista de La Salle (en adelante DLS).¹ Ciento dos de estas referencias aparecen en el contexto catequético y pedagógico de las siguientes obras: Da, Db, DC, GA, I, RB. Las otras referencias (cifras indicadas entre paréntesis) están en EM (5), MD (10), MR (6), R (5) y son todos ellos escritos de carácter espiritual dirigidos a los Hermanos.

Este ensayo comprenderá dos divisiones: la primera tratará de *Ajusticia*, como se comprendía en tiempos de DLS; la segunda, los tres significados que la palabra reviste en los escritos de DLS. En general, emplea la palabra *justicia* de una manera convencional al siglo XVII, para hablar de manera moral o jurídica de las relaciones entre Dios y la humanidad, una relación viciada por los pecados de los hombres y que exigía una satisfacción para la restauración. El acto de satisfacción completo ha sido la pasión y muerte de Jesús en la cruz. Sin embargo, es necesario, según DLS y otros autores de su época, que los seres humanos satisfagan también, de modo que se les puedan aplicar los méritos que Jesús ha adquirido para ellos con su muerte.

2. LA JUSTICIA EN TIEMPO DE DLS

La edición del *Dictionnaire universel* de 1705,

da cuatro definiciones fundamentales de la palabra justicia.² Aquí están en el mismo orden en que el diccionario las presenta:

- 1) una de las virtudes cardinales;
- 2) en Derecho, voluntad... de dar a cada uno lo que le pertenece;
- 3) cualidad de Dios que le lleva a dar a cada uno según sus obras;
- 4) se dice también, refiriéndose a los hombres, del ejercicio y práctica de esta virtud.

El Diccionario especifica además la segunda definición de la justicia como: primeramente justicia conmutativa, un cierto equilibrio natural que pone un precio razonable a las cosas y que mueve a la sociedad civil a actuar de manera conveniente. En segundo lugar, la justicia distributiva, aquélla en que es preciso emplear una autoridad superior contra los que no quieren seguir este equilibrio natural. Las connotaciones morales o jurídicas de la segunda y tercera definiciones expuestas más arriba, dominaban los escritos espirituales y teológicos del tiempo de DLS. El predominio de estos significados provenía de un doble camino, cuyo comienzo lo sitúa el *DS*, después de la época de san Agustín, y que suavizaba la manera en que el Antiguo Testamento y san Pablo entendían la justicia como acción salvadora de Dios y exageraba la noción de justicia como virtud moral.³ Finalmente este proceso disociaba (el artículo sobre la justicia en *DS* emplea el término expresivo «*prati-quement amputée*») la noción de justicia de sus

raíces bíblicas e incluso de las relaciones teológicas con la caridad y la gracia.

La teología postridentina acentúa todavía esta disociación o amputación por la excesiva insistencia que pone en las obras, como respuesta a lo que entonces se consideraba la visión que Lutero tenía de la relación entre la fe y las obras.⁴ La Teología ecuménica contemporánea y la renovación de la teología bíblica católica desde el Vaticano II se han puesto de acuerdo en declarar que la visión que Lutero tenía de la justicia se parecía más a la teología de san Pablo que la de la contrarreforma. El empleo que DLS hace de la palabra justicia refleja mucho esta disociación entre *Injusticia* entendida como acción salvadora de Dios y la *justicia* entendida en primer lugar como virtud moral.

3. LA JUSTICIA EN DLS

DLS emplea la palabra *justicia* en uno u otro de los tres sentidos principales, entre los cuales el primero es el más frecuente:

3.1. *la. justicia* como orden o equilibrio en las relaciones entre Dios y la humanidad; este orden ha sido roto por el pecado y es preciso satisfacer;

3.2. *la justicia* como relación con Dios – una visión más cercana del uso bíblico y de este modo, próxima a la comprensión que actualmente tenemos de ella;

3.3. *{ajusticia* como virtud humana - de hecho una categoría compuesta que comprende, entre otros casos de empleo, los que se refieren a *{ajusticia* como virtud que da a los demás lo que se les debe.

3.1. La Justicia y la satisfacción por el Pecado

Los usos que DLS hace de la palabra *justicia*, según las costumbres más características de su tiempo, se encuentran en sus escritos, y muy en particular en Da, Db, De, I, GA y RB. Una forma de la palabra «satisfacción», o un concepto que es casi idéntico a ella aparece en 46 de las 136 alusiones a la *palabra justicia*. Este número aumenta de modo importante cuando se incluyen las referencias explícitas a Dios como juez o al rigor de los juicios de Dios.

La instrucción 14 sobre la satisfacción, presentada bajo la forma de preguntas y respuestas, en la segunda parte de Db, ilustra bien este grupo de citas en los escritos de DLS.

P - ¿Qué es la satisfacción?

R - Es una reparación de la injuria que se ha hecho a Dios por los pecados.

P - ¿Por qué estamos obligados a satisfacer a Dios por nuestros pecados, puesto que Jesucristo ha satisfecho por ellos al morir en la Cruz?

R - Es para aplicarnos los méritos que Nuestro Señor nos ha obtenido con su Muerte.

P - ¿A quién debemos satisfacer?

R - A Dios y al prójimo. (Db: 198)

En este breve pasaje se pueden ver ciertos elementos característicos de la noción de *justicia tal* como se comprendía generalmente en tiempo de DLS. La *Justicia* es compensadora; satisface a Dios por el daño causado en las relaciones de la humanidad con Dios, por el pecado de los hombres. Los seres humanos han sido completamente justificados por Cristo, pero tienen que aplicarse los méritos de su muerte por medio de las obras de satisfacción (ver citas Da 325-329). DLS da numerosos ejemplos de actos de satisfacción: las buenas obras, la caridad (como en el pasaje citado más arriba, de Db; ver también Da 334), la penitencia impuesta en el sacramento de la Confesión (Da: 320), los sufrimientos del Purgatorio (GA: 404 y 405), las satisfacciones interiores y exteriores por el pecado, que incluyen las dificultades y los sufrimientos ordinarios de la vida (Da 329-332),

La justicia así comprendida transforma las relaciones con Dios en esencialmente jurídicas, presentando a Dios como alguien que juzga las acciones humanas basándose en sus méritos. Este aspecto jurídico es muy evidente en los pasajes donde DLS presenta explícitamente a Dios como un juez, por ejemplo en el 3er. punto de la meditación para la fiesta de San Romualdo, eremita camaldulense.

«Este Santo, no obstante haber vivido cien años en la soledad, y llevar vida tan penitente en ella, decía que cuanto más pensaba en la muerte, más temía no morir bien. Es que no ignoraba lo cabal que ha de ser la cuenta exigida por Dios en el día del juicio; de modo que apenas los justos se salvarán, puesto que Dios juzgará las mismas justicias, según expresión del Profeta» (105, 3).

Este pasaje es particularmente sorprendente debido a la «justicia» evidente del sujeto, san Romualdo, justicia que DLS describe de una manera muy expresiva en los dos primeros puntos de la meditación. Incluso este hombre santo, que se había consagrado tan de veras a la oración y a las obras de penitencia personal, vivía en el temor de que los juicios de Dios fuesen tan rigurosos que los esfuerzos de un hombre santo serían insuficientes para satisfacer por el pecado.

3.2. La justicia como relación con Dios

Hay ejemplos en los escritos de DLS sobre los empleos de la palabra *justicia* en los cuales el lector percibe como fulgores de los aspectos contemporáneos de la comprensión teológica y escrituraria de la justicia. Dieciséis de las ciento treinta y seis referencias podrían entenderse así, ciertamente un número más restringido que el que ha sido descrito más arriba en 3.1. Estas citas destacan las relaciones personales con Dios, algunas veces explícitamente bajo forma de imágenes bíblicas tales como el reino de Dios, más bien que en términos de relaciones jurídicas o morales que surgen cuando *ajusticia* está ligada a la necesidad de satisfacción por el pecado.

En Da, por ejemplo, hay al menos cinco referencias que invitan a responder con una oración afectuosa a Dios como «fuente de toda justicia» (Da 276, 291, 470, 472, 493). DLS se refiere también ocasionalmente a la justicia del reino de Dios (Db 258 y EM 121), Las referencias al estado de justicia original, descripción teológica de las relaciones entre Dios y la humanidad antes del pecado original, entran también en esta categoría (Da 22

y 245; MF 82.2 y 181.2). En estas referencias los lectores no verán más que ideas generales de la justicia de Dios comprendida como «una justicia de salvación... [en la cual] fiel a la Alianza, el Dios justo cumple su promesa de salvación».⁵ Pero estas ideas sugieren, sin embargo, la presencia, en la comprensión que DLS tiene de la justicia, de otras visiones diferentes de una concepción puramente jurídica o moralista de la *justicia*.

3.3. La Justicia. Referencias diversas a la Justicia como virtud humana

Finalmente, hay un tercer grupo de citas de DLS sobre la *justicia* que tienen un carácter variado, pero en las cuales la *justicia*, como virtud humana, es a menudo el elemento común. DLS habla, en varios textos, de la *justicia* como de la virtud humana que da a cada uno lo que es suyo (Db 136 y GA 384, por ejemplo). Hace varias referencias a la justicia en el momento de prestar juramento (Da 116 y 117, por ejemplo). Por último, la *Justicia* es también una virtud que debemos pedir en la oración (Da 414), una cualidad de la corrección que los maestros dan a los alumnos (MR 204.1) y una virtud cardinal (GA 384).

¹ *Justice* en *Vocabulaire lasallien*, tomo I, Frères des Ecoles Chrétiennes, Région France, 1984, 162-65.

² *Justice* en *Le Dictionnaire Universe!*, tomo 2, por Antoine Furetière, Rotterdam, 1705, 2ª edición.

³ Jean-Marie AUBERT, *Justice* en *Dictionnaire de Spiritualité*, 8, (1974), 1629-32.

⁴ *Ibid*, 1636-38.

⁵ Xavier LEON-DUFOUR, S.J. «Justice, Justification», *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Editions du Seuil, 1975, 327-8.

Temas complementarios:

Corrección; Deber; Gracia; Gratuidad; Pobres; Sacramentos; Salvación; Virtudes del Maestro.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. J. AUBERT, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Justice (De Dieu, et de l'homme, Justification), Beauchesne, Paris, 1974, 1621-1640.
2. K. BERGER in *Sacramentum Mundi*, Justice: I Scripture, Herder an Herder, New York, 1969, 231-235.
3. M. DUPUY, in *Dictionnaire de Spiritualité* Doctrine spirituelle du Jansénisme, Beauchesne, Paris, 1974, 128-148.
4. K. HECKER, in *Sacramentum Mundi*, Jansenism, Herder and Herder, New York, 1969, 171-174.
5. In *Le Dictionnaire Universel*, Justice, Rotterdam, 1701, 2^a edition.
6. In *Dictionnaire Universel Francois et latin*, Justice, Trévoux, 1721, 1177-1180.
7. In *Vocabulaire Lasallien*, Justice, Freres des Ecoles Chrétiennes, Région France, Paris, 1984, 162-165.
8. J. LE BRUN, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Le Grand Siécle et la Spiritualité Francaise et ses lendemains, Beauchesne, Paris, 1964, 917-953.
9. In *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Justice, justification, S.J. Xavier León DUFOUR, Editions du Seuil, Paris, 1975, 327-328.

H. Michael McGiNNis

Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

41. MAESTRO CRISTIANO

Sumario:

1. El maestro cristiano en el siglo XVII. - 2. Relación entre La Salle y sus maestros. - 3. Visión lasaliana del maestro.

1. EL MAESTRO CRISTIANO EN EL SIGLO XVII

En el Gran Siglo había varios nombres para designar a quien ejercía la función magisterial. Entre ellos: Maestro de escuela, institutor (de instituir = educar), y el más utilizado, regente (de re-gere = dirigir).

Entre las designaciones utilizadas, parece que no está la de maestro cristiano. Ni Bathencourt, en la «Escuela Parroquial», ni Démia, ni Chenne-viére, ni Félix Vialard de Herse la emplean. Tampoco se encuentra en la Colección de las Actas del Clero de Francia o en el «Ensayo de una escuela cristiana», ni la registran La Salle y sus biógrafos.

En un siglo profundamente marcado por el cristianismo, eso puede, en un primer momento, parecer extraño. Pero, pensándolo mejor, hay lógica en el hecho: prácticamente todos los maestros franceses de ese siglo son cristianos. Lo que significa que añadirles tal adjetivo a su nombre sería en cierto modo redundante, pleonástico.

En efecto, de entre los que se dedicaban a enseñar, a través de la escuela, muchos eran eclesiásticos. A lo largo del siglo se fue incrementando el número de los que pasaron a ocuparse de la enseñanza como religiosos y religiosas. Y los seculares que ganaban su vida desempeñando dicha función eran investidos del cargo por la Iglesia, la cual dominaba la enseñanza y controlaba su ejercicio, so-

bre todo en el campo. El párroco y el obispo le dan al maestro el permiso para enseñar, con la condición de que observe las normas y estatutos diocesanos que reglamentan la actividad docente. Y tal compromiso tiene que ser normalmente renovado cada año. En París, el permiso de ejercer el magisterio y su renovación periódica eran concedidos por el «Gran Chantre», especie de Director de la enseñanza primaria, nombrado por la autoridad eclesiástica.

En la «evaluación» del maestro, si bien a veces se habla de capacidad y se observan las actitudes del maestro con los alumnos y con la comunidad local, la atención se centra sobre todo en su situación religiosa y en sus cualidades morales. Las autoridades eclesiásticas consideran, en el candidato, ante todo su catolicidad, sana doctrina, buena vida y costumbres irreprochables.¹ Y en la escuela en la que tales maestros trabajan, el fin de la instrucción es eminentemente cristiano: el aprendizaje de la doctrina religiosa y la vida conforme a la fe católica o protestante. Asimismo, sus contenidos y prácticas son marcadamente religiosos.

2. RELACIÓN ENTRE LA SALLE Y SUS MAESTROS

La Salle evoluciona en la relación que establece y mantiene con sus maestros (cf. BLAIN 1, 167,

169; Bd 30, 34, 37, 39, 40).

Primero, en cuanto al concepto. Al inicio, «no tenía en mucho el estado» de los que se presentaban para encargarse de las clases: los consideraba como inferiores a su lacayo. Pero después desarrolló un altísimo concepto de su función social y de su misión religiosa.

Segundo, en cuanto al modo de relacionarse con ellos. De la «dirección puramente exterior» de los maestros, pasa a insertarse vitalmente con aquellos que Dios le había asociado para trabajar en la misma obra (BLAIN 2, 388; Testamento). Del «cuidado de pura caridad» y de ayuda, de quien tiene y puede a quienes son necesitados, pasa a estar asociado y comprometido con ellos para toda la vida y para todo lo que pueda sobrevenir (BLAIN 1, 313). Empieza trabajando *para* ellos, preocupándose por su subsistencia y cuidando para que ejerzan su empleo con piedad y aplicación. La etapa siguiente es pasar a vivir progresivamente *con* ellos: primero, alojándolos cerca de su residencia; después, haciéndoles pasar parte del día en su propia casa; y, finalmente, alojándolos a todos en ella.

El proceso culmina cuando La Salle, renunciando al canonicato y a sus bienes, pasa a vivir *como* ellos, pasando por los estados que ellos viven y ejerciendo los empleos que ellos desempeñan (Bd 66); en síntesis «siendo semejante a ellos en todo» (BLAIN 2, 355). Realizado su éxodo físico, social y cultural, su familia pasó a estar constituida por los «hijos del pueblo y los maestros destinados a instruirlos» (BLAIN 2, 371).

Pero no le fue fácil realizar tal transformación (BLAIN 1, 169; BLAIN 2, 356; 357; 364; Bd 30, 38). A tal punto que, conforme confesó más tarde, si hubiera sabido, al principio, los sacrificios que ella le exigiría, no hubiera tenido coraje de dar los pasos que dio para encargarse de los maestros y de las escuelas, y la sola idea de hacerlo le habría sido insoportable. Educado en un ambiente «bien» y acostumbrado a la convivencia social con personas distinguidas en el mundo y en la Iglesia, fue con mucho sacrificio y repugnancia y a fuerza de muchas renunciaciones como se habituó a la comida y a

los modales de esos «Don Nadie», «simplotes» e «incultos».

Sin poder prever el futuro, se entregó a la oración y reflexión y buscó el consejo de personas iluminadas y sabias según **Dios**. Dejándose llevar «de compromiso en compromiso», acabó viendo claro que encargarse de las escuelas y de los maestros era su vocación particular, la cual aceptó con todas sus consecuencias.

Y las consecuencias fueron que él pasó a ser para esos maestros, durante cuarenta años, padre tierno, amigo fiel y sincero, pastor vigilante, celoso y caritativo, confesor y benemérito director de conciencia, médico hábil y experimentado, y maestro (BLAIN 1, 326; BLAIN 2, 367, 372), esto es, formador de sus maestros como seres humanos, profesionales y religiosos.

De ellos se preocupa prioritariamente (Bd 81; BLAIN 2, 363). Llevarlos a la perfección de su estado y empleo es el gran objeto de su celo. Se dedica a santificarlos en el retiro, «persuadido de que estarían en condiciones de santificar a los otros sólo en la medida en que ellos mismos fueran santos» (BLAIN 2, 313, 336, 356, 367).

Los ama tierna y virilmente, revelándose bondadoso con ellos, pero no tolerando, por ejemplo, que ejercieran su deber por mero cumplimiento (BLAIN 2, 367, 375-376).

Visita con frecuencia las escuelas (BLAIN 1, 315; BLAIN 2, 359, 367). En esos contactos, examina los progresos de los profesores y de la obra; observa cómo los maestros enseñan, cómo se comportan con los alumnos y si observan las normas establecidas para mantener la disciplina y para no agotarse en el ejercicio de su ministerio; les advierte de los defectos que en él cometen; y, como fruto de su presencia, los renueva y anima en su función. Igualmente, las cartas, otra forma de comunicarse con ellos, están llenas de felicitaciones, advertencias y orientaciones para que sus discípulos sean fieles y ejemplares en el desempeño de su tarea educativa.

El se hace discípulo de ellos («más discípulo de ellos que ellos de él»), como dice Blain). Los escucha en sus juicios y en sus justas y a veces angustiadas solicitudes (BLAIN 1, 436; BLAIN 2, 37). Los consulta «de forma permanente y habitual»

(BLAIN 1, 340). Está pendiente de sus pareceres, recoge sus votos, suscribe la voz de la mayoría (BLAIN 2, 389). Les atribuye responsabilidades (Bd 84, 85; BLAIN 1, 356). Les hace participar, mediante asambleas e intercambios, en la conformación de su institución, en la fijación de las prácticas comunitarias y pedagógicas, en la decisión sobre la aceptación de nuevas obras (BLAIN 1, 232-233; CE Prefacio p. 1; BLAIN 1, 370). Y es posible que, al dejarlos algunas veces solos, lo haga de propósito (BLAIN 2, 108). Y con todo eso los acostumbra a pasar sin él y sus servicios, les ayuda a madurar y a conducirse por sí mismos y a tomar en sus propias manos la entera conducción y destino de su nuevo Instituto.

En función de ellos renuncia a beneficios y a deseos cariñosamente alimentados (Bd 48, 49, 57).

Asociado a «los hijos que el cielo le había dado», se alegra del ardor por la perfección manifestado por sus discípulos y por los progresos que realizan (BLAIN 1, 236; BLAIN 2, 365, 369), sufre por las objeciones y reproches que les son hechos y por las persecuciones de que son víctimas (Bd 42, 82, 83), y los acompaña a los tribunales para defenderlos de sus acusadores (BLAIN 1, 362).

Es verdad también que tuvo que convivir con sus flaquezas; que algunos le causaron amargas penas (BLAIN 2, 386-387; Bd 18-19) y que otros le decepcionaron, no correspondiendo a la confianza en ellos depositada (BLAIN 1, 215, 311-312, 343, 357, 435) o le hicieron sufrir con su imprudencia, rebeldía y perfidia (BLAIN 2, 361).

Pero esas penas causadas por algunos fueron más bien excepciones y fueron ampliamente compensadas por las atenciones, la ternura, el apego y la confianza de los otros (BLAIN 2, 386).

Ellos lo admiran (BLAIN 2, 164). Son hijos para su padre y discípulos para su maestro (BLAIN 1, 412).

Lo defienden y lo quieren como su superior (BLAIN 1, 419; BLAIN 2, 118). El no es para ellos una autoridad impuesta. Ni solo un superior nato. Es superior elegido y reelegido por ellos, hasta que su edad y salud le permitió y hasta que sus argumentos les hicieron aceptar la elección de un sustituto (BLAIN 1, 349; BLAIN 2, 135).

Ellos lo había como hechizado. Sus corazones estaban como adheridos al suyo. «Jamás hubo apego más sincero ni más generoso que el de esos

buenos hijos a su buen Padre» (BLAIN 1, 442, 443).

3. VISION LASALIANA DEL MAESTRO CRISTIANO

Durante el Antiguo Régimen francés, el oficio de regente es considerado con frecuencia como la profesión de los que no tienen profesión.² La Salle verifica y muestra, con realismo, a sus discípulos cómo su empleo «es honrado y estimado sólo por los que tienen el espíritu del cristianismo» (MF 113.1). Y él lo tenía. Por eso llegó a formarse y procuró transmitir a los suyos un elevadísimo concepto de la función del maestro cristiano. Asimismo tomó conciencia y advirtió a sus discípulos de que el honor de que se reviste el magisterio cristiano viene acompañado de igual responsabilidad, y obliga a compromisos muy exigentes. El maestro cristiano debe considerarse honrado por haber sido llamado al ministerio (MF 79.3). En compensación, es obligación suya honrarlo, hacerse digno de él (MR 199.3; MF 102.1).

La Salle expresa la visión peculiar que tiene del maestro cristiano a través de símiles y por las relaciones que establece entre él y Dios, Jesucristo, los personajes de la historia de la salvación y los niños.

Con relación a Dios, el maestro cristiano es agricultor de su campo, operario de su obra, ministro y dispensador de sus misterios, administrador de su depósito, sacramento de su acción y amor. Entre Dios y el hombre, es ángel visible y mediador providencial. En relación con Jesucristo es sucesor suyo en el ministerio (MF 138.3). Como Jesús, es salvador de los pobres (MF 86.3, 87.2) y buen pastor, además de ser arquitecto de su cuerpo. Como los promotores de la historia de la salvación, ejerce las funciones de profeta, taumaturgo, apóstol y obispo. Con los niños es padre y tutor. En síntesis, es una persona honrada y agraciada por Dios.

* Los niños son jóvenes plantas, son el campo del cual Dios es el *agricultor*. Y el maestro es invitado por el Señor de la viña y de la mies a trabajar en su campo, a colaborar con el arado en la cosecha del dueño (MR 193.3, 201.1, 207.3; MD 67.3).

* El educador cristiano es *operario* de Dios, empleado por el Señor y la Iglesia, ajustado por

Jesucristo para hacer su obra: encargarse de la escuela cristiana; cuidar del bien de las almas de los discípulos; instruir y educar en la piedad; anunciar la Buena Nueva del Reino; reprender y corregir a los viciosos y conducir a todos por el camino de la salvación (MD 37.1, 44.2, 56.1, 59.3, 61.3, 67.1 y 3).

* Los que enseñan la justicia son honrados con la gloriosa condición de «*ministros* de Dios y dispensadores de sus misterios», embajadores y ministros de Jesucristo y de la Iglesia, para difundir la fragancia de la doctrina celeste por el mundo con vistas a la salvación de los hombres (MD 3.2, 58.3; MF 94.3, 146.3, 189.3; MR 193.1 y 3; 195.2, 199.2, 201.2).

* A su ministro y embajador junto a los alumnos, Dios le confió un precioso capital y de él lo constituyó *administrador*: el depósito de la fe hade ser transmitido y desarrollado en aquellos de cuya educación cristiana él se encarga (MD 61.1).

* El *sacramento* es la señal sensible y eficaz de la acción de Dios en el mundo y en los hombres.

Para La Salle, eso es el maestro cristiano para su alumno. Lo dice en otros términos: el educador cristiano es la voz de Dios, que exhorta a través de él (MF 3.1; MR 193.3, 201.2).

El hace las veces de Jesucristo; lo representa (lo hace otra vez presente aquí y ahora). Los discípulos han de mirarlo como si miraran al Salvador, y recibir sus instrucciones como si Jesús en persona se las diera (MR 195.2, 196.1; MF 86.3, 138.3).

* El profesor es *ángel* precursor enviado por Dios para preparar el camino y el medio para el Señor de venir y entrar en el corazón de los alumnos (MD 2.1; cf. MF 162.2). Y es *ángel* custodio que les descubre las verdades y máximas cristianas, dirige sus pasos para practicar el bien y desviarse de los peligros que los amenazan (MR 197-198; 208.3).

* Este ángel de la escuela es también *mediador*, intermediario entre Dios y los alumnos. Como los ángeles del sueño de Jacob, él sube todos los días hasta el Señor para presentarle las necesidades de sus discípulos, y vuelve hacia ellos como el oráculo por el cual Dios les envía su mensaje y les enseña (MD 37.3, 56.3; MF 186.3; MR 196.1, 198.1).

* Como Jesucristo, también el maestro es *pas-*

tor de la grey que le ha sido confiada. Como Jesús, guía a sus ovejas y hace todo para que tengan vida y la tengan siempre en mayor abundancia (MD 33; MR 196.1, 201.3, 207.2).

* Los niños son el edificio que Dios construye. El maestro cristiano fue elegido para ayudarle en esta tarea (MR 193.3). Es *arquitecto* de Dios.

El empleo que ejerce es uno de los más valiosos y excelentes, porque contribuye para la edificación del cuerpo de Jesucristo que es la Iglesia, y porque lo sostiene, por los fundamentos sólidos que le echa: la religión y la piedad que perdurarán toda la vida en el corazón de los niños educados cristianamente (MF 155.1; MR 193.2, 194.3, 199.2 y 3, 200.1, 205.2 y 3).

* El *profeta* es elegido y enviado. El educador lasallista es llamado y enviado por Dios, Jesucristo y la Iglesia, para realizar su empresa, ser cooperador en la santificación y salvación, anunciar el Evangelio y transmitir el espíritu del cristianismo (MR 196.1 y 2, 198.2, 199.1, 201.1; MD 7.1, 39.2, MF 140.2).

El *profeta* anuncia y denuncia. El educador lasallista es buen profeta instruyendo a los alumnos sobre las verdades religiosas, y reaccionando frente a la mala conducta de los díscolos, diciéndoles, con el ardor de Elías: «Soy tan celoso de la gloria de Dios que no los puedo ver renunciar a la alianza que contrajeron con El en el Bautismo, ni a la cualidad de hijos de Dios que asumieron entonces» (MD 60.3; MR 202.1).

* Los profetas bíblicos, poderosos en palabras y obras, normalmente también son *taumaturgos*: tienen el poder de confirmar su anuncio y denuncia con signos extraordinarios.

También al maestro celoso por cumplir su función conforme a la voluntad de Dios, el Todopoderoso le da la facultad de obrar milagros e, incluso, le exige que los realice, como el de tocar el corazón de los alumnos e inspirarles el espíritu del cristianismo (MF 139.1; 180.3).

* Quien catequiza e instruye a los pobres es *apóstol*, sucesor de los apóstoles, participante en su ministerio: Como ellos, educa en la fe y la Religión, afianza la ley de Jesucristo en los corazones y edifica la Iglesia de Dios (MF 102.1, 145.3, 159.2, 167.2; MR 199.3, 201.1).

* La Salle dice a sus discípulos que ejercen una función que más que ninguna otra se asemeja

al ministerio sacerdotal (MF 186.2).

Pero insiste sobre todo en el paralelo entre su misión y la del *obispo*: velar sobre el rebaño que Dios les confió a ambos (MF 186.3).

Cabe al obispo hacer dos cosas: pedir a Dios la salvación de las almas y ejecutar las órdenes de Dios para lograrla. Al maestro cristiano le cabe igualmente: pedir a Dios con instancia la salvación de los alumnos que tiene a su cargo y buscar los medios para conseguirla y hacer que los discípulos los asuman (MF 189.3). ¿Y cuáles son esos medios que el obispo toma para ayudar a que su grey se salve? En el ejercicio de su función, él cuida de dos puntos: oponerse a los vicios y mantener la fe en su vigor y firmeza. ¿Y el maestro? Impide que los alumnos se entreguen al mal y graba en sus mentes las verdades de la fe (MF 132.3).

El es pastor y ocupa el lugar de los pastores junto a los niños (MR 199.3, 203.3; MF 61.3).

* Cabría al *padre* y a la madre educar cristianamente a sus hijos. La mayoría sin embargo no lo hace, por falta de instrucción y de tiempo. Resulta de ahí que si muchos niños cuentan con padres terrenos es como si no los tuvieran. Por designio de la Providencia, cabe al maestro sustituirlos en la instrucción y en la preparación para la vida conforme a la fe. Como san Joaquín, que generó a María, el educador cristiano engendra hijos para Jesucristo y engendra a Jesucristo en sus alumnos. A semejanza del divino Salvador, que vino para que los hombres tuvieran vida en abundancia, él procura a sus discípulos la vida de la gracia en este mundo y la vida eterna en el otro (MD 37.3, 61.3; MF 157.1; MR 193.2, 199.1, 201.3, 203.3).

* Los niños son ignorantes, moralmente indigentes y espiritualmente huérfanos. Necesitan maestros, providencias, *tutores*. «Dios los mira con lástima y cuida de ellos como quien es su protector, su apoyo y su padre». Pero descarga en el maestro cristiano ese cuidado. Pone en sus manos a esos huérfanos; los somete a su *tutela* (MD 37).

* El maestro cristiano es por tanto *honrado* por Dios, que le confía el importante empleo que ejerce; por Jesucristo, que lo eligió para anunciar sus santas máximas a los educandos; y por la Iglesia, que lo destina a una función tan excelente (MF 157.1, 167.2; MR 199.1).

* El maestro cristiano recibe dones peculiares. Es *agradado* por Dios.

De manera general, se puede decir que recibe las gracias para obrar el bien dentro de su ministerio y según el mismo.

Más especialmente, tales gracias y dones son los de instruir a los niños, enseñar a los ignorantes; anunciar el Evangelio; educar según el espíritu de religión; exhortar, corregir a los delincuentes y sostener a los débiles (MF 146.3, 170.3, 189.1; MD 37.1, MR 193.2, 194.3, 201.1).

El magisterio cristiano, además de ser una forma eminente de colaborar con el plan de salvación de Dios, una mediación entre la Verdad y los que la buscan, un sacramento de la acción y del amor de Dios para los otros, es la mejor *garantía de la gracia, de la santificación y de la salvación personal para el maestro*. Cumpliendo bien su función y satisfaciendo sus obligaciones con Dios, éste «lo colmará de tantas gracias que se santificará a sí mismo al contribuir en toda la medida de sus fuerzas a la salvación de los demás» (MR 205.2).

Y, finalmente, la grandeza de este ministerio se mide por el rigor de las *cuentas* que de él pedirá el Señor y por la excelencia de las *recompensas* prometidas a los que lo ejercen con fidelidad y dedicación (MR 205-206, 207-208).

La fe en el valor y la necesidad del magisterio cristiano La Salle no sólo la predicó con sus palabras; la probó con la práctica de su vida: «El argumento más persuasivo y más eficaz» que presentó a sus discípulos fue mostrarles cómo él, «antiguo canónigo de una de las más ilustres iglesias de Francia, un sacerdote y un doctor célebre» consideraba un gusto ocupar en una escuela el lugar de un Hermano (BLAIN 2, 362).

Así que nada escatimó, en palabras y en obras, para hacerles asimilar vitalmente la convicción de la grandeza y urgencia de esta vocación: «Ninguna otra obra le parecía tan importante como la suya para la salvación del pobre pueblo» (BLAIN 2, 366).

Para La Salle tal vocación ha de ser vivida por un hombre portador de unos rasgos identificados muy definidos. El maestro, según la visión lassallana, ha de ser un profesional de la educación, un especialista de la escuela cristiana animado de una profunda mística: un hombre entero, estable, responsable y competente; comunitario, disponible y gratuito; un hombre de Dios para los hom-

bres, hombre para los hombres por ser de Dios.

La Salle ayudó para que el magisterio pasara a ser ejercido como una profesión en el sentido pleno de la palabra.

* Para él la educación cristiana de los niños y jóvenes es un fin en sí mismo, un ministerio completo.³ El que lo ejerce ha de ser un «*hombre entero*» (MH 10), entregado a una sola función, contrariamente a lo que sucedía en el tiempo, cuando ser maestro de escuela era muchas veces una función a medias. El Señor de La Salle «creó una compañía de personas formadas para bien dirigir las escuelas y consagradas por estado y vocación a este ministerio de caridad» (BLAIN 2, 358). Este testimonio de Blain, lo confirma Bouillet, tesorero de las escuelas de Lyon y ejecutor testamentario de Démiá: «Ellos se dedican exclusivamente a la dirección de las escuelas y tienen una única preocupación: educar a los niños de la mejor forma posible».⁴

Y prosigue el mismo testimonio: «Son laicos y no aspiran al estado eclesiástico, de forma que no son desviados de sus funciones escolares por exigencias litúrgicas».⁵

Para que sus Hermanos pudieran ser esos «hombres enteros» imaginados por La Salle, él no quiso que fueran casados. Ni que se hicieran sacerdotes, o que ejercieran funciones paraeclesiásticas, o que aspiraran al sacerdocio, o que realizaran estudios que los preparasen a este estado de vida (RC 1.2; MH 47, 50; L 113.2):

«El Señor de La Salle no tiene maestros de escuela casados, y él cree que a un maestro de escuela que quiere ser asiduo a su escuela no le conviene estar preso en un despacho (de sacristía)».⁶

La Salle contribuyó definitivamente a que el magisterio pasase a ser una tarea plena y sustantiva, digna de ocupar una vida entera y las enteras energías de un hombre y de una mujer.

* El maestro lasallista es un hombre entero también en el sentido del tiempo. Está con sus alumnos el día entero, «de la mañana a la noche» (RC 1.3). Y por la vida entera: el segundo voto que La Salle y sus maestros religiosos hacían era: «permanecer en sociedad, durante toda la vida». El magisterio cristiano ha de ser, para La Salle, una función *estable* y no peregrina como muchas veces lo era en aquel tiempo.

* El maestro según La Salle tiene una alta

conciencia profesional. Es *responsable*, esto es, responde por sus compromisos. Utiliza todo el tiempo de que dispone y para hacer lo que hay que hacer. Procura ser eficaz en su trabajo. Evalúa regularmente su proceder como educador.

* De los primeros profesores que se presentaron, La Salle «se vio obligado a despedir algunos que no tenían talento ni vocación para la escuela, aunque tenían bastante piedad...» (Bd 46), contrariamente a otros que se enrolaron a finales de 1681 e inicios de 1682, los cuales sí «tenían talento para la escuela» (Bd 47).

Para La Salle, quien se dedica a la docencia es *competente*: domina los contenidos doctrinarios para transmitir fielmente el mensaje; conoce a su alumno para tratarlo adecuadamente; desarrolla en sí el sentido y disposiciones pedagógicas, como la estima por su función ejercida con alegría, la empatía con los alumnos y la atención a sus necesidades concretas; conoce el correcto manejo de la clase, la forma pedagógica de relacionarse con sus discípulos, de observarlos, de hacerlos participar en la vida escolar; utiliza la mejor metodología para enseñar a leer, escribir, contar y dar la catquesis y las normas de urbanidad; sabe concretar sus contenidos, adecuar su lenguaje al mundo infantil y aplicar convenientemente la corrección.

La Salle dejó a sus maestros como tercer mandamiento: «A los niños enseñaréis con esmero» (RC 16.8). Y para que lo pudieran hacer, creó la Escuela Normal, codificó la experiencia pedagógica de los primeros años de su institución en la «Guía de las Escuelas» y estableció con ellos ejercicios de formación personal permanente: media hora diaria de estudio de catecismo; tiempo igual para ejercitarse en la lectura de manuscritos y del latín, en la aritmética y la lectura; lectura pedagógica durante algunas refecciones; exámenes de conciencia periódicos sobre el comportamiento profesional...

* El citado testimonio de Bouillet sobre los Hermanos del principio del siglo XVIII aporta aún otro elemento: «Ellos viven en comunidad». Eso les permite seguir «métodos pedagógicos constantes, de tal manera que el remplazo de un profesor por otro no perjudica al alumno».⁷

La Salle no concibe a su maestro si no es *comunitario*.

Después de la salida de prácticamente todos

ios primeros, los nuevos candidatos que se presentan vienen, y son aceptados porque «tienen disposiciones para permanecer en comunidad» (Bd 47).

«Hermano fue el nombre adoptado... Les dijo que, como hermanos entre sí, se debían manifestaciones recíprocas de una amistad tierna pero espiritual» (BLAIN 1, 241).

En la regla en la que La Salle y sus maestros codifican la vida concreta que ya llevan por años, ellos estatuyen que «los miembros de este Instituto se llamarán Hermanos», que siempre que se refieran uno a otro «se nombrarán por Hermano» (RC 1.1), y que en este Instituto «se manifestará y se conservará siempre verdadero espíritu de comunidad» (RC 3.1).

En la práctica lasallana, el trabajo aislado de un Hermano fue siempre una excepción pasajera. La norma era el trabajo en comunidad. El primer voto que La Salle y sus discípulos pronunciaban era: «Unirnos en sociedad, para mantener las escuelas gratuitas juntos y por asociación».

Unos de los ejes de la pedagogía del fundador de la institución lasallana con sus maestros y ciertamente una de las razones de su éxito con ellos fue haberles hecho descubrir y seguir el camino de la acción comunitaria: «Había dado a los Hermanos como principio que cuando tuviesen alguna dificultad, debían reunirse dos o tres y aceptar como bueno lo que así decidieran» (BLAIN 2, 124).

La referencia de Bouillet a los «métodos constantes» que seguían, recuerda que al sentido comunitario del maestro lasallista se liga su disciplina corporativa, la cual, desde el punto de vista de las normas religiosas se llama regularidad, y que en lo educativo se traduce en la uniformidad de prácticas pedagógicas: «Enseñarán a todos los alumnos según el método prescrito y universalmente practicado en el Instituto» (RC 7.3).

* El tercer y último voto con que La Salle y sus Hermanos se comprometían era el de la obediencia: «Cumplir lo que me fuere confiado», «en el lugar a que sea destinado». La *disponibilidad* es otra faceta del maestro cristiano imaginado por La Salle. Una «disposición» que es fuente de fuerza y vigor educativo y apostólico. Porque pone de forma incondicional las buenas voluntades y los talentos a la disposición de la causa común.

* La Salle quiere a su maestro *gratuito*. Practicando, en primer lugar, la gratuidad material. «El

Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es una sociedad en la cual se hace profesión de mantener las escuelas gratuitamente» (RC 1.1). «A los niños enseñaréis gratuitamente» es la segunda parte de tercer mandamiento de la novel congregación (RC 16.8; R 5). Nada se podrá recibir ni de los alumnos ni de sus padres (CE 121; RC 7,11). Eso «es esencial» para la institución (RC 7.1). «Digan ustedes... con alegría... que su mayor motivo de gozo en este mundo radica en predicar gratuitamente el Evangelio, sin ocasionar ningún gasto a quienes lo escuchan» (MR 207.2).

Le pide además que viva en total desasimiento (MF 148.3). Esto es, en gratuidad también espiritual. En dedicación y entrega sin otro motivo que el puro amor de Dios, el de complacerlo (MF 153.2; MR 206.3, 207.2). ¿Parece mucho? «Nunca podrán excederse en el desinterés al ejercer el ministerio» (MF 153.3).

* Imposible pensar en la realización de semejante ideal de maestro cristiano por las puras fuerzas naturales y por obra del ingenio humano. Lo harla supone contar con la gracia divina y vivir una santidad, una piedad, una virtud no comunes y corrientes. La Salle lo sabía y lo dijo repetidas veces (MD 33.2, 39.2; MF 110.1, 186.2). Y tal santidad significa una vida interior profunda, con trato constante con Dios, unión a Jesucristo, entrega a su Espíritu, oración, meditación, vida sacramental, retiro como condición de vida diaria y como ejercicio espiritual periódico; exige ascetismo y renunciaciones; y supone la práctica no solo de «las doce virtudes de un buen maestro» sino de muchas más que él tiene que ejercitar en su relación con Dios y con sus alumnos.

* De entre esas virtudes, las primeras que La Salle quiere ver en sus maestros son «el celo por la instrucción y la pureza de costumbres», pureza que más que una virtud es una suma de virtudes que hacen del maestro aquel ejemplo que garantiza la eficacia de su celo (MR 202.3).

* Pero hay una virtud básica que relaciona al maestro con Dios y que se expresa en el celo por sus alumnos. Ella le hace ver quién es el niño, el joven y el pobre a los ojos de Dios y lo lleva a tratarlos de forma consecuente. Ella le hace percibir las excelencias de un «empleo tenido en poco por los hombres» (MF 155.1). Ella lo hace no sólo profesional sino también apostólicamente com-

prometido con sus alumnos. Ella transfigura las motivaciones de su actuar y le abre nuevo horizonte a su tarea educativa: le hace captar cómo, por sus acciones humanas, Dios realiza su designio salvador con los hombres: le permite vivir su profesión como una vocación, un ministerio de salvación. Y ella le permite auscultar la acción del Señor en sus discípulos y le hace prorrumpir en alabanza y acción de gracias a Aquel que hace maravillas en y por sus criaturas. El maestro cristiano, según la visión de san Juan Bautista de La Sa-

lle, es un *hombre de fe*.

¹ GIOLITTO, Fierre, *Abécédaire et Férule*, Paris: IMAGO, 1986, pp. 66, 68, 69, 71, 89...

² GIOLITTO, Fierre. Op. cit., 60.

³ POUTET, Yves, *Le XVIIe siècle et les origines (asalliennes)*, II. Rennes: Imprimeries réunies, 1970, p. 247.

⁴ POUTET, Yves, *L'enseignement des pauvres dans la France du XVIIe siècle*, in *XVIIe Siècle* N° 90-91, p. 108.

⁵ POUTET, Yves, *L'enseignement...*, p. 108.

⁶ Carta de LESCHASSIER al párroco de Crosne, cf. POUTET, Yves, *Le XVIIe siècle* II, p. 81, N. 17.

⁷ POUTET, Yves, *L'enseignement...*, p. 108.

Temas complementarios:

Angeles Custodios, Apóstol, Cortesía y Urbanidad cristiana, Corazón/Mover los corazones, Corrección, Discípulos, Mansedumbre, Niño/Escolar/Discípulo, Educación/Criar, Ejemplo/Edificación, Formación, Padres de alumnos, Relación Maestro-Alumno, Silencio, Vigilancia.

H. Edgard HENGEMÜLE

42. MISIÓN, ENVIÓ

Sumario:

1. La idea fundamental en la misión es la de ser enviado con una finalidad específica. Las escrituras hebraicas y cristianas hablan de ciertas personas enviadas por Dios para cumplir sus designios en el mundo. El misterio cristiano se centra alrededor de la misión de Jesucristo, enviado por Dios para anunciar su reino que trae la salvación al mundo. La misión visible de Cristo está completada por la misión invisible del Espíritu, y confiada a la Iglesia para que la continúe hasta el fin de los tiempos. - 2. La visión misionera de la Iglesia se agrandó con los descubrimientos de nuevas culturas por los exploradores de los siglos XVI y XVII. El espíritu misionero de la Iglesia era completamente evidente en la Francia del siglo XVII. - 3. En sus escritos, de La Salle hace alusión a menudo al hecho de que Dios ha enviado su Hijo y su Espíritu al mundo, que Dios envía tanto las pruebas como las bendiciones, que los Hermanos mismos han sido enviados por Dios para llevar la buena nueva de la salvación a los hijos de los pobres. - 4. El Instituto de los Hermanos ha guardado un fuerte sentimiento de su incesante misión para llevar el Evangelio al mundo de la educación en las instituciones preocupadas por las necesidades de los pobres y la promoción de la paz y de la justicia social.

1. EL ALCANCE DE LA PALABRA

1.1. La idea fundamental en la misión es la de ser enviado. Las personas y las cosas son enviadas con un fin específico, a ciertos lugares y a ciertas personas. En la vida política, a los representantes oficiales enviados para actuar en nombre de sus jefes, se les denomina enviados.

1.2. El término misión, tal como se emplea en los escritos cristianos, tiene un sentido muy rico enraizado en la misión de los apóstoles, enviados por Jesucristo de la misma manera que El había sido enviado por el Padre (Jn 20,21), para bautizar y predicar la buena nueva de la salvación. Los que ejercen esta misión, especialmente los que son enviados con este fin a tierras extranjeras, se les llama misioneros. A veces, comunidades eclesíásticas formadas para enseñar el catecismo y predicar el Evangelio en países extranjeros, se denominan sencillamente a sí mismas la Misión, en particular

la Congregación de la Misión, conocida también por Lazaristas, fundada por san Vicente de Paúl. En el Código de derecho canónico, el término misión se aplica a un acto oficial por el cual un superior eclesíástico ordena o da poder a una persona específica para realizar acciones eclesíásticas, como predicar o enseñar, en nombre de la Iglesia.

1.2.1. Ya en el Antiguo Testamento, se discierne que ciertas personas han sido enviadas por Dios, especialmente los profetas que estaban considerados como los portadores del mensaje de Dios a los reyes o al pueblo. Cuando la descendencia davídica de los reyes-mesías desapareció con la cautividad de Babilonia, que comenzó en 605 antes de J.C., hubo una esperanza creciente de que Dios enviaría un nuevo rey-mesías para restaurar la suerte de Israel.

1.2.2. En el Nuevo Testamento, los Evangelios describen la manera cómo Jesús se hizo cada vez

más consciente de que había sido enviado por el Padre para una misión mesiánica, limitada primeramente a las ovejas perdidas de Israel. Los Evangelios de Mateo y de Marcos terminan con las palabras de envío de Jesús a los apóstoles para que ellos continúen su misión. El Evangelio de Juan contiene la promesa de Jesús de enviar al Espíritu Santo para ser el abogado, el sostén, que les enseñaría toda la verdad, en una palabra, que sería la fuerza interna e invisible para hacer progresar la misión de Jesús hasta el final de los tiempos. San Lucas y san Pablo subrayan la universalización de la misión que actualmente vemos extenderse en todas las naciones para la constitución de la Iglesia, como un Israel nuevo. Es el misterio de la salvación, escondido en los designios de Dios hasta ahora. Misión, en este sentido, es la tarea primordial de toda la Iglesia antes de ser una tarea atribuida a cada individuo o grupo de individuos, para que se lleve a cabo de una manera particular.

1.2.3. A raíz de las controversias trinitarias y cristológicas de los comienzos y de las confesiones de fe que fueron consecuencia de ellas, se siguió una teología de las misiones con respecto a la vida de Dios en tres personas. En esta teología, enraizada en el lenguaje escriturario, la actividad interna de Dios se señala en términos de procedencia: el Padre que no procede de nadie, el Hijo que procede del Padre, y el Espíritu que procede de ambos. Correspondiéndose con estas procedencias, están las misiones, la actividad exterior que resulta de la vitalidad divina para la obra de la creación y de la redención. De este modo, al Padre nadie le envía, el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu es enviado por los dos. El sentido teológico de la misión de la Iglesia puede expresarse de esta manera como una extensión en el tiempo, de la misión del Hijo y del Espíritu Santo.

2. LA MISIÓN EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

2.1. Una vez que el mundo civilizado conocido fue evangelizado y que el centro del Cristianismo se estableció en Roma, el concepto de misión y de espíritu misionero se borró un poco. En la edad media, por ejemplo, casi no se encuentran testimo-

nios de una actitud misionera, y no existe tampoco una iniciativa papal verdaderamente importante para la conversión de los no Cristianos, de los Judíos o de los Musulmanes, que estaban considerados como los enemigos de la fe cristiana y a los cuales había que evitar o vencer.

2.2. Los descubrimientos, las exploraciones y las conquistas de nuevos mundos, que comenzaron con los exploradores portugueses y españoles en el siglo XV, dieron un impulso nuevo a la Iglesia, conduciéndola a repensar en términos más amplios su compromiso de extender el Evangelio a todas las naciones. La iniciativa de esta expansión misionera se debió, en primer lugar, a las órdenes mendicantes, los Franciscanos y los Dominicos, muchos de los cuales acompañaron a los conquistadores hacia las tierras que reivindicaban para sus soberanos. Los Jesuítas, fundados en el siglo XVI por san Ignacio de Loyola, desarrollaron nuevas maneras de expresar el celo misionero en el propio país y en el extranjero, especialmente con el voto innovador de obediencia al Papa con vistas a su disponibilidad para la misión. El jesuíta Francisco Javier se convirtió en el prototipo del misionero de nuevo cuño con su evangelización a los pueblos de Extremo Oriente. Hacia finales del siglo XVI, Francisco de Sales inaugura una actitud nueva hacia los Protestantes, reemplazando las políticas de oposición legal y militar por un espíritu de misión para su conversión por los medios espirituales de la oración, las limosnas, el ayuno y las obras de caridad. En 1622, se creó en Roma la Congregación de la Propagación de la Fe con el fin de preservar la fe católica de los fieles y extenderla entre los infieles. Por intermedio de esta Congregación recientemente creada, la autoridad de la Iglesia ha podido de este modo dirigir y sostener un esfuerzo misionero concentrado y bien organizado a nivel mundial.

2.3. La Francia del siglo XVII estaba animada de un espíritu misionero. El Canadá de lengua francesa facilitó campos de misiones a los Sulpicianos enviados por el Padre Olier, y también a los sacerdotes diocesanos. Los Jesuítas franceses trabajaron entre los Indios en la mayor parte de América del Norte, esfuerzo que costó la vida a gran número de ellos. Los informes de sus encuen-

tros con los indígenas americanos, y los relatos de los sufrimientos y del martirio que padecieron muchos de entre ellos, contribuyeron a mantener vivo el espíritu misionero entre sus conciudadanos. En Francia propiamente dicha, y bajo la dirección de «Propaganda Fide», se intentaron nuevos esfuerzos para convertir, o al menos para frenar la influencia de los Hugonotes y de los Jansenistas, así como de los Judíos, de los Musulmanes y de las sectas idólatras de las regiones alejadas en el interior del país. Para combatir la ignorancia y la indiferencia religiosas ampliamente extendidas en ciertas regiones de Francia, hubo importantes contribuciones a este esfuerzo misionero por parte de los Capuchinos, la Congregación de la Misión, fundada por san Vicente de Paúl, y la Compañía del Santísimo Sacramento fundada por el Duque de Ventadour en 1630. En 1663-1664, se estableció en París un seminario para formar sacerdotes para las misiones extranjeras. En estos diversos esfuerzos, los seglares participaron a menudo con el clero en la empresa misionera.

3. LA MISIÓN EN LOS ESCRITOS DE LA SALLE

3.1. Los casos en que de La Salle utiliza el término abstracto «misión» son raros. En los *Deberes de un Cristiano*, hace alusión en general a la vocación y a la misión de los apóstoles (Da 31 A) así como a su misión de fundar y de establecer la Iglesia (De 93 C). Señala que Dios concedió mucho éxito a la predicación y a la misión de san Bernabé (De 272 C). La «vida» de san Yon, cuyo nombre se dio a la propiedad de la casa madre en las afueras de Rúan, hace alusión dos veces al ministerio de este santo en tanto que misión (MF 269 C, 270 A). Otra vez todavía, de La Salle utiliza la palabra «misión», pero para referirse sólo al nombre de la «Congregación de la Misión», en sus cartas al Hermano Gabriel Drolin, en Roma.

3.2. Más bien que la palabra abstracta «misión», de La Salle prefiere emplear el verbo «enviar» en todos sus significados humanos y religiosos. En sus cartas a diversos Hermanos, habla de enviar cartas, libros, documentos y otros objetos a los Hermanos. De un modo más significativo, ha-

bla de enviar a los Hermanos mismos a cierto lugar o para cumplir cierta función. En la *Guía de las Escuelas*, hace alusión a los padres que envían (o que descuidan de enviar) a sus hijos a la escuela.

3.3. Los escritos catequéticos de de La Salle abundan en referencias neotestamentarias sobre las descripciones de misiones divinas en el plan de la salvación. Así, Dios envía a su Hijo, Jesucristo, a la tierra (Da 1 E, 24 D; Db 8 D, 34 C; De 68 C, 71 C). Jesús vuelve al que le había enviado (MD 35.1), pero cuando El se va, envía al Espíritu, nuestro Consolador (MD 35.3) a sus discípulos y apóstoles (Da 61 A) y a toda la Iglesia (De 175 D). Más exactamente, es el Padre y el Hijo quienes envían al Espíritu (Db 51 B, De 181 A, GA 335 A). Durante su vida terrestre, Jesús envía doce discípulos, a los que llama apóstoles, pues la palabra apóstol significa el que es enviado (Da 31 B), de dos en dos, de una ciudad a otra (De 32 B, C). Luego Jesús envía a sus apóstoles a predicar el Reino (MR 199.2). A su vez, san Pedro envía un gran número de obispos a predicar por el mundo entero (De 238 E, 244 A).

3.4. En otros momentos, de La Salle emplea el verbo enviar para expresar diversas manifestaciones de la providencia de Dios en sus relaciones con las criaturas. Este tema se presenta en las obras catequéticas destinadas a los niños (por ej. Da 56 D, 364 C; Db 198 D, 286 D; I 168 A), lo mismo que en las cartas y meditaciones destinadas a los Hermanos (MF 95.3, L 12.8). El Fundador recuerda a sus lectores que deben esperar estas pruebas (MF 124.3), pues pueden servir como castigo al orgullo (Da 170 C). Por otra parte, Dios nos envía buenas inspiraciones (MF 141.1), y anima a los niños a pedir a Dios que envíe su Espíritu para darles la vida (E 21 E). Los Hermanos deben considerar la lectura espiritual como una carta enviada por Jesucristo mismo (R. 144.12). Después de la muerte, Dios envía al purgatorio durante cierto tiempo a las almas que tienen todavía necesidad de purificarse (Dc 218 A).

3.4.1. En el mismo sentido, Dios envía a sus ángeles como instrumentos de su divina providencia. Así, El envió un ángel para reconfortar a Cris-

to en su agonía en el jardín (MD 21.1, Da 46 D). Nos envía ángeles para ser nuestros guardianes (Db 29 B, De 22 B, GA 321 D, I 253 B). Dios envía sus ángeles como mensajeros suyos en el juicio final (Da 85 C).

3.4.2. Dios envía también sus santos al mundo. Los estudiantes deberían agradecer a Dios el haber enviado a Juan Bautista (De 229 B). San Pablo fue enviado por el Espíritu (MF 134.3). Para evangelizar Armenia y la India, Dios envió «un hombre fuera de lo común» en la persona de san Bartolomé (MF 159.2). Al tratar de san Yon, el autor de la «vida» hace notar que Dios da la gracia y la fuerza a todos los que envía hacia tierras de paganos (MF 269 E).

3.5. En sus escritos a los Hermanos y para los Hermanos, especialmente en las *Meditaciones para los días de Retiro*, de La Salle les recuerda que su misión y su ministerio se derivan de los de Jesucristo mismo y de los apóstoles que envió a proclamar el reino de Dios (MR 199.2). El Hermano es enviado por Jesucristo por la misma razón que Jesucristo mismo fue enviado, es decir, «anunciar la buena nueva del reino de Dios» (MR 199.2). De La Salle apremia a los Hermanos a reconocer «que es Dios el que os ha llamado, os ha destinado a este empleo, y os ha enviado a trabajar en su viña» (MR 201.1).

3.5.1. No puede apreciarse completamente todo el alcance del pensamiento del Fundador sobre la misión del Hermano, sin considerar lo que ha escrito sobre el asunto mismo del ministerio del Hermano, es decir, la instrucción religiosa a los alumnos como discípulo de Jesucristo, en particular a los pobres. Por lo que se refiere a la misión o el hecho de ser enviado, se podría decir que los Hermanos son enviados a un cierto grupo en la Iglesia, o sea, a los hijos de los artesanos y de los pobres que están «lejos de la salvación», para cumplir un determinado servicio o ministerio, es decir, llevarlos a la salvación por medio de la obra de la educación cristiana.

3.6. En los momentos críticos de su vida, La Salle se hizo progresivamente consciente de su vocación de establecer y dirigir el Instituto. Aunque

le costó, aceptó esta misión como «Palabra de Dios». Los Hermanos reconocieron también que esta misión había sido confiada al Fundador, especialmente en la «Carta de 1714», en la que le ordenaban, en virtud de su voto de obediencia al «Cuerpo de la Sociedad», de volver a tomar la dirección del Instituto que Dios le había confiado.

4. LA MISIÓN DEL INSTITUTO LASALIANO

4.1. En la *Regla de los Hermanos de las Escuelas Cristianas* (R 1987), aprobada por las autoridades eclesiásticas en 1987, el Capítulo II se titula «La Misión del Instituto». Después de haber considerado algunas alternativas, se ha escogido la palabra «misión» para situar las obras apostólicas del Instituto en el cuadro de las misiones divinas descritas en el Nuevo Testamento y la visión que tenía el Fundador de la misión del Hermano, como derivada de la de Jesucristo y de los apóstoles.

4.2. Lo mismo que el Fundador «ha descubierto en la fe la misión de su Instituto», así, hoy día, el Instituto «atento sobre todo a las necesidades educativas de los pobres... crea, renueva y diversifica sus obras según las necesidades del Reino de Dios» (R 1987, 11). «Embajadores y ministros de Jesucristo', los Hermanos se incorporan a la misión de la Iglesia al consagrar su vida a Dios para llevar el Evangelio al mundo de la educación» (R 1987, 12). «En virtud de su misión, los Hermanos crean escuelas y cooperan en la animación de comunidades educativas...» (R 1987, 13). «Enviados por su Instituto principalmente a los pobres», los Hermanos... «se comprometen con decisión, por medio del servicio educativo, a promover la justicia y la dignidad humana» (R 1987, 14). Los Hermanos realizan su misión «juntos y por asociación» (R 1987, 16).

4.3. Aunque individualmente el Hermano participa de la misión del Instituto y recibe su misión al ser enviado por los superiores para realizar un ministerio específico, el papel del Hermano no es solamente pasivo. Al hacer el voto de obediencia, el Hermano promete «ir a donde sea enviado». Por estas palabras, acepta de antema-

no toda misión que se le pueda confiar. La relación entre la misión y el hecho de ser enviado por el superior está implícita en las cartas de de La Salle cuando habla de enviar un Hermano a un puesto determinado pero no expresa la relación de manera explícita.

4.4. Un progreso importante que no había sido previsto por el Fundador es el reconocimien-

to de que la misión del Instituto es una misión compartida. Se reconoce ahora que «los dones espirituales que la Iglesia ha recibido en san Juan Bautista de La Salle desbordan el marco del Instituto que fundó» (R 1987, 146). Por esta razón, los Hermanos «asocian con gusto a los seculares a su misión educativa» (R 1987, 17). La misión de los Hermanos y del Instituto se ha convertido así en la misión de toda la familia lasaliana.

Temas complementarios:

Apóstoles; Discípulos de Jesucristo; Instrucción; Ministerio; Misterio; Obediencia; Los Pobres; Salvación; Voto.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. M. SAUVAGE y M. CAMPOS, *Anunciar el Evangelio a los Pobres*, Lima, 1980.
2. 39° Capítulo General de los H.E.C., *Declaración: El Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*.
3. Circ. 412, *El servicio educativo de los pobres y la promoción de la justicia* (Roma: FSC. 1980).
4. «Envoyer, Etre envoyé» en VL E-237-241.
5. «Mission» en VL M-225-226.
6. «Mission et Missions», en DS: E. CATHENET, «*La Mission dans l'Ecriture*», (1349-1371, I-H. DALMAIS, «*Evangelisation et Missions jusqu'au 15^{ème} siècle*» 1371-1377; B. JACQUELINE, «17^{ème} siècle», 1377-1390.
7. Circ. 408, *Misión del Hermano hoy. El Instituto en las Iglesias Jóvenes* (Roma: FSC. 1978).
8. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 43,1-8: Misión de las divinas Personas.
9. «La Misión», cap. II, *Regla de los Hermanos de las Escuelas Cristianas* (Roma: FSC. 1987).

H. Luke SALM

Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

43. MISTERIO

Sumario:

1. La palabra misterio se refiere a algo que está escondido o que es difícil de comprender, pero también que se manifiesta de una cierta manera externa. En los escritos teológicos cristianos, misterio se refiere a las principales verdades que hay que aceptar en la fe como reveladas por Dios. En estos mismos escritos, el término misterio se refiere a los acontecimientos de la vida de Cristo encarnado, como objetos de contemplación y como motivación para la vida cristiana. - 2. En sus escritos catequísticos, de La Salle hace a menudo alusión a la importancia de la instrucción en los principales misterios cristianos y también a los misterios que se celebran con ocasión de las fiestas de la Iglesia. - 3. En sus meditaciones, de La Salle recuerda a los Hermanos que ellos son los dispensadores de los misterios de Dios, y que por esta razón deben estar penetrados ellos mismos del misterio de Cristo. -4. Por consiguiente, la espiritualidad lasaliana tiene a la vez una dimensión mística, centrada en la contemplación del misterio de Cristo, y una dimensión histórica, que se manifiesta en el celo por el ministerio catequístico en favor de los pobres.

1. EL ALCANCE DE LA PALABRA

1.1. Los diccionarios definen el misterio como algo oculto y difícil de comprender. La palabra puede referirse a un misterio religioso que requiere la fe o a la naturaleza humana y sus posibilidades, por ejemplo el amor humano. El Diccionario de Richelet y otros autores del siglo diecisiete, como Moliere, describen tal individuo como «misterio» o «un misterio total». En todos los diversos usos de la palabra parece que se encuentran dos elementos, uno visible y otro invisible, es decir, una realidad oculta percibida o intuida por algo que se manifiesta exteriormente.

1.2. El sentido religioso del misterio en el siglo XVII ha derivado de la historia del concepto y de la palabra en la tradición cristiana.

1.2.1. El uso cristiano del término misterio viene de san Pablo. Según él, el misterio fundamental es la comunicación personal de Dios a los

hombres y la iniciación de los hombres a los designios misteriosos de Dios, a la acción de Dios, y al ser mismo de Dios. El misterio es la realización del designio de Dios en Jesucristo, oculto al principio y revelado más tarde en la historia humana. De este modo el misterio cristiano contiene a la vez un aspecto oculto y un aspecto manifiesto.

El efecto y la admiración del misterio, en los escritos paulinos, consisten en el hecho de que los seres humanos, especialmente los Gentiles, han entrado en relación con Dios por su incorporación a Cristo y a su cuerpo, que es la Iglesia. Para Pablo, el matrimonio cristiano es un signo expresivo de la unión mística.

1.2.2. Al dirigirse los primeros Padres de la Iglesia a sus oyentes paganos, comparaban el misterio cristiano a los misterios populares paganos, que representaban la identificación con lo divino por la iniciación en los ciclos de la vida de un dios o de una asociación de dioses. Los Padres explicaban el misterio cristiano como algo similar, pero

moralmente superior y más eficaz, basado en la encarnación y revelación del Dios único y verdadero en Jesucristo. Los Padres Latinos comenzaron a traducir con más frecuencia el griego *mysterion* por *sacramentum* y lo aplicaron a los ritos sacramentales de la religión cristiana.

1.2.3. En la edad media, dos explicaciones paralelas han proporcionado dos aproximaciones distintas, pero complementarias, del misterio. La tradición teológica, con su punto culminante en santo Tomás de Aquino, al profundizar en la naturaleza de la fe y su práctica, ha insistido en los misterios como verdades inaccesibles a la razón, pero no contrarias a ella, que debemos creer por la autoridad reveladora de Dios.

La tradición piadosa de la edad media, derivada de san Bernardo y san Francisco de Asís, introdujo un nuevo elemento en la espiritualidad al insistir particularmente en la Humanidad de Cristo. Esta espiritualidad ha reforzado la contemplación y la identificación mística con ciertos acontecimientos aislados de la vida de Jesucristo. Estos acontecimientos terminaron por llamarse misterios. Primeramente, la devoción se centró en los «misterios» que rodearon el nacimiento de Cristo, sus sufrimientos y su muerte. Luego, el número de los misterios identificables comenzó a multiplicarse, y por fin abarcaron toda la vida de Cristo, desde la concepción virginal hasta la ascensión. El uso del término misterio para estos acontecimientos encontró su justificación teológica en el misterio fundamental de la encarnación en virtud del cual los acontecimientos de la vida de Jesús contienen un elemento humano, histórico y visible, exactamente lo mismo que un elemento oculto y divino realizado en la persona divina de Dios hecho hombre.

1.3. En los manuales de teología dogmática que comenzaron a multiplicarse en el siglo que siguió al Concilio de Trento (1545-1563), se define el misterio como una verdad que no puede ser comprendida por la razón o por la experiencia, pero que debemos creer por la autoridad de Dios que la revela. Fundados en una tradición que remonta al Credo de Atanasio (DS 75-76), se consideran como principales misterios cristianos, la Trinidad, la Encarnación y la Redención. Es necesario un acto explícito de fe en estos misterios para la salvación de todos

los que han alcanzado el uso de la razón.

1.4. En la espiritualidad cristológica derivada de la Escuela de Bérulle en Francia, en el siglo XVII, la palabra misterio se refiere de manera especial al misterio de la encarnación, como se pone de manifiesto en los diversos estados y acciones de Dios hecho hombre en Jesucristo. El principal objeto de contemplación es el acto kenótico, celebrado en la epístola a los Filipenses, por el cual Jesús se ha humillado, ha tomado la forma de siervo, haciéndose obediente hasta la muerte (Flp 2,5 ss). Para Bérulle, la contemplación de este misterio tendría que evocar en el Cristiano una actitud de humildad, de sencillez, de adoración, de admiración y de afecto: «El deseo del alma al contemplar este misterio será un deseo de rendir homenaje, de participar, y de asociarse a la Santa Trinidad, a Jesús, a María y a san Gabriel» (citado en Deville, p. 106). Otros autores subrayan la noción de anonadamiento de sí ante este misterio, su manifestación en los «estados» de Jesús a lo largo de su vida histórica, y su extensión y continuación en la vida de los Cristianos y en la Iglesia en general.

2. LOS MISTERIOS EN LOS ESCRITOS DE LA SALLE PARA LAS ESCUELAS

2.1. En las *Reglas Comunes* y la *Guía de las Escuelas*, hay frecuentes referencias a los «principales misterios», que deben ser el asunto de la instrucción catequística. En el mismo contexto, se hace también referencia al misterio particular (o eventualmente a varios) que se celebra con ocasión de una fiesta o de un domingo dado.

2.1.1. Estos dos sentidos del misterio, diferentes pero complementarios, se desarrollan en las tres secciones de los *Deberes de un Cristiano* y en otras obras catequéticas destinadas a las escuelas. La obligación de creer en los misterios figura entre los principales deberes de un Cristiano para con Dios (por ej., Da 4 D; Db 14 D, E). Los padres están obligados por el cuarto mandamiento a enseñar, sea por ellos mismos, sea por medio de otros, los principales misterios a sus hijos (Da 125 A). La instrucción en los principales misterios es una preparación necesaria para el bautismo de los adultos (Da

225 A), la primera comunión (Da 156 D), la confirmación (Da 240 B), y el matrimonio (Da 388 D). Es un pecado contra el primer mandamiento y materia de confesión (Da 310 B) el hecho de ignorar los principales misterios de la religión cristiana y al mismo tiempo rehusar ser instruido en ellos (Da 156 D); la ignorancia inexcusable de los principales misterios es un motivo para negar la absolución (Da 319 B). Los que no creen en uno u otro de los misterios son culpables de herejía (Db 12 D, E; 13D).

2.1.2. El uso del término «misterios» para indicar los acontecimientos especiales de la vida de Cristo se da muy a menudo en la tercera sección de los *Deberes*, que trata del culto exterior y público. Así, la Iglesia ha consagrado ciertos momentos del año a honrar determinados misterios o para prepararse a ellos (De 4 D). De Navidad a la Purificación, la Iglesia celebra los misterios que han sucedido durante el nacimiento de Cristo; la Semana Santa se llama así a causa de los misterios que acaecieron y que la Iglesia celebra y honra durante esa semana (Dc 70 B). Las doce fiestas (en inglés «los días santos de obligación») fueron establecidas para honrar los doce santos misterios de Nuestro Señor (Dc 133 C). Epifanía significa manifestación, y esta fiesta se celebra porque tres misterios (el nacimiento de Cristo, su bautismo, y el milagro de Cana) tuvieron lugar en ese día (De 145 D). Lo mismo, la Iglesia celebra siete fiestas y misterios en honor de la Bienaventurada Virgen María (De 195 A, B). Los principales «misterios» mencionados con más frecuencia, además del Nacimiento de Jesús, son: la Presentación en el templo, la Transfiguración, la entrada en Jerusalén, la Pasión, la Resurrección y la Ascensión (De *passim*).

2.1.3. En el libro *Instrucciones*, se anima a los escolares durante la Misa a pensar en uno de los misterios (I 15 C), o a unirse al misterio que se celebra (I 20 D). La introducción al Prefacio de la Oración eucarística es interpretada como una invitación a evitar las distracciones y a no pensar sino en Dios y en sus misterios (I 30 A). Se entregan a los escolares modelos de oraciones para que pidan la inteligencia de los misterios que se están celebrando (I 76 D) y el don de la gracia como fruto de los misterios (I 94 C).

3. MISTERIO Y MISTERIOS EN LOS ESCRITOS DE LA SALLE PARA LOS HERMANOS

3.1. En las *Meditaciones para los días de Retiro*, se subrayan la ocasión y la obligación que tienen los Hermanos de instruir a los niños en los misterios de la fe. Los Hermanos son «los ministros de Dios y los dispensadores de sus misterios» (MR 193.1). Dios ha dado este ministerio a los Hermanos puesto que, como dice san Pablo, «nadie puede ser adoctrinado en los misterios de la religión cristiana si no ha tenido la suerte de oírlos exponer» (MR 193.1). Dios, en su Providencia, ha procurado, como reemplazantes de los padres, a personas (como los Hermanos) dotadas de conocimientos suficientes y de un celo capaz de introducir a los niños en el conocimiento de Dios y de sus misterios (MR 193.2). Sin embargo, no basta con instruir a los niños en los misterios si el Hermano no hace conscientes a sus alumnos de las principales virtudes cristianas y no los lleva a la práctica de esas virtudes (MR 200.3).

3.2. En las *Meditaciones para las principales fiestas*, escritas para uso de los Hermanos, de La Salle se refiere sin cesar al acontecimiento que se celebra como misterio (MF 104.1), como la Purificación de María (MF 104.1) y la Presentación de Jesús (MF 104.3). Se ve la bondad de Dios en el misterio de la Anunciación (MF 112.2). San Pedro, como testigo, refiere el misterio de la Transfiguración (MF 152.2-3). San Francisco tenía especial devoción a los misterios del nacimiento de Cristo, a sus sufrimientos y a su muerte (MF 173.2). Se invita a los Hermanos a entrar en el espíritu de la Concepción Inmaculada de María (MF 83.1).

3.2.1. En algunas de sus meditaciones, de La Salle vuelve al uso doctrinal del término misterio. Así, san Casiano se ocupaba en su escuela en enseñar los misterios a los niños (MF 155.2); san Lucas aprendió los misterios de la religión cristiana, de los apóstoles (MF 178.1).

3.2.2. Los diversos sentidos de la palabra misterio se encuentran en la meditación de de La Salle para la fiesta de la Santísima Trinidad, que es para él el «misterio sobre todo misterio» (MD 46.1). Es

igualmente el más difícil, dice, puesto que en todos los otros misterios hay algo sensible que los acompaña. La Trinidad es un misterio que sólo la fe puede alcanzar (MD 46.2). En su meditación para la fiesta, el Fundador invita a los Hermanos a anonadarse ante este misterio (MD 46.1). Por sublime que sea este misterio, los Hermanos están obligados a enseñarlo a sus alumnos y a dárselo a conocer (MD 46.3).

3.3. En la sección que se refiere al culto exterior de los *Deberes de un Cristiano* y también en las *Meditaciones para las principales fiestas*, de La Salle emplea la palabra misterio en un sentido más profundo y místico. Así, dice él que san Pablo vivió y aprendió misterios y secretos no revelados a ningún otro mortal (De 242 D); Jesucristo reveló a san Juan los más altos misterios de su divinidad (MF 89.1 y De 253 D); san José tuvo el privilegio de contemplar los misterios que tuvieron lugar en Jesucristo. Como en la escuela de Bérulle, el misterio fundamental es cristológico y kenótico, y por este mismo hecho se anima a los Hermanos a crecer en el espíritu y la mentalidad de Cristo. Los Hermanos hacen esto al contemplar los misterios de su nacimiento, de su vida, de su muerte y de su resurrección y cuando actúan como embajadores suyos en su ministerio.

4. EL ELEMENTO MISTERIO EN LA ESPIRITUALIDAD LASALIANA

4.1. La explicación más extensa sobre la importancia de los misterios para la vida espiritual de los

Hermanos se encuentra en *La Explicación del Método de Oración*. La reciente publicación de una edición crítica con un comentario de la obra, de la que se trata con detalle en un artículo separado, permite identificar las principales características de lo que podría llamarse una espiritualidad lasaliana.

4.2. El elemento místico en la espiritualidad lasaliana se desprende de la insistencia que de La Salle concede al ministerio de la instrucción en los principales misterios, por una parte, y a la contemplación de los misterios en la oración, por otra. En las MR, de La Salle compara a los Hermanos con los ángeles que suben y bajan la escala de Jacob. Dice así: «De igual modo habéis de proceder vosotros con los niños que os están confiados: es obligación vuestra elevaros todos los días hasta Dios por la oración, para aprender de El cuanto debéis enseñar a los discípulos; y descender luego, a ellos, acomodándoos a su capacidad, para hacerlos partícipes de lo que os haya Dios comunicado respecto a ellos...» (MR 198.1). Esta doble comprensión del misterio desembocó en una espiritualidad que es a la vez mística e histórica. El elemento místico viene de la contemplación en la fe de la presencia de Dios, de la apertura a la acción del Espíritu de Dios y de la identificación con el Espíritu de Cristo tal como se refleja en la oración kenótica, a los Fili-penses. El elemento histórico viene del celo en extender el conocimiento de los misterios, sobre todo del misterio de la salvación, para discernir y participar activamente en el desarrollo misterioso de la historia de la salvación, en los acontecimientos providenciales, y de manera muy especial, en respuesta al clamor de los pobres sin instrucción.

Temas complementarios:

Consagración; Fe; Instrucción; Oración; Ministerio; Salvación; Celo.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. M. SAUVAGE, «*Espiritualidad Lasaliana: nuestra herencia*», in *Lasalliana* 11-0-12 ss,
2. R. DEVILLE, *L'école française de spiritualité*, París, Desclée, 1987.
3. «Mystère», in VL, M 322-330.
4. A. SOLIGNAC, «*Mystère*», in DS, 1861-1874,
5. H.J. SIEBEN & W. LOESER, «*Mystères de la Vie du Christ*», in DS, 1874-1886.
6. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, 1,1-10: Sobre la Fe.

H. Luke SALM, FSC

Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

44. MORTIFICACIÓN

Sumario:

1. Orientación preliminar. - 2. Dimensión comunitaria y personal: 2.1. Todos como grupo; 2.2. Cada uno individualmente. - 3. Mortificación exterior: corporal: 3.1. En el sueño; 3.2. La comida; 3.3. La vista; 3.4. Los sentidos en general. - 4. Mortificación interior: del espíritu: 4.1. Para abrirse a otras luces más allá de las propias; 4.2. Entrar en la sabiduría de Dios; 4.3. Cultivar una verdadera libertad; 4.4. Situarse en la paz auténtica; 4.5. Ser hombre de oración. - 5. Actitud: 5.1. Respecto a las ocasiones: * Receptivo-oblativa, * De búsqueda; 5.2. Respecto a los agentes: * Dios, * El prójimo, * Consigo mismo. - 6. Por qué mortificarse: 6.1. Canalizar las energías; 6.2. La propia realización; 6.3. Dar su vida en lo concreto; 6.4. Servir, cumpliendo una misión.

1. ORIENTACIÓN PRELIMINAR

Tomo como punto de arranque la práctica y enseñanzas de La Salle en su itinerario evangélico sobre la mortificación. A esa luz estudio algunos momentos clave de la primera comunidad lasaliana fiel a las intuiciones del Fundador. Explano luego varios aspectos de esa ascesis cristiana, que sigue siendo necesaria también hoy en lo esencial, aunque sus formas no es bueno que continúen según el estilo del siglo XVII.

La evolución de la mentalidad moderna y las conquistas de la técnica son un hecho en el avance de la humanidad. Como decía el H. Exupérien ya en 1900, sería conveniente que también en lo espiritual avancemos en vivir el cristianismo de un modo más maduro de lo que tal vez fue posible en épocas anteriores.¹ En este tercer aspecto me contento con insinuarlo, dejando que la iniciativa del lector tenga su espacio abierto en dicha materia.

2. DIMENSIÓN COMUNITARIA Y PERSONAL

Son dos tipos de mortificación que se complementan alimentándose mutuamente. Lo mismo

cabe decir de la interior y exterior, de las que hablaré en el apartado siguiente.

2.1. Todos como grupo

«No habrá ninguna mortificación corporal que sea de Regla en esta comunidad» (RC 5,1). Texto que hace referencia a los instrumentos de penitencia usados en la época.² Sin embargo el 7º mandamiento del Instituto dice claramente: «Vuestro espíritu mortificaréis y los sentidos frecuentemente» (RC 16,8). Es decir, aunque no haya nada legislado oficialmente, el principio queda vigente, la mortificación forma parte de la espiritualidad del Hno. En todo caso la Regla se atenderá a un mínimo que sirve de base para todos. Cabe luego lo que cada uno añadirá según su inspiración interior.

En lo comunitario hay cosas que atañen a determinadas épocas del año como Adviento, Cuaresma y otras vigiliadas. De ordinario no pasa de lo que ya ha sido establecido por la misma Iglesia. Otras serán semanales, diarias o permanentes; tales la manera de tener los pies, las manos, los ojos.³ La nueva Regla de 1987 será menos detallista. Se limita a señalar algunas exigencias principales que conducen a los HH al dominio de sí mismos y al renunciamiento tras las huellas de Cristo (Reglas 1987 74a).

2.2. Cada uno individualmente

Las prácticas supererogatorias entran en juego desde el momento en que hay creatividad y se admite el derecho a la diferencia. Serán mejor asumidas las particularidades que nacen de las situaciones personales y del momento evolutivo en que cada uno se halla respecto a los valores que en sí son comunes a todos. Hay quien se «sentiría mortificado si le faltara tal cosa» durante el día de hoy, pero desde su meditación de la mañana se pone ya en disposición de alegrarse y bendecir al Señor en el caso de que esto suceda (EM 83). El momento decisivo se presentará como una llamada interior a dejarse modelar como los santos que llegaron a tener un «corazón vacío de las cosas del mundo» para llenarlo del Espíritu de Dios (MF 167,2; 171,1). De la misma manera el Hno estará dispuesto a «sacrificar a Dios el corazón y la voluntad» (MF 188,3), «el honor, la salud y la vida a la gloria de Dios» (R. 155,16). Hasta llegar a que «la mortificación sea para vosotros un sacrificio permanente, unido al de JC» (MD 66,3).

3. MORTIFICACIÓN EXTERIOR: CORPORAL

Los tres primeros biógrafos insisten en el espíritu de mortificación de La Salle, dando gran importancia a este aspecto de su santidad. En algún momento parecen indicar un cierto desprecio del cuerpo, como si la materia fuera mala, frente al espíritu. Puede que atribuyan al Fundador lo que es más bien interpretación del que escribe su vida.⁴ Ciertamente que el antiguo canónigo de Reims no escapó del todo a la mentalidad de su época. Tiene, sin embargo, una visión muy positiva del cuerpo pues lo considera como templo del Espíritu (EM 17.40; MD 62; MF 188). Más bien hay que decir que La Salle no busca una realización personal huyendo del cuerpo o haciendo caso omiso de él. Se contenta con que funcione conforme al plan del Creador en todo lo que le es propio. Así podrá ser mejor templo e instrumento de esa presencia y acción divinas.

Con todo sabemos que el Fundador no se dejó llevar de narcisismos ni blanduras consigo mismo. Y cuando Juan Maillefer, su hermano político, le

ve enfermo en 1689 dirá a los HH que Juan Bta. tendrá que pedir perdón a su cuerpo en el momento de su muerte (BLAIN 2, 454). Al componer la meditación para s. Francisco de Asís, dice que la mortificación «sea tan viva en vosotros que imprima, por decirlo así, las sagradas llagas de Jesús crucificado» (MF 173,3). Veamos algunas dimensiones clave de esa mortificación.

3.1. En el sueño

Hoy día sabemos que la cama dura ayuda a un mejor descanso nocturno cuando el cuerpo se ha habituado. Será la necesidad exigida por la pobreza de Vaugirard la que hace que La Salle y los HH duerman austeramente y sin quejarse (BLAIN 1, 303). Llegado el momento de levantarse no habrá concesión a la naturaleza. La campana da la señal para ofrendar generosamente el primer minuto del día. Un versículo de la Escritura es inspirador de la actitud que van a tomar decididamente: «Levántate, tú que duermes, y te alumbrará Cristo» (R. 126,9). Podemos notar que ya Roland había dado estas recomendaciones en sus «Avisos».⁵

Reducir las horas de sueño tenía como efecto el que éste no tardara en venir y además fuera más profundo (BLAIN 1, 328). A pesar de las exageraciones de Blain (BLAIN 1, 225), sabemos que la razón por la que La Salle disminuía su horario relativo al descanso nocturno era para dejarse llevar del fervor y la necesidad de tratar un tema candente con el Amigo interior que le aconseja y conduce también en esa decisión.⁶

Es preciso señalar que a comienzos del siglo XVIII el sistema nervioso no se desgastaba tan rápidamente como sucede hoy. La actividad en la clase era más tranquila. Y la vida del Hno., en general, mucho menos agitada. Con menos horas de sueño bastaba para el equilibrio de las células nerviosas; la ausencia de ruido y la constancia en los horarios de acostarse y levantarse facilitaban ese reposo necesario. Se puede decir que los HH van cada día a la cama cansados físicamente de su trabajo ministerial. En cambio psicológica y mentalmente el desgaste era ciertamente inferior al actual. Por eso no se siente la necesidad de adaptar a las personas el tiempo dedicado al sueño; aunque es posible que la dosis reglamentada haya favorecido a los que necesitaban menos horas por su

compleción o por la edad.⁷ De la misma manera habría que señalar que si hoy La Salle y sus HH hubieran de limitar sus horas de sueño sería para dedicar parte de él a la formación permanente, solucionar planes comunitarios y escolares que exigen tiempo, atender a quienes llevan otros ritmos de vigilia y descanso.⁸

3.2. La comida

De «familia bien», a La Salle le costó acostumbrarse a la comida reglamentada en la misma comunidad. Su adelanto en el dominio del gusto fue tal que sólo él podrá tomar como si nada aquella sopa de ajeno que, por equivocación, preparó el cocinero (BLAIN 1, 227). Habitado a mortificarse en cada comida y considerándose como un «mendigo al que se da de comer por limosna» no se siente llevado a quejarse de nada (R. 147). Cuando el hambre prolongada llama a sus puertas en más de una ocasión (BLAIN 2, 256), La Salle da pruebas de que cuanto escribió para los HH no se queda en meras fórmulas sin aplicación en su propia vida. Incluso aún cuando haya lo necesario habrá que hacer de modo que «al salir del comedor pueda uno estar dispuesto para los ejercicios del espíritu» (R. 182,9). Eso supone que no es imposición externa el hecho de limitarse, tanto en la calidad como en la cantidad de alimentos. Buena piedra de toque será en los viajes. Por eso dirá al H. Matías que no se trata de cambiar de comunidad en un momento en el que viajar sería excusa para dispensarse del ayuno (L. 44,5). Y, tanto la Regla como el Directorio explicitarán que, en los viajes, las comidas «serán frugales» (RC 24,4; RD 18,14).

3.3. La vista

El principal ayuno que La Salle espera de sus HH, ya desde el comienzo de la Cuaresma, es el «de los ojos» (MD 16,2). Hay el deber de estado según el cual la atención vigilante sobre sus alumnos les pide enterarse de todo lo que pasa en clase y durante los recreos. La Guía de las Escuelas pide al maestro que tenga «una vigilancia continua sobre los escolares» (CE 91). Pero si quiere llevar vida interior y no dejarse arrastrar por todo lo que

atrae su curiosidad a lo largo de la jornada, será preciso tomar los medios. Tal es el sentido de la mortificación de los ojos, como vemos en la carta escrita al H. Clemente (L. 9,4).

3.4. Los sentidos en general

La meditación diaria de la presencia de Dios dará, entre otros frutos, que el Espíritu venga a ser totalmente «dueño de sus sentidos» (EM 16). Esto pide que al mismo tiempo uno se haga también «dueño de sus sentidos» (MF 95,2) colaborando a la obra de Dios de comenzar ya aquí y llevar a cabo, en cuanto es posible, la «espiritualización» de nuestro cuerpo (MF 156,3).

Ahí encuentra sentido la minuciosidad de normas para educar el propio exterior. De este modo los maestros de La Salle se educan para ser educadores de cuantos aprenderán de ellos, no sólo sus lecciones de «Urbanidad cristiana», sino sobre todo sus ejemplos.⁹ Aunque la razón primera no será la edificación de los demás sino su propio provecho espiritual, como vemos en el caso de los novicios que no irán siempre a la parroquia de S. Lamberto, en Vaugirard, ni más tarde a la de S. Severo en Rouen (BLAIN 1, 350. 352).

Nuestro santo no es prolijo en comparaciones. Sí se servirá de una muy común cuando habla de mortificarse en la guarda del silencio. Dirá que «las comunicaciones de Dios son semejantes a un licor que se evapora y se pierde en la superfluidad de palabras» (R. 151,15).

El duro y largo invierno de 1683 movió a La Salle a dar a los HH un capote, por indicación del alcalde de Reims. Y en el de 1709 estableció la posibilidad de calentarse en torno al fuego (BLAIN 2, 57). Pero él acostumbra su organismo a reaccionar a las inclemencias de tiempo venciendo el frío, como en otras ocasiones lo hará con el calor, mientras el propio ministerio no se resienta por ello. Más bien es lo contrario, a pesar del clima adverso saldrá fuera de la comunidad para atender a quienes necesitan su presencia (BLAIN 2, 455). Igual cabe señalar con ocasión de sus dolencias de reuma y los remedios a los que ha de someterse, ya sea en París (BLAIN 1, 331), Grenoble (BLAIN 2, 102) o s. Yon (BLAIN 2, 170).

4. MORTIFICACIÓN INTERIOR: DEL ESPÍRITU

Asceta de Cristo en todo lo que sea vencer ese enemigo tradicionalmente denominado con el término ambivalente de «carne», La Salle lo será todavía más con respecto a los modos de mortificar el espíritu. Sea por los testimonios que tiene ante la vista, sea que él mismo ha sido testigo varias veces, Blain nos dice que el Fundador decía a menudo: «Prefiero una onza de mortificación del espíritu a una libra de penitencia exterior» (BLAIN 2, 464).

Veamos qué valores humano-evangélicos podía tener presentes en todo este trabajo interior llevado a cabo consigo mismo y en los demás.

4.1. Abrirse a otras luces más allá de las propias

Estar abierto a otros estilos de ver las cosas es un rasgo que caracteriza la sencillez en el modo de verse a sí mismo. La Salle se somete a la luz que le darán sus directores espirituales. Estos tendrán la última palabra en sus decisiones relativas a todo lo que le mortifica, sea su honor actual y futuro al dejar el canonicato, sea su seguridad humana al desprenderse de su patrimonio.

La única «luz que le va a conducir» es el espíritu de fe (MD 44,1). En el fondo será el Espíritu Santo bajo cuya conducta se ha propuesto vivir y tomar todas sus decisiones (MF 79,1). Esta luz superior es también la que él pedirá frecuentemente «para conocer y hacer conocer a sus directores» la moderación a la que deberá atenerse en sus actos mortificativos (R. 219,1).

4.2. Entrar en la sabiduría de Dios

Ya en la Regla de 1718 encontramos una insistencia repetida en el proceder del Hno para que éste haga ver en su conducta la «sabiduría que conviene a su profesión». Y que esta «sabiduría exterior sea signo de la interior» (RC 21, 1.5). Ello supone la ascesis en cada hábito que va adquiriendo, distinto de los que son propios del mundo. Para establecer esas Reglas, nos dicen los biógrafos, La Salle no quiere introducir nada por propia autoridad. Así deja que la inspiración de Dios

pase por cada uno de sus HH. Y eso, tanto cuando tratan de reglamentar la comunidad (BLAIN 2, 411), como cuando determinan los métodos a seguir respecto a la formación de los alumnos y a su seguimiento individual.¹⁰ Esta sabiduría de Dios, que busca en todo su proceder, no es otra sino la de crucificar en sí mismo al hombre viejo y «vivir ya como resucitado en Jesús» (MD 29,3). Amar la mortificación, no en sí misma, sino porque ella ayudará «a hacernos semejantes a El» (MF 176,3).

4.3. Cultivar una verdadera libertad

No es tanto el cumplimiento de la ley cuanto la llamada del Espíritu el que invita a renunciarse a sí mismo con vistas a una mayor disponibilidad a su Obra. Con el tiempo las prácticas esenciales serán codificadas, de modo personal en las «Reglas que me he impuesto», y de modo comunitario en las Reglas Comunes. Serán normas de conducta a las que se atienen, casi diríamos, con escrúpulo. Pero en todo momento son fruto de un impulso que nace en el fondo del propio ser en su dinámica de autotrascendimiento. En función de esa libertad limitarán las visitas, tanto activas como pasivas, en la frecuencia y en la duración de las mismas. La razón de ello será para cumplir mejor su misión, no distrayendo energías en varias direcciones. No recibirán visitas en clase sino de quienes vienen a ver a los pobres (RC 9,20). La Salle felicita a Drolin de tener tiempo para el descanso que necesita, pues ha reducido sus visitas (L. 18,12). El H. Director no se atará con visitas que le quiten tiempo de oración (FD 5). Otras dos medidas de liberación interior para La Salle serán la renuncia al permiso general que el H. Bartolomé quiere concederle (BLAIN 2, 152) y la aceptación de ser criticado.¹¹

4.4. Situarse en la paz auténtica

No hay paz más sólida que la que Cristo mismo nos trae. Nadie, ni nada podrá quitárnosla. Pero hay que empezar por establecerse en ella (MD 22,2). A ello ayudará el «preocuparse menos de saber lo que hay que hacer, que de realizar perfectamente lo que se sabe»,¹² de «abandonarse en las manos de Dios en una total indiferencia» frente a todo (BLAIN 1, 307), al mismo tiempo que

hace «callar todo razonamiento interior» (BLAIN 1, 213).

Establecido en esa paz no será posible mantenerse en ella sin tomar los medios. Uno de los principales consistirá en estar dispuesto a mortificarse y que otros le mortifiquen todos los días (MD 31,3; R- 165,16), sobre todo en las ocasiones de humillación (R. 102,15).

La Salle estará tan bien fundado en esta paz interior que no la perderá en momentos duros por los que ha de pasar: cuando es tratado injustamente de «mentiroso» (BLAIN 2, 168), al recibir «una bofetada» mientras estaba rezando el oficio divino en un jardín (BLAIN 2, 419), leyendo «cartas injuriosas» (BLAIN 2, 471); y se puede decir eso mismo todo a lo largo de su vida de madurez (BLAIN 2, 175).

4.5. Ser hombre de oración

La insistencia lasaliana sobre la vida de oración la hallamos en todos los textos principales escritos para los HH. Pero ésta deberá ir acompañada de mortificación para que tenga un mínimo de «eficacia» en la obra transformadora del Hno (MF 95,2) y no se reduzca a mera «ilusión» (MF 187,2). La lucha permanente contra la naturaleza caída facilitará ese trabajo de «afianzarnos en la piedad» (MF 95,2) y de «sostenernos» en ella (MF 160,2). De otro modo será imposible, dada la «evaporación del espíritu» (R. 161,15) y la falta de atención. Esa atención la ve relacionada con «la postura del cuerpo». De ellas dependerá muchas veces el que ese ejercicio de la oración resulte provechoso (R. 193,20).

5. ACTITUD

Más que los hechos escuetos en sí nos interesa ver la manera de reaccionar en esa nueva comunidad lasaliana, frente a todo lo que les mortifica. Lo veremos teniendo en cuenta las ocasiones que se presentan de mortificarse y los autores a los que se atribuye esa circunstancia mortificada va.

5.1. Respeto a las ocasiones

La ocasión es una gracia que se trata de apro-

vechar; una oportunidad de «sazonar todo lo que se hace por Dios» (MF 190,2). Para evitar llevarse a engaño será incluso preferible aprovechar «las ocasiones que se presenten», con preferencia a las que uno busca (L. 11,6). Hasta el simple hecho de llevar la sotana dará lugar a no pocas mortificaciones. Entre ellas, el autor de la «Memoria sobre el Hábito», señala la de «evitar toda ocasión de seguir la moda» y por tanto el afán más o menos confesado de agradar (MH 35). Estas ocasiones pueden entenderse ya sea en una dimensión en la que predomina la receptividad, ya de un modo más activo en la búsqueda expresa de las mismas. Los dos casos podrán estar seguidos de un gesto interior oblativo.

* *Receptivo-oblativa.* Aceptar crucificarse y ser crucificado de modo permanente y en lo concreto; no se puede pedir mayor realismo a la mortificación. Una vida llena de fatigas y contratiempos en la que La Salle muere cada día a sus propias comodidades en pro de la maduración del Cuerpo Místico, al menos en el campo del que él se siente más responsable. Carga con preocupaciones que para nada están en la dirección de la naturaleza caída. La deserción de un Hno, la muerte de otro, un viaje en malas condiciones... Todo entra en esta actitud receptivo-oblativa de lo que la Providencia permite a través de los acontecimientos.¹³ «No huir la mortificación» (EM 111), antes bien saber ofrecerla al Señor. Parfraseando la enseñanza de s. Pablo (Rm 12,1), La Salle invita al Hno a transformar su cuerpo en ofrenda permanente agradable a Dios (MD 62,2). Hasta llegar a no permitir ningún movimiento ni acción que no esté marcado por el impulso del Espíritu (MD 67,1).

* *De búsqueda.* Ya en Rué Neuve y Vaugirard, La Salle y los HH rivalizan en la búsqueda de ocasiones para mortificarse. Incluso más tarde encontramos eclesiásticos que quieren suavizar las costumbres de la joven comunidad.¹⁴ Notemos la progresión de tres textos en la espiritualidad lasaliana que prueban el realismo con el que los discípulos de La Salle se comprometen en este terreno: sensibilizarse en «amar» la mortificación que nos hace semejantes a JC (MF 176,3). «No pasar ningún día sin hacer algún acto» de mortificación (MF

160,2). Tener incluso previsto, en la medida que es posible, «en qué ocasiones» la pondrán en práctica; y esto no sólo en los exámenes de prevención, sino también en otros momentos del día (R. 171,11).

5.2. Respeto a los agentes

La iniciativa de una vida mortificada será tenida como procedente de Dios, de los hombres, o de sí mismo. Veamos la actitud tomada frente a cada uno de esos agentes.

* *Dios*. Dos son las actitudes principales respecto del Creador, en esta materia de mortificación. La primera reconocer que los sentidos, así como las capacidades del espíritu, son dones suyos. El mejor uso será orientarlos según la voluntad del que nos los ha dado (R. 90,20). Pero las cruces son también dones que hemos de «recibir con afecto y con respeto» como venidas de su mano (MF 121,3). En segundo lugar «no extrañarse si Dios nos envía a menudo ocasiones de sufrir» (MF 124,3). Al contrario, sentirse honrado por ello, pues es una prueba de su amor, como lo hizo con Jesús y los santos (MF 177,2).

* *El prójimo*. En la Meditación para sta. Mónica (MF 122,2), La Salle nos descubre la actitud que es preciso cultivar con respecto a quien espasa nosotros un motivo de mortificación. Comenzar por «armarse de paciencia» y luego «pedir mucho a Dios por él». Es lo que el mismo La Salle tuvo ocasión de hacer no sólo con su familia, sino también con los eclesiásticos, los miembros de su comunidad y con tantas personas que se interponen en su camino.

Tampoco quiere que quien se mortifica lo haga «por aparecer tal ante los demás» (Da 278). Hay quienes parecen, y tal vez se creen, mortificados cuando están a la vista de sus HH, pero sus sentidos no están mortificados sino sólo como dormidos por un tiempo, dadas las circunstancias en que se hallan comunitariamente (MD 76,1).

* *Consigno mismo*. El amor gratuito conlleva el olvidarse hasta de que uno vive mortificado. No compararse con otros, ni buscar una vida regalada, hace que parezca natural ese modo de vivir. Su

única preocupación es realizar la obra de Dios y dedicar a ella todas sus fuerzas. La mirada interior va más allá de sí mismo. El Hno vive alegre en la vida dura a la que se ha acostumbrado, sin que ello sea motivo de vanagloria personal. La gloria será más bien algo indirecto que recibirá por haber cumplido la misión encomendada por Dios mismo (MR 207. 208). Cuando el Hno se mortifique mirará de que sea tanto por virtud como «cuando deja de mortificarse» (R. 218,11). Lo cual indica que no es la mortificación en sí misma lo que busca, ni la vanidad de un sentimiento más o menos inflado de autocomplacencia espiritual.

6. POR QUÉ MORTIFICARSE

La Salle ve al hombre dividido en sí mismo, separado de sus semejantes, lejos de Dios. Ahí es donde busca una mortificación total para que triunfe la cruz de Jesús y rehaga al hombre caído en su equilibrio de resucitado a una vida nueva.

Otro principio motor es el amor a Cristo y a los demás. La manera como los biógrafos describen ese amor en concreto es algo que podrá quedar desfasada hoy y no dirá gran cosa a nuestra psicología técnica. Pero el amor inspirador de tales prácticas es lo que nos interesa hacer resaltar. Ese amor será capaz de inspirar al Hno otros gestos más conformes a la sensibilidad del siglo XX.

6.1. Canalizar las energías

Negativamente, el trabajo comienza por «mortificar las inclinaciones de la naturaleza corrompida» (MD 45,2). Es como no dejar que las aguas torrenciales campeen a sus anchas haciendo estragos. Luego habrá que poner orden en esas energías. Hay una jerarquía de valores que necesita ser respetada y no dejar que las cosas vayan a la deriva. «Es justo que el cuerpo esté sometido al espíritu; pero si se quiere obtenerlo hay que tomar los medios seguros; emplead el de la mortificación» (MF 179,2). Obtenido esto, seguirá la ascesis orientando las fuerzas intelectuales en una dirección que sea conforme al propio estado. «Vigilaos para no aplicar el espíritu a contentar la curiosidad..., ocupadlo sólo en cosas propias a vuestra profesión» (R. 162,22). De este modo la mortifica-

ción quiere poner todo el potencial físico, psicológico y espiritual al servicio de Dios en los hombres. Todos los resortes de que uno dispone serán así canalizados de modo positivo y consciente.

6.2. La propia realización

Siguiendo ese camino estrecho de la renuncia a tantas cosas, La Salle no tiene nada que añorar. Sus colegas de capítulo poseen estatuto asegurado y un futuro sonriente en dignidades. Sus hermanos menores están bien colocados.¹⁵ Es más feliz que ellos porque sus aspiraciones hallan total expansión en la entrega hecha a través de la escuela. Si acaso envidia a alguien es a quien vive más austeramente que él: a sor Luisa, a los cartujos... los cuales pueden dedicar más tiempo a la oración (BLAIN 2, 100-105).

De todos modos él se ha realizado transfigurando su cuerpo, en un afán por acoger más plenamente al Espíritu en su existencia. Las mismas austeridades han fortificado su salud que, según Blain, era delicada por naturaleza y educación en el seno de una familia acomodada (BLAIN 2, 177). Como él, sus discípulos podrán llegar a «vencer la repugnancia y dificultad que encuentran en la práctica de la virtud» (EM 111). Lo llevan a cabo a través del contacto diario con **Dios** en la meditación de las máximas del Evangelio. De este modo los planes de la Providencia sobre ellos, junto con sus propios deseos de no vivir en balde, serán una realidad palpable.¹⁶

6.3. Dar su vida en lo concreto

La Salle no renuncia a vivir. Conoce el 5º mandamiento y sabe que es deber suyo conservar la vida. Le pertenece a él tanto como a aquellos que le han sido confiados. Su existencia mortificada no busca la propia aniquilación; no sería cristiano. Pero sabe que sí es conforme al Evangelio eí darla voluntariamente. No por el gusto de darla sin más. Sí para que otros tengan vida. Sean los HH, sean los hijos de los artesanos y de los pobres. Será el mejor modo de no perderla. Así reconocen al dador permanente que es el Padre, practican la mejor caridad haciendo que otros vivan, e imitan a Cristo en su misterio pascual.

Es un auténtico vivir, sólo comprensible a

quien la fe le hace ver todo con módulos basados en las bienaventuranzas. Para la fiesta de los Inocentes dice a los HH: «Muriendo todos los días por una mortificación continua daréis vuestra vida» para que Cristo pueda seguir viviendo en vosotros (MF 89,3). Y un poco antes había escrito: «No teniendo la suerte, ni la ocasión de sufrir el martirio por la fe, haceos mártires por amor a Dios a través del ejercicio de la mortificación» (MF 89,2). Sabemos que a los primeros compañeros del Fundador no les faltaban ocasiones para este morir diario. Se trataba simplemente de aceptarlo y hasta de adelantarse dando el sí generoso en cada momento. Era ser consecuente con las gracias recibidas, cuyo precio debe pagarse si no se quiere que permanezcan estériles.¹⁷

6.4. Servir, cumpliendo una misión

En conformidad con su ministerio apostólico, la mortificación del Hno tendrá un cariz muy distinto de la de otros religiosos. Son las formas y circunstancias lo que cambiará. A diferencia de un dominico y, sobre todo, de un cartujo, el Hno vive prácticamente en la compañía permanente de sus HH. Y pasa la mayor parte de su tiempo en contacto con sus alumnos. La vida de comunidad y la vida escolar serán el campo de servicio a los demás en todo lo que hace o deja de hacer.

La Salle y sus discípulos no están ahí para buscar una vida regalada. En la comunidad, Juan Bta. seguirá aceptando ser superior en 3694 como un servicio a la misma. Y cuando será reemplazado en 1717, continuará en plan de servidor de la comunidad escogiendo para sí «los oficios más mortificantes» a fin de evitar a sus HH el tener que hacerlos (BLAIN 2, 412). Ciertamente Blain y los otros biógrafos ven más la realidad comunitaria que la escolar. Pero es esta segunda la que determina la gran mayoría de sus opciones. Bástenos recordar el motivo final por el que los asociados del 21 de noviembre de 1691 estarán dispuestos a continuar la obra aunque «se vean obligados a pedir limosna y vivir de pan solamente» (BLAIN 1, 313). No es la pobreza y vida dura lo que buscan sin más. Es un servicio educacional a esos hijos de Dios para el que se sienten llamados y al que quieren responder a pesar de las dificultades que se presenten.

¹ Cf. las notas manuscritas del H. Exupérien conservadas en los ACG, Sous-série BO 752-1 (17-18).

² La Salle los empleó, Blain nos habla de ellos, y en la Casa Generalicia se conservan varios ejemplares (Bl. I, 228; II, 445; CL 40. I, 255-258).

³ Es el capítulo entero sobre la Modestia (RC 21; CL 16, 41-50). Maurice-Auguste, *Pour une meilleure lecture des Regles Communes*, separata de los artículos publicados en los números 36 a 44 de la Revista «Entre Nous», ver sobre todo pp. 65-79.

⁴ H. Newman, *Saint d'autrefois*, Bloud, Paris, 1908, 113: Cualquiera que sea la motivación que el biógrafo pone en boca de un santo, dos tercios de las veces el biógrafo expresa la suya más que la del biografiado.

⁵ G. Rigault, *Histoire Générale de l'Institut des FEC*, Pión, Paris, 1937, T. I, 120.

⁶ Recordemos sus noches en S. Remigio (Bl. I, 230), cuando los HH han decidido despedir al H. Bartolomé (Bl. II, 282), al enterarse de que un Hno se halla tentado de abandonar la vocación (Bl. II, 369).

⁷ La Salle educa al Hno en sus frecuentes exámenes preguntándole si todavía «se siente llevado a dormir» (R. 91,20; 182,1) y le presenta varios ejemplos de santos que tomaban sus precauciones para vencerse en el sueño (MF 179,2; 79,1).

⁸ Al mismo La Salle le vemos viajar de noche para acudir en ayuda de un Hno al que no le bastaba una carta sino que su presencia era necesaria urgentemente (Bl. II, 372).

⁹ Cf. RC 7, 15; CE 81, sobre el modo de mantenerse frente a los alumnos durante las oraciones de cíase.

¹⁰ Ver p.e. sobre los «oficios» en la escuela y los «catálogos» relativos a las cualidades y defectos de cada uno (CL 24, 204. 236).

¹¹ Cuando trataba de abandonar su canonicía (Bl. I, 197), cuando Compagnon habla contra él (Bl. II, 267), al final de su vida en S. Yon (Bl. II, 417). No se contentará con no estable-

cerse en juez de los otros sino que los disculpará en cuanto es posible. Y pedirá a sus HH que hablen bien de los demás en vez de criticarlos (Bí. II, 417; RC 13, 5).

¹² Cf. Bl. II, 319,14; R. 190,4. Según el estudio realizado por G. Beudet, esta regla 14 que La Salle se ha impuesto y luego propone en la Colección, responde casi textualmente a la Consideración 18 de Hayneufve, cf. Lasalliana 20-4-A-79.

¹³ «Il y a un héroïsme chrétien, mais sa source est théologique. Ce qui l'anime ce n'est pas le souci de l'excellence personnelle, mais le sentiment de la majesté de Dieu. L'héroïsme du saint consiste non pas à se tenir fortement en mains, mais à s'abandonner entre les mains de Dieu». (R. Bruckberger, *La valeur humaine du saint*, Braconnière, Neuchâtel, 1943, 27).

¹⁴ Hay quienes, sin ser de la comunidad, quieren llevar una vida mortificada a ejemplo de La Salle (Bd 62), otros, como Baiÿn, están admirados de esa vida (Bl. I, 330), pero no faltan quienes le atacan y desean suavizar su generosidad: así en París con Baudrand (Bl. I, 299), en Chartres con Godet des Marais (Bl. I, 373), en Marsella con los jansenistas y en Rouen con d'Aubigné (Bl. II, 167).

¹⁵ Pedro será el abogado que Luis de La Salle, su padre, hubiera deseado para Juan Bta, el primogénito. Juan Luís ocupa un puesto honroso en el cabildo de más tradición en el reino galo: cf. CL 26, 260; 27, 133).

¹⁶ J. Rousseau-Dujardin, *Du holde kunst, ich danke dich*, en *La Vie Spirituelle* 693 (1991) 35: «Tout plaisir est payé par une peine et certains plaisirs ne s'obtiennent pas sans peine».

Aquí placer parece entenderse como gozo, saboreo de experiencias profundas. Aceptar la privación de ciertas experiencias puede favorecer el saborear otras cuya plenitud supera en gozo a las que se ha renunciado.

¹⁷ D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*. Sigúeme, Salamanca, 1968, 7-17: «La gracia barata es aquella que no va acompañada del seguimiento de Cristo, la gracia sin Cruz, la gracia sin JC vivo y encarnado».

Ternas complementarios:

Artesanos; Asociación; Atención; Escuela; Evangelio; Fe; Obra de Dios; Oración; Paz; Penitente; Renuncia; Vigilancia.

BIBLIOGRAFÍA

1. CL. 8, 451-459; 9, 186-188; 10, 43-45 y 194-195.
2. *Spiritualité Lasallienne*, Ligeí, París, 1952.
3. G. RIGAULT, *Le Frère Exupérien*, Ligel, Paris 1953.
4. S. GALLEGRO, *La Teología de la Educación en SJBS*, I.S.P.X, Madrid, 1958.
5. M. SAUVAGE, *Catequesis y Meado*, SINITE 7, 433-440.
6. M. SAUVAGE y M. CAMPOS, *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima, 1980, 120-195.
7. *Vocabulaire Lasaliën*, multicopiado por la Región de Francia, París, 1984, T. IV, mortification, mortifier, se mortifier, être mortifié.

H. Antonio TEMPRADO ORDIAZ

45. MUNDO Y RELACIÓN CON EL MUNDO

Sumario:

1. Lexicografía y semántica. - 2. El mundo, resultado de la obra creadora y redentora de Dios. - 3. «Que en nada pacte con el mundo». 3.1. ¿Qué es el «mundo»? 3.2. «¿Quién como Dios?» (Absolutes o centralidad de Dios). 3.3. «Los que viven según el espíritu del siglo». 3.4. El Hermano y el mundo. 3.4.1. Llamada, opción y situación de abandono del mundo. Sentido, motivos, ventajas. 3.4.2. Sentido ministerial y mundo. 3.4.3. Para ser dignos ministros del evangelio, no ser del mundo. 3.5. El alumno de la escuela cristiana y el mundo. 3.5.1. Perspectiva de positividad. 3.5.2. Vivir en el mundo sin ser del mundo. 3.5.3. Ciudadano del mundo, en perspectiva cristiana. - 4. La praxis de las primeras comunidades de Hermanos respecto del mundo. 4.1. A la vez, inmerso y alejado. 4.2. Objeto de persecución por parte de los mundanos. 4.3. El atractivo del espíritu del mundo. - 5. El menosprecio del mundo en la época de La Salle. 5.1. Una constante. 5.2. ¿Preocupación y perspectiva diversa?

1. LEXICOGRAFÍA Y SEMÁNTICA

1.1. «Mundo» (cf. VL, «monde») es un vocablo que LS (La Salle) utiliza con abundancia (782 veces, sin contar otros usos cercanos: «Mondain», 26 empleos; «mondanité», 1; «siécle», 97). La frecuencia de su uso le hace ocupar el 34º lugar en la lista de vocablos más usados por LS, y el 22º si sólo se tienen en cuenta los sustantivos y adjetivos. El vocablo «mundo» se encuentra en la casi totalidad de las obras debidas a la pluma de LS: Da 84 veces; Db, 60; De, 64; E, 5; EM, 38; GA, 39; I, 37; L, 18; MD, 109; MF, 200; MH, 4; MR, 16; PA, 36; R, 33; RB, 32; RC, 6; y RD, 1.

1.2. El vocablo «mundo» no es utilizado por LS de forma unívoca. Se advierten diversos empleos y significados:

* Como simple *elemento de una expresión lingüística*. Así, por ejemplo: «La fuerza y la virtud del mérito... de Jesucristo está muy lejos de que dar oscurecida, y en absoluto («ou le moins du monde») disminuida por nuestras satisfacciones» (Da 326).

* Significado de «*totalidad*» (= todos, toda la gente, todos los habitantes de la tierra), en la expresión «tout le monde»: «Los fariseos seducían a todos» («tout le monde») (Da 40); «invita a todos a que le ofrezcan el sacrificio de la santa Misa» («il invite tout le monde...») (De 63); «procederé de manera que todo acabe bien y todos ("tout le monde") quede contento» (L 40,4); «todos ("tout le monde") tienen sus defectos, que los acompañan por doquier» (MD 74,2); «Jesús se reservaba el ofrecerse exteriormente y a vista de todos ("a la

vue de tout le monde"), en el árbol de la cruz» (MF 104,2). Así, unas 75 veces.

* «Mundo» equivale también, en lenguaje lasaliano, a *todo lo que Dios ha creado*. Hay pasajes en los que «mundo» parece tener una referencia al cosmos (LS no utiliza nunca este término), a la total amplitud espacial de la obra creadora de Dios. Otras veces se refiere sólo a la «tierra», al «espacio geográfico» próximo donde se localizan los humanos y desarrollan su multiforme actividad.

En su acepción de cosmos aparece sobre todo en las obras catequéticas de LS, tales como «Deberes de un cristiano» (Da, Db, De) y en sus correspondientes resúmenes (GA y PA), en contextos de creación, Iglesia, Providencia de Dios, fin del mundo, juicio... En otras obras de LS aparecen contadas alusiones al mundo en cuanto cosmos (cf. MD 46,1: Sma. Trinidad; MF 175,1: S. Dionisio, atraído por la predicación paulina sobre Dios; alguna más en contexto de creación, fin del mundo: MF 178,3; R 216,18; RB 131).

* A veces, LS utiliza el término «mundo» para designar el *tiempo de la existencia en el acá*. Es el espacio existencial, el arco de la vida del hombre o de los humanos. En no pocos pasajes aparece expresa, además, la contraposición «más acá»-«más allá», «esta vida»-«la otra vida», o similares. Pero, muchos de estos pasajes podrían entenderse tanto como una alusión «espacial» (mundo = tierra) como también en sentido «temporal» (mundo — tiempo de la vida humana).

* «Mundo» significa también el conjunto de la vida de quienes *no están consagrados a Dios en la vida religiosa o en el estado sacerdotal*. Son los que «viven en el mundo», o «en el siglo». Por el contrario, el Hermano —entre otros— «ha abandonado el mundo», «se ha retirado» o «alejado» de él para consagrarse enteramente a Dios, y para secundar el designio salvador de Dios en el ministerio de la escuela formando comunidad con otros Hermanos. Pero la generalidad de los hombres viven su vida «en el mundo». Ahí deben «conocer, amar y servir a Dios», viviendo las «máximas del Evangelio» y el «espíritu del cristianismo». Si el Hermano se retira del mundo y forma una comu-

nidad es, precisamente, para volver a ese mundo, el mundo de sus alumnos, especialmente de los más pobres, de los más alejados de la salvación, lleno de Dios, de fe y de celo, y hacer así presente en él la salvación de Dios.

* Finalmente, «mundo» significa en LS *un conjunto de actitudes, de mentalidad y de comportamientos que están en oposición con las actitudes, la mentalidad y los comportamientos del Evangelio*. Para LS esas actitudes, mentalidad y comportamientos no son nada abstracto. Están encerrados y operantes en las «personas del mundo» o «del siglo», obcecadas y ciegas para Dios, ocupadas en las vanidades y superfluidades del mundo. Son personas que «viven según el espíritu del mundo». Hay que hacer notar que para LS, lo más preocupante del tema es que ese espíritu entraña algo dinámico, operante y combativo. Opera primeramente en la persona que está dominada por esa mentalidad, en forma de actitudes y de comportamientos contrapuestos a los del Evangelio y al seguimiento de Jesucristo. Pero, a su vez, opera como principio del mal respecto de otros. Es un principio operacional presente y actuante: es un ambiente hecho de pecados, de criterios, de valores, de juicios de valor que van inficionando de espíritu y de máximas mundanas. LS alude a ello cuando se refiere a las concupiscencias (mundo, demonio, carne), e invita enérgicamente a apartarse del contacto, del trato y de la asiduidad con las personas que viven estos valores, para precaverse de su influjo. No es suficiente precaverse de ese influjo; hay que adoptar una actitud antagónica operativa: viviendo los valores del Evangelio, de acuerdo a sus máximas y con un comportamiento coherente con él; y teniendo horror y menosprecio del mundo. Y ello, a pesar de la oposición y de los combates que indefectiblemente procurarán las gentes del mundo a quien pretenda substraerse a su forma mundana de entender la vida. El aprendizaje del modo de vivir «según el hombre nuevo» en Cristo es un quehacer fundamental de la escuela cristiana. El Hermano lo realizará por medio de enseñanzas apropiadas; pero, se precisa, además, que él mismo viva y testimonie de manera ejemplar que es «discípulo de Jesús» y que, lleno de celo, ejercite las funciones de su ministerio, ganando para ello el corazón de sus alumnos.

2. EL MUNDO, RESULTADO DE LA OBRA CREADORA Y REDENTORA DE DIOS

2.1. El mundo es ante todo creación de Dios.

Obra de su omnipotencia. Lo ha creado de la nada el Padre, por su Hijo y por el Espíritu Santo (Db 25). Aunque pudo crearlo en el momento, Dios quiso tomarse tiempo, 6 días, para crear las criaturas con orden y con sabiduría (Da 19; Db 26; GA 320). «¿Cómo se llama ordinariamente todo lo que Dios ha creado? Se llama el mundo» (Db 25; GA 320). La creación del mundo señala el *inicio del tiempo* (Db 25 s).

En esta obra creadora de Dios emergen *los ángeles y el hombre* como criaturas más excelentes y dignas de consideración (Da 19). El hombre es un ser racional, compuesto de cuerpo y alma. Es imagen de Dios, y a imagen de Dios, su primera y principal ocupación estriba en conocer y amar a Dios (Da 19). Dios ha creado el mundo *para dar a conocer su omnipotencia y para su propia gloria*. Esto, que parece retratar a un Dios autónomo, lejano y totalmente otro, está balanceado en el pensamiento de LS con este otro motivo: Dios ha creado el mundo también impulsado *por su bondad hacia todas las criaturas* (Db 26).

2.2. Múltiples alusiones nos permiten captar el horizonte de esperanza con que LS contempla el cosmos y el mundo de los humanos:

2.2.1. Aunque nuestros ojos sean aptos para captar tan sólo lo sensible, y por ello mismo no lo vean, Dios está presente a todo, está en todas las cosas por su propia naturaleza, dándoles el ser y la subsistencia (Da 16; Db 26). Dios lo ve todo, conoce clara y distintamente cuanto sucede en el mundo (Da 16), nada escapa a su mirada ni a su solicitud amorosa (cf. EM 6ss; 12 ss; CAMPOS, M. - SAUVAGE, M., CL 50, pp. 199ss; 224ss). Sobre todos los hombres planea la protección de Dios: cada uno de los hombres, desde el comienzo hasta el fin del mundo, tiene encomendado su ángel, para que lo proteja (Da 21). Todas las criaturas están conducidas y gobernadas sabiamente por Dios infinitamente sabio. Y Dios infinitamente bueno quiere que todos sean salvos y conozcan la verdad (GA 316).

2.2.2. El *pecado* hizo al hombre desgraciado; lo situó lejos de la gracia y del amor de Dios, que constituía su verdadera felicidad. Y dejó en él y en la totalidad de los hombres de todos los tiempos las secuelas, penas y miserias del pecado (Da 19.23.163). Consecuencia del pecado eran la corrupción de la naturaleza y la inclinación al pecado, que había borrado casi todos los rasgos de la vida según los mandamientos en el corazón del hombre (Da 104).

2.2.3. El centro y *Infelicidad del hombre* están en su orientación hacia Dios (Da 19). En eso consiste su descanso (S. Agustín, Confesiones 1.1.1: ME 125,3). Esa orientación fundamental la había impreso Dios en el corazón del hombre desde el comienzo del mundo (Da 104).

2.2.4. El envío de *Jesucristo* ha supuesto para el mundo *reencontrar el camino de su salvación, la reordenación del plan salvador y redentor de Dios* (Da 25). LS, partiendo del evangelio de Juan, hace en sus escritos múltiples alusiones a Jesucristo, constituido «luz del mundo» (cf. Jn 1; 3,19; 8,12; 9,5; 12,4.6...). En sus obras catequísticas, LS no desaprovecha ocasión para que el pequeño cristiano en ciernes de su escuela capte el rico simbolismo del cirio triangular (De 61), del cirio pascual que se enciende el sábado santo (De 62), o durante el canto del Benedictus, el Magnificat o el Nunc dimittis (Dc 63 s), de las candelas encendidas que se pasean procesionalmente en la fiesta de la Presentación (Dc 152): son símbolos de Jesucristo, «luz del mundo».

«- ¿Por qué se hace fuego nuevo, y luz completamente nueva en la Iglesia el Sábado Santo?

- Para indicarnos que Jesucristo, Luz de la Iglesia, se ha apagado a nuestros ojos, al morir el Viernes Santo, y que esta Luz se ha encendido nuevamente, y ha comenzado a brillar, una vez resucitado.

- ¿Por qué se encienden las lámparas y los cirios de la Iglesia, con la vela en forma de triángulo, que representa la luz de Jesucristo?

- Es para representarnos: 1. Que Jesucristo es la única fuente de toda luz, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. 2. Que no debemos recurrir a ninguna otra luz más que a la de Jesucristo, que nos debe servir de guía en el camino del cielo.

- ¿Por qué este cirio está en forma de triángulo, y qué significan sus tres brazos?

- Este cirio con sus tres brazos representa a Dios en tres personas, del que Jesucristo saca su luz, y la comunica a todos los hombres que vienen a este mundo.

- ¿Qué deben hacer los fieles que asisten al oficio del Sábado Santo, mientras se enciende el cirio en forma de triángulo, y mientras se bendice el cirio pascual?

- Deben hacer tres cosas: 1. Reconocer que Jesucristo es su verdadera luz. 2. Adorarlo como tal. 3. Disponerse a recibirle, y a seguirle en todas sus acciones» (De 61 s; cf. también I 95.266).

El mismo punto de partida, es decir la imagen joánica de Cristo-Luz del mundo, es utilizado por LS en algunas de sus meditaciones (MD 44,1; MF 164,1; 192,2). Y todo esto no queda en LS en el marco de una redención o salvación personal, en la sola persona del Hermano. No es una doctrina abstracta, sino que se ha hecho experiencia gozosa, tanto en él mismo, como en sus discípulos (cf. AEP, 61-63):

«Dios, que difunde la fragancia de su doctrina en todo el mundo por el ministerio de los hombres, y que ordenó: Brote la luz (del seno) de las tinieblas; es el que, por si ha iluminado los corazones (2 Cor 4,6) de quienes El eligió para anunciar su palabra a los niños, con el fin de que puedan ilustrarlos descubriéndoles la gloria de Dios» (MR 193,1).

«Debéis pedirle (a Jesucristo) instantemente que todas las instrucciones que les dirijáis vayan animadas por su Espíritu, y de El reciban toda su eficacia; de modo que, así como es El quien ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), sea El también quien esclarezca el espíritu de vuestros discípulos, y los determine a amar y poner en práctica cuanto les enseñéis» (MR 195,3).

Hemos preferido la imagen simbólica de la luz del mundo a otras alusiones a Jesucristo como mediador entre Dios y los hombres, o como Redentor y Salvador del mundo. De todas formas, pueden verse en Da 46.62; De 188s; 195; EM 75.92; I 48.66. 267. 268.

2.2.5. En la enseñanza lasaliana tienen *especial resonancia* varias expresiones que LS emplea cuando se refiere al mundo como creación y redención. Expresiones que reclusas en ese contexto pudieran parecer más doctrinales y lejanas

a la experiencia, o que reflejan procederes de Dios retrato de su propia esencia divina, vuelven a aparecer en otros contextos lasalianos cargados de viveza experiencial. Se siente en ellos al Dios de la Economía, presente y activo en la historia. Así,

1) «*Dios que crea las criaturas con orden y sabiduría*»... y con tiempo (Da 19; Db 26; GA 320). Dios que conduce y gobierna sabiamente las criaturas (GA 316). Expresiones muy similares utiliza LS cuando en la «Memoria de los comienzos» se refiere a los comportamientos de Dios en su propia historia fundante:

«Dios, que guía todas las cosas sabia y suavemente y que no acostumbra a forzar la inclinación de los hombres, queriendo que me hiciera enteramente cargo de las escuelas, lo hizo de manera muy imperceptible y en poco tiempo, de tal modo que un compromiso me llevaba a otro, sin haberlo imaginado yo al principio» (BER 33; MAC 10; MAR 14; cf. AEP 19-20; CAMPOS M. Itinerario evangélico... 1, 96-108).

2) «*Dios infinitamente bueno quiere que todos sean salvos y conozcan la verdad*» (GA 316). En el contexto de la obra creadora de Dios, esta afirmación quedaba como sin verificación. MR 193,1 se encarga de dar encarnadura histórica y ponderativa a ese texto prácticamente idéntico, recogido en parte de 1 Tm 2,4: «Es Dios tan bueno que, una vez creados por El los hombres, desea que todos lleguen al conocimiento de la verdad» (MR 193,1).

«No sólo quiere Dios que todos lleguen al conocimiento de la verdad; quiere también que todos se salven» (MR 193,3). LS hace ver cómo la bondad de Dios se ha hecho providencia concreta, esta bleciendo las escuelas cristianas como remedio al desamparo de muchos niños (MR 193,2; 194,1; RC 1,4-6).

3) «... *tendrán un ángel para protegerlos*» (Da 21). LS transfiere la simbología angélica al educador de la juventud y le aplica una funcionalidad ministerial: «Que los elegidos por la Providencia para educar a los niños deben ejercer con éstos las funciones de Angeles Custodios en su empleo» (MR 197). «Cómo ejerce la función de Ángel Custodio el educador de la juventud» (MR 198).

3. «QUE EN NADA PACTE CON EL MUNDO» (I 82)

3.1. ¿Qué es el «mundo»? LS define lo que entiende por mundo en «Deberes de un cristiano hacia Dios» (CL 20), obra destinada más a catequistas y otros adultos (CL 20, p. ITI, n. 1) y que tenía su paralelo en otros dos epitomes redactados en forma de preguntas y respuestas, más propio de los alumnos (GA, PA: CL 23).

La definición del «mundo» aparece en el contexto del sacramento de la Confirmación: la Confirmación «da la plenitud del Espíritu Santo» (Da 231), «nos da fuerza suficiente como para vencer cuanto se opone a nuestra salvación» (Da 233); ocurre que, aun viviendo en país fiel, «los malos cristianos que existen entre nosotros» nos hacen «renunciar a Jesucristo en todo tiempo y por toda clase de medios», cosa que no hacían los tiranos perseguidores de los cristianos (Da 233). «Tres enemigos se oponen a nuestra salvación: el diablo, el mundo y la carne» (Da 233).

«Por mundo se entienden aquellos de entre los hombres que viven según el espíritu del siglo, y todo lo que hay en las criaturas que puede llevarnos al pecado, y la pasión que tenemos de aparecer en el mundo, y de vivir en el brillo y en la vanidad» (Da 234). Se advierte con evidencia que LS no está haciendo filosofía sobre el cosmos, ni contempla las realidades de este mundo en cuanto tales. Su preocupación es la salvación y la adhesión a Jesucristo. «Mundo», pues, en este contexto, significa cuanto se opone a nuestra salvación. Se advierte, también, que el «mundo» no es un ente abstracto. Se trata de algo muy concreto, tangible y experimentable: son hombres de carne y hueso que viven de una determinada manera, es aquello que puede llevarnos al pecado, es la pasión existente en nosotros y que nos lleva en el sentido del aparecer, del brillo y de la vanidad.

3.2. «¿Quién como Dios?»

(Absoltez o centralidad de Dios)

3.2.1. LS indica que el hombre «no está en este mundo sino para amar a Dios» (Da 96), que «la salvación es el asunto más importante que tenemos en este mundo» (Da 284), que «Dios no nos ha puesto en este mundo sino para salvarnos» (Da

431; EM 112s)...

La «primera y principal ocupación debe ser conocer y amar a Dios, puesto que no está en este mundo sino para eso» (Da 21); «a la caridad se reduce todo lo que los cristianos deben hacer en este mundo para procurar su salvación» (Da 90).

Es preciso «amar a Dios con todo el corazón... sin dar lugar a ninguna otra cosa» (Da 94). «No hay que repartir el corazón entre Dios y el mundo, entre Dios y las criaturas... No puede tolerar esta mezcla. Claro que nos es permitido amar a las criaturas y alguna cosa en el mundo, pero debemos amarlas sólo por relación a Dios» (Da 94).

3.2.2. Este esquema de pensamiento va a tonalizar de manera insistente la enseñanza de LS. Lo va a hacer con la misma energía, ya se trate del alumno de su escuela, al que quiere orientar correctamente en la vida, ya se trate del Hermano que vive en comunidad consagrado a Dios, al Dios de la Economía y del designio de salvación y de quien ha recibido la encomienda de hacer vivir el espíritu del cristianismo. LS va a utilizar el lenguaje de la oposición y del afrontamiento para dejar más claro su pensamiento. Así, aparecerán mucho en sus escritos las contraposiciones *interior* / *exterior*, *cielo* / *tierra*, *mundo/Dios*, *espiritual/humano*, *tierra-terreno-criaturas-cosas del mundo/Dios*. Hasta tal punto que da la impresión de que domina en LS un dualismo básico con respecto a la realidad misma y un pesimismo brutal respecto del mundo y del hombre. Muy posiblemente, no es lo que LS nos quiere transmitir, aunque nuestra sensibilidad cultural de hoy así lo perciba.

«Debemos amar a Dios, dice Nuestro Señor, con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas. Amar a Dios con todo el corazón es amarle con todo nuestro afecto, sin reserva alguna, y sin dar lugar en nuestro corazón a otra cosa que a Dios, que debe poseerlo por entero (...). No podemos, pues, pretender compartir nuestro corazón entre Dios y el mundo, y entregar nuestro corazón a Dios y a las criaturas; esta división haría injuria a Dios, que no puede tolerar esta mezcla. Por supuesto que nos está permitido amar a las criaturas y alguna cosa del mundo, pero no debemos amarlas sino por relación a Dios; no se trata entonces de amar a la criatura, sino de amar a Dios en la criatura» (Da 94; cf. también Da 74, 95s).

3.2.3. *Este lenguaje de irreconciliabilidad es frecuente en LS.*

«Dios y el mundo, el espíritu de Dios y el espíritu del mundo no se avienen, dice Jesucristo en el Evangelio (Mt 6,24); por eso añade que si se posee uno no puede tenerse el otro» (MF 174,3). «Comunicando con el mundo, se acaba admitiendo su espíritu y, como éste es opuesto al de Jesucristo, y ambos no pueden subsistir a un tiempo en la misma alma, se pierde a la fuerza el espíritu de Jesucristo al llenarse del espíritu mundano» (MF 182,1). «Pidamos asimismo a este Santo (el arcángel san Miguel) que nos inspire horror al mundo —el cual desearía suplantar a Dios en nuestro corazón— y que aparte de nuestra mente todas las ideas mundanas, utilizando aquellas palabras fulminantes que él pronunció en el combate sostenido contra Lucifer: '¿Quién como Dios?'» (MF 125,2). «Si verdaderamente sois de Dios, seréis enemigos del mundo, y el mundo lo será vuestro, por serlo de Dios» (MD 41,2).

Los textos podrían multiplicarse.

3.2.4. A partir de este núcleo central, LS establece no pocas *derivaciones de orden práctico*: «bajo sentimiento de las cosas de este mundo según lo que son exteriormente», «estimarlas por lo que son en Dios» (EM 13), «despreocuparse de agradar a los mundanos, no obrar ni omitir nada por complacerlos» (MD 75,2); «sobreponerse a lo criado para vivir asidos a solo Dios», «desasimiento total de las cosas terrenas (...) ya que ellas no son nada y Dios lo es todo» (MF 125,2.3); «vaciar el corazón de lo terreno» (MF 171,1); «muy lejos de lamentarlo (la persecución por parte de los demonios y del mundo), alegraos de estar en guerra con ellos» (MF 182,2); «consideraos incluso como muertos para el mundo», «estad decididos a no entablar comunicación alguna con él»; «tratadlo, pues, como a tal (como enemigo); aborreced su frecuentación y no le permitáis el menor acceso a vosotros» (MD 41,2); «amar la pobreza y vivir desasidos de todo» (MF 173,2); «debéis teneros ciertamente por felices de haber salido del mundo», «no volváis a aficionaros a lo que una vez dejasteis» (MF 174, 2.3)...

En más de un momento, se advierte la tendencia lasaliana a adoptar literamente lo que él denomina las «máximas evangélicas». Así, «nadie puede servir a dos señores» (Mt 6,24), «el mundo os

odiará, alegraos entonces» (Mt 5,15), «si quieres ser perfecto, deja cuanto tienes» (Mt 19,21)...

3.3. «Los que viven según el espíritu del siglo»

3.3.1. Uno de los elementos de la definición del mundo, según LS, es «aquellos de entre los hombres que viven según el espíritu del siglo» (Da 234).

«Les gens du monde», «les gens du siècle» son expresiones muy utilizadas por LS, a veces en su literatura catequética y pedagógica, mucho más en su literatura espiritual-ministerial. A veces utiliza expresiones tales como «los malos cristianos», «los mundanos», «los libertinos». Sin entrar en matices —que un estudio más pormenorizado de los contextos en que aparecen, pondría en relieve—, esas expresiones aluden a personas; son hombres y mujeres que forman parte de la sociedad. Piensan, deciden, actúan en la vida que les toca vivir «según el espíritu del siglo» o «del mundo».

De forma esquemática, los vocablos «espíritu» o «máximas» se aproximan a lo que hoy denominamos «criterios», «valores», «juicios de valor», «jerarquía de valores». Todo ello constituiría las «actitudes» o la «mentalidad» en base a la cual una persona piensa y juzga, jerarquiza y organiza la vida. Los criterios se exteriorizan en comportamientos (LS alude a «prácticas» o «conductas»).

Para LS, el mundo se divide en quienes alinean su vida según el espíritu del evangelio, del cristianismo, o, por el contrario, según el espíritu del mundo.

3.3.2. *Qué es lo que caracteriza al mundo y a los que viven según el espíritu del mundo.*

- El desconocimiento de Jesucristo, misterio de salvación (MF 165,1; MR 194,2); falta de luz y de capacidad para lo que se refiere a Dios y a su servicio (MD 32,1); conocimiento muy imperfecto de Dios, lo que conlleva no pensar en Dios, no hablar ni oír con gusto hablar de El, orar muy esporádicamente (MD 41,3); imposibilidad de recibir el Espíritu de Dios, por estar aficionados a las concupiscencias (MD 42,1; 44,3).

- El culto a lo externo, a lo aparente, a lo superficial (EM 105; MD 34,1-3; 75,2; MF 85,1).

- El amor a las riquezas (MF 143,2).

- Vida de complacencia con lo que halaga los sentidos (MD 41,3).

- El mundo de pecado, encubierto a veces con capa de sabiduría, pero cegado a los criterios de Dios y que profesa y vive máximas del todo opuestas a las que el Espíritu de Dios enseña a las almas santas (MR 194,2; Da 168,16; MD 44,3; Db 164,16).

- Estrecha asociación al demonio (MD 41,1; Dc 75,83).

- Amor a los que aman el mundo y tienen sus mismas costumbres (MD 41,3; MF 182,2).

- Enemistad declarada hacia Jesucristo (MF 182,3); odio hacia los siervos de Dios; desprecio, vejaciones, injurias, maledicencias respecto de ellos (MD 75,2; 41,1. 2. 3.).

- Puede calificársele como «mundo corrompido» (MF 182,1).

Nada extraño que LS diga que «los proceder e intenciones de la gente del mundo son diametralmente opuestos a los que vosotros (los Hermanos) debéis adoptar» (MD 75,2), y que ante una lectura del mundo en estas claves, lo describa de un trazo como «mar borrascoso» (MF 164,1) y que reitere invitaciones a apartarse de él y de su maldad, por miedo a inficionarse del espíritu mundano.

3.3.3. Pero, *¿es así toda la sociedad?* LS no matiza excesivamente sus afirmaciones que, por lo mismo, suenan a demasiado generalizadoras. Le interesa describir la tipología contra la cual quiere prevenir a los Hermanos y a sus alumnos, porque se trata de coordenadas frontalmente antievangélicas. No pretende bosquejar un estudio de sociología. Está más preocupado de discernir y describir «espíritus» que por cuantificar porcentajes. Su afán es que el hombre nuevo esté muy presente en el corazón de los Hermanos y que el «espíritu del cristianismo» crezca y se afiance en los alumnos. Entonces es cuando el designio salvador de Dios va siendo realidad. Y esto es lo que cuenta como proyecto central en la enseñanza de LS.

Como elementos matizadores de una impresión negativa totalizante podrían citarse, por ejemplo, sus repetidas alusiones a lo que caracteriza al «buen cristiano» y que en forma de pregunta aparece en los «Deberes de un cristiano»: «¿Cómo se comporta un buen cristiano en Navidad?»... o «en carnaval», o «en cuaresma», etc. LS, tan preocupado por que la ejemplaridad del maestro sea vehículo educativo de primer orden, apuntaba sin

duda en esas cuestiones a personas y sectores concretos, animados por el «espíritu del cristianismo», tan existentes y reales como los que se dejan llevar por el espíritu del siglo. Podría citarse también la admiración que profesa LS hacia los que en su infancia gozaron de educación cristiana robusta; aun cuando sabemos muy bien la situación lejana a la salvación que originó la escuela cristiana, cabría suponer que la admiración a que hemos aludido no quedaba circunscrita sólo a las biografías de santidad (cf. MF 98,1; 122,1; 177,1; 189,2; 186,1). Sería preciso aludir también al fruto mismo de la escuela cristiana, que LS comenta en MR 207,2. 3 y MR 208.

3.4. El Hermano y el mundo

3.4.1. *Llamada, opción y situación de abandono del mundo. Sentido. Motivos. Ventajas.*

* «Dejar» o «abandonar» el mundo, «retirarse» o «alejarse» del mundo son expresiones que en LS designan la mayor parte de las veces una *situación*: son el lenguaje corriente para decir que al guien opta por la vida religiosa o por la vida sacerdotal. LS lo aplica muchas veces a la vida de los santos, o al género de vida de los Hermanos.

También, a veces, conllevan estas expresiones indicaciones de tipo *espiritual o ascético* que se proponen como tareas a proseguir.

* LS entiende la vida del Hermano como un todo unificado: salvación personal y ejercicio del ministerio de salvación con aquellos que se le han confiado, son las tareas que incumben al Hermano en este mundo. Hay veces que esos extremos aparecen bien anudados en sus textos: «No hagáis diferencia...» (R 184,4) (cf. GALLEGO S., t. 2, 27-32). Otras veces, su pensamiento se focaliza en uno u otro de los polos, con peligro de inducir a no ver el cuadro total. En el tema «mundo» eso es aún más frecuente, con lo que el riesgo de disociación, de distorsión incluso, es más peligroso. Su *enseñanza total sí es integradora y coherente*, al estilo de este texto de pensamiento unitario:

«Vosotros recibisteis especiales gracias de Dios, cuando os sacó del mundo y os llamó a un ministerio que mira únicamente a la salvación de las almas: ¿os habéis consagrado a Dios de manera que lo ha-

yáis renunciado todo, para no pensar más que en El y en los deberes de vuestro empleo? Procurad que así sea desde ahora, para ponerlos en estado de ejercer debidamente tan santo ministerio» (MF 146,3).

LS pone de relieve: que el optar por «salir del mundo» es fruto de la elección de Dios; que el Hermano sale del mundo (= viene a esta comunidad) no a un retiro personalista y puramente ascético; sino para consagrarse a Dios enteramente en un ministerio que mira únicamente a la salvación de las almas; que el sentido de la renuncia total viene dado por la centralidad de Dios y del empleo, y que es camino para ponerse en estado de ejercer debidamente el santo ministerio (cf. también MF 191,2).

* El Hermano opta por «abandonar» el mundo; eso es una coordenada situacional de su vida.

La obediencia es una de los caracteres propios de su vida, que la distingue de quienes viven en el siglo y gozan de su libertad (MD 7,3); los que moran en la comunidad «se hallan en la barca con Jesús y sus discípulos» (MD 10,1); al elegir ese estado opta por vivir «en el abatimiento», característica de su profesión y empleo, consciente de ser humilde Hermano «poco conocido y estimado por la gente del siglo» (MF 86,2); lleva un hábito singular que logra que los seglares lo miren como a persona separada y retirada del mundo (MH 40).

Cuando LS habla del «retiro», del «abandono del mundo», no está remitiendo al Hermano a cosa diversa del estado de vida que ha abrazado. La referencia señala siempre el género de vida adoptado, no es una invitación a algo más allá o diverso, incluso cuando el punto de partida de sus invitaciones sean las biografías de santos cuyo género de vida tiene poco parecido con la del Hermano.

* Según los contextos, LS va desgranando *motivos* que se encuentran en la base del género de vida de los Hermanos y *que explican el «abandono del mundo»*: seguimiento de Cristo, consagración total a Dios, preparación espiritual para su ministerio, motivaciones ascéticas... Los acentos van, según los casos, en una u otra dirección. Pero hay que *verlos como constituyendo un todo unitario e inseparable*.

Dejan el mundo para ir en pos de Jesús, someterse a su dirección y formar parte del grupo de seguidores

suyos (MD 10,1; 59,1); para consagrarse totalmente a Dios y poseer en abundancia su divino Espíritu (MD 42,2; 58,1); para llevar una vida que se eleve por encima de la naturaleza y de las inclinaciones humanas, y para trabajar en la salvación del prójimo (MD 58,3; MF 191,1); para dar muerte completa a las pasiones (MD 76,2); para morir y para renunciar a cuanto los mundanos practican (MD 76,3); para procurar su salvación mediante la santificación de su alma (MD 77,1); para henchirse del Espíritu de Dios y del celo que se requiere para trabajar fructuosamente en la salvación de las almas, cosas que no se hallan en el mundo (MF 189,2); «Dios os entresacó del mundo, con el fin de disponerlos a adquirir la virtud que necesitáis para el fiel desempeño de vuestro empleo, y para educar a muchos niños en el espíritu del cristianismo» (MF 131,1).

* *Ventajas. Invitación a la acción de gracias.*

LS emplea mucho tiempo en que el Hermano comprenda reflejamente lo razonable y lo ventajoso de ese tipo de vida «retirado» del mundo. Como si dijera: Hemos escogido el mejor tipo de vida como para ejercitar el ministerio de salvación que Dios nos ha confiado.

Se vive en comunidad a cubierto de las olas que se levantan en el mar tempestuoso del mundo (a cubierto de muchas ocasiones que hay en él para ofender a Dios) (MD 10,1; EM 46s; MF 89,1); es una suerte para vosotros vivir apartados del mundo (MD 50,1) alistados entre los seguidores de Jesús (MF 78,1; 100,1; 174,2), «una de las mayores gracias que habéis recibido en toda vuestra vida» (MF 182,1), es «el día en que dio comienzo vuestra felicidad en la tierra» (MF 191,1); se consigue facilidad grande para la práctica de la virtud y las obras de piedad se ejercitan como naturalmente (MF 98,1); permite conocerse, cosa imprescindible para vencerse y para desarraigar las pasiones y propias inclinaciones (MF 97,2); a quienes lo dejan todo por El, Jesucristo les profesa un amor inimaginable, les otorga muchas gracias, tanto para ellos como para los demás, y por tener su corazón vacío de las cosas del mundo, Dios se lo llena de su Espíritu Santo (MF 167,2; 171,1.2; 189,2).

3.4.2. Sentido ministerial y mundo

* *Perspectiva capital:*

La perspectiva ministerial es imprescindible para situar y entender correctamente cuanto LS

dice sobre el mundo y el Hermano. Se desnaturalizaría su pensamiento si su enseñanza se situara puramente en el dominio ascético, desvinculada de su funcionalidad ministerial. La perspectiva de LS no es sólo la salvación «personal»; es inseparable el ministerio salvador. Todo en el Hermano, su vocación, su vivencia de la centralidad y de la ab-solutez de Dios, su propia santificación, la explicación de su vida concreta... entra en su ser ministerial, es tarea ministerial, es condición de fruto ministerial. Cuando LS habla al Hermano de su abandono-retiro-alejamiento del mundo, no está describiendo al solitario ni al monje. Ni siquiera cuando sus consideraciones arrancan de la contemplación de la vida de santos como Bruno, Alejo, Romualdo o Antonio, que vivieron carismas tan diversos del Hermano.

El no-ser-del-mundo es parte del ministerio del Hermano.

«Adorad la providencia paternal de Dios con vosotros, que os entresacó del mundo, con el fin de disponeros a adquirir la virtud que necesitáis para el fiel desempeño de vuestro empleo, y para educar a muchos niños en el espíritu del cristianismo. ¿Correspondéis a los designios de Dios sobre vosotros? ¿Y procuráis conseguir tal santidad en vuestro estado, que os pongáis en condiciones de hacer santos a quienes tenéis encargo de dirigir?» (MF 131,1; cf. también MF 182,3; MD 58,3).

El Hermano se desliga del mundo para leer y oír leer con frecuencia las Sagradas Escrituras y aprender en ellas la ciencia de la salud y las máximas santas que, por su profesión, está obligado a practicar y enseñar a los otros (MF 100,1); el alejamiento del mundo produce fruto abundante en las almas, al atraer al alma abundantes gracias de Dios para el bien de los demás (MF 136,1), al permitir llenarse del amor divino y del Espíritu de Dios (MF 171,2), del espíritu de fe y de celo (MF 189,2).

* *En el mundo y para salvar al mundo*

El Hermano opera EN el mundo y PARA SALVAR al mundo. «La profesión que ejercéis os impone la obligación de frecuentar el mundo a diario» (MD 69,3); «vuestro empleo os impone cierta comunicación con la gente de fuera» (MF 98,2); el Hermano se ve obligado a dejar el retiro para trabajar en el mundo (MD 6,2).

Combatir el mundo es una específica tarea ministerial. Para arrebatar al mundo parcelas de influjo en el corazón de los alumnos, para hacer vivir a Jesucristo en su corazón, para procurarles el espíritu del cristianismo, para enseñarles las máximas evangélicas y que las lleven a la práctica. Véanse los siguientes textos fundamentales:

«Dios ha provisto... dando a los niños maestros... no sólo para no tolerar... sino también para conducirlos por entre los peligros que presenta el mundo...» (MR 197,3).

«Es necesario que... pongan particularmente su empeño en educarlos según el espíritu del cristianismo, que les dé la sabiduría de Dios, la cual ninguno de los príncipes de este mundo llegó a conocer, y que está en abierta oposición con el espíritu y la sabiduría del mundo, hacia la cual debe inspirárseles grande horror...» (MR 194,2). (Cf. también MR 196,2; MD 6,2; 44,3).

¿De la comunidad al mundo, del mundo a la comunidad?

La lectura de los textos de LS sugiere no pocas veces la imagen de un va-y-ven de la comunidad al mundo, y un regreso a la comunidad una vez concluida la tarea ministerial. En el fondo el pensamiento de LS es muy bíblico (véase VTB, «Mundo» III.1: Separados del mundo. Testigos de Cristo frente al mundo). Pero no pocas veces, el lenguaje de LS se presenta excesivamente cargado de rigorismo y de proteccionismo y da pie para sugerir una visión dualista (cf. MF 127,3; 179,1; MD 6,1.2).

* *El mundo os perseguirá*

También esta perspectiva bíblica (cf. VTB, *ibid.*) se encuentra muy presente en la doctrina lasaliana. Y está también tonalizada de referencia ministerial.

«De tal suerte (cf. Jn 16,2; Jn 17,4) tenéis que esperar ser tratados vosotros, mientras viváis según el espíritu de vuestro Instituto, y trabajéis con provecho en bien del prójimo» (MD 41,1; MF 182,2.3; 136,3; 166,3).

3.4.3. *Para ser dignos ministros del Evangelio, no ser del mundo.*

La vocación del Hermano comporta el retiro del mundo. Pero no basta el retiro exterior, el

abandono físico del mundo. Es preciso también renunciar a él internamente, «menospreciarlo», «tenerle horror». LS exige coherencia. Y con un lenguaje en general taxativo, en ocasiones muy rigorista.

* *Oposición global* (cf. 3.2.3; 3.3.1; 3.3.2), de fuerte resonancia bíblica (cf. VTB, «Mundo», III.1): «Los proceder e intenciones de la gente del mundo son diametralmente opuestos a los que vosotros debéis adoptar». Nada, pues, de buscar complacerle (MD 75,2); tratarle, más bien, como a enemigo (MD 41,2), y oponerse siempre a él y a sus máximas (MF 182,1); menospreciar y tener horror al mundo (terminología que aparece en Da, Dc, EM, MF, MD y R).

* *Puntos diversos*

- aversión y menosprecio por todo lo que el mundo ciego estima y busca con tanto ardor (las vanidades, los placeres, las grandezas perecederas, los bienes y sus esperanzas), a imitación de Jesucristo y de los santos (EM 120s; cf. MF 96,2; R 123.11);

- apartar de la mente las ideas mundanas (MF 125,2; 129,1), el espíritu y los modales del mundo (L 16,10.13);

- aborrecer su frecuentación, limitar el trato a lo estrictamente necesario, pues «comunicando con el mundo, se acaba admitiendo su espíritu» (MF 182,1); pensamiento reiterado en la correspondencia con el Hno. Gabriel Drolin (L 17,18; 27,9; 31,8);

- especial relieve cobra el tema de los recreos y de las conversaciones:

«Pues se han retirado y alejado del mundo (los religiosos y las personas que viven juntas), sus pláticas tienen que ser también totalmente distintas de las que acostumbran los mundanos: de poco les serviría haber dejado el siglo con el cuerpo si no adquiriesen un espíritu que se le oponga también. Y deben manifestarlo, particularmente, en las conversaciones» (MD 30,3; véase en R 57-70, «Catálogo de Asuntos de conversación para los Hermanos en sus Recreaciones», sobre todo la introducción al catálogo, que contiene juicios de valor muy ilustrativos sobre el pensamiento de LS al respecto).

* «Los que no doblan la rodilla delante de Baal» (cf. MD 77,3).

Títulos de meditaciones como los siguientes: «De algunos que, aun habiendo dejado el mundo para vivir en Comunidad, no han renunciado a su espíritu» (MD 76), «Que muchos son los llamados, mas pocos los escogidos para vivir en comunidad» (MD 72), «De los que han perdido el espíritu de su estado, y de los medios a que deben acudir para recobrarlo» (MD 68), «Que la santidad no consiste en el hábito, sino en las obras» (MD 60), «Que la abominación desoladora en el lugar santo es el pecado y la relajación en las Comunidades» (MD 77), ponen de relieve que el vivir en una «comunidad retirada del mundo» no opera mágicamente sobre los individuos. Hay comunidades «en que se sirve fielmente a Dios» (MD 77,1), pero LS habla también del «relajamiento de ciertas Comunidades» en las que Dios «se reserva siempre algunos (servidores fieles) que no doblan la rodilla delante de Baal» (ibíd.). No pocas alusiones de ese tenor tienen que ver con el mundo y la relación con él. LS describe algunos aspectos que implican la adopción del espíritu mundano: el descuido de la oración, dar gusto a sus inclinaciones y pasiones (MD 77,1.2), no pensar más que en lo terreno, esto es, en el siglo y en las cosas mundanas (MD 68,2; 76,1.2.3). LS llama también a la coherencia y al fervor:

«Recibisteis especiales gracias de Dios, cuando os sacó del mundo y os llamó a un ministerio que mira únicamente a la salvación de las almas: ¿os habéis consagrado a Dios de manera que lo hayáis renunciado todo, para no pensar más que en El y en los deberes de vuestro empleo?» (MF 146,3)- Ver también MD 60,1; 68,3; MF 78,1; 97,1; 116,3; 123,2; 137,1; 138,1.2; 143,1.2; 144,1; 146,3; 167,1.2; 174,2.3; 176,1.2; 184,3.

3.5. El alumno de la escuela cristiana y el mundo

3.5.1. *Perspectiva de positividad*

- La existencia de la escuela cristiana, su ser, su finalidad y sus quehaceres tienen mucho que ver con el pensamiento de LS sobre el mundo. LS adopta en el tema de la escuela cristiana la perspectiva de la positividad. «Es Dios quien, por su Providencia, ha establecido las escuelas cristianas»; «es Dios tan bueno que... desea que todos lleguen al conocimiento de la verdad»; «El eligió (personas) para anunciar su palabra a los niños,

con el fin de que puedan ilustrarlos descubriéndoles la gloria de Dios» (MR 193, título y 1); «quiere que todos se salven» (MR 193,3).

- El «Dios tan bueno» es el Dios de la Economía de la salvación, salvación en la historia y en el realismo concreto. Por eso, el itinerario personal y fundacional de LS tiene tanta vinculación con las situaciones del entorno: éstas operan como punto de partida y como pista de trabajo para discernir la voluntad de Dios. LS va descubriendo paulatinamente que el designio salvador de Dios está lejos de ser realidad para muchos: las situaciones... los tienen atrapados en lo que él denomina «el espíritu del siglo»: lejanía de Dios y desconocimiento de Dios, existencia conforme a las máximas del mundo, compañías mundanas, etc. La escuela cristiana se configura, precisamente, como respuesta providencial y salvadora hacia los niños que viven inmersos en esas situaciones de «mundanidad»: «para anunciar su palabra a los niños, con el fin de que puedan ilustrarlos descubriéndoles la gloria de Dios» (MR 193,1),

- LS alude a esas situaciones en textos fundacionales: MR 193,2; 194,1; RC 1,3-6; el itinerario personal y carismático de LS hace verdad —y más profunda— esta recomendación que se encuentra en Da 453 s (contexto: «por quiénes debemos orar»):

«Puesto que los muy débiles en la virtud, los que estiman el mundo y los que viven según sus máximas son los que tienen más necesidad de ayuda y los que menos pueden procurársela, son también ellos, según san Agustín, aquellos por quienes la caridad nos impulsa a orar con más insistencia y con más ardor».

- Los fines y los quehaceres de la escuela se configuran en el sentido de «dar cristiana educación», «inspirar las máximas cristianas» (RC 1,3), «educarlos según el espíritu del cristianismo, que les dé la sabiduría de Dios (...) que está en abierta oposición con el espíritu y la sabiduría del mundo, hacia la cual debe inspirárseles grande horror» (MR 194,2); en contexto de simbología angélica, el maestro es un «excelente guía» de los niños, ya que los conduce con seguridad «entre los peligros que presenta el mundo» (MR 197,3; cf. más arriba, 3.4.2).

3.5.2. *Vivir en el mundo sin ser del mundo: vivir el espíritu del cristianismo.*

LS invita al alumno de la escuela cristiana a que capte el plan salvador de Dios, a que comulgue con él viviendo el espíritu del cristianismo, a que viva en el mundo pero sin ser del mundo. Para ello,

* Le enseña *lo que debe creer*: la intervención creadora de Dios, el estado original pleno y feliz del primer hombre, su pecado y las consecuencias del mismo, la venida del Hijo de Dios al mundo, salvadora para todos los hombres, la donación del Espíritu, que impulsa la formación de la Iglesia, la Iglesia militante combativa contra el mundo, la carne y el demonio para asegurar su salvación, el destino feliz eterno viendo, amando y poseyendo eternamente a Dios (cf. Db: CL 21).

* Le enseña *lo que debe hacer*, que se resume en el deber de amar a Dios y de amar al prójimo. LS insiste en el carácter absoluto y totalizante de la caridad o amor de Dios («Amar a Dios sobre todas las cosas es amarle más que todo lo que amamos y más que todo lo que hay en el mundo»; Db 74); los mandamientos concentran las vías de la caridad: el bien que Dios pide, el pecado que hay que evitar. Hay que practicar las virtudes. Y es preciso actuar los medios correspondientes: la gracia de Dios, imprescindible desde todo punto de vista; para obtenerla es preciso recurrir a los sacramentos y a la oración. LS explica con mayor pormenor: (Cf. *ibíd.*).

El Bautismo entraña una opción por Dios; ello conlleva la renuncia al demonio, a sus tentaciones y a sus pompas (es decir, a las máximas y vanidades del mundo) y a sus obras (o sea, a los placeres de la carne y de los sentidos). Se trata de vivir como verdaderos hijos de Dios y no según el mundo (Db 164).

La Confirmación hace perfecto cristiano, da la fuerza y la valentía de profesar de boca y de praxis la fe y las máximas de Jesucristo ante el mundo sin ningún respeto humano (Db 166s).

El sacramento de la Penitencia permite al alumno compulsar su coherencia práctica con la opción por Dios y enderezar su vida (Db 180-184).

Recibe alimento espiritual y aumenta la gracia por medio de la Eucaristía (Db 207 ss).

La oración le atrae las bendiciones, la gracia y el perdón de Dios, le permite vencer las tentaciones, le desprende del mundo y le une a Dios (Db 249 s).

En su conjunto (Da, Db), toda esta enseñanza y catequesis lasaliana está llena de positividad. Es una invitación a que el alumno viva el espíritu del cristianismo, a que viva en el mundo sin ser del mundo (cf. FERNANDEZ MAGAZ, M., «Un catecismo del gran siglo francés. Los deberes del Cristiano de San Juan Bautista de La Salle», Madrid, 1968. Cf. también PUNGIER, J., «Jean-Baptiste de La Salle: le message de son Catéchisme», Roma, 1984).

* En Dc (la 3ª parte de los «Deberes del cristiano»), no deja el Fundador de reiterar *sugerencias que tienen que ver con la visión y el comportamiento del alumno en relación con el mundo*:

- Ante todo, le reitera la visión positiva y «redimida» del mundo (cf. Dc 27-30. 57 s. 60-64. 69-71. 90s. 93-95. 134ss. 151s); aunque se da el pecado (De 72) y el mundo rechaza a Jesucristo, la piedra angular (Dc 59).

- La catequesis sobre los tiempos sagrados incide sobre la relación con el mundo: alejamiento del espíritu y de los comportamientos mundanos, incluso de diversiones permitidas (Septuagésima: Dc 73 s); severas recomendaciones relativas a las semanas de carnaval, «la cuaresma del diablo» (Dc 75-84); alejamiento de malas compañías y severas privaciones (Cuaresma: Dc 85.92); abandono total del pecado, aspirar al cielo (Pascua: Dc 94-95); evitar la compañía de mundanos y libertinos; apegarse a solo Dios y renunciar a los placeres del mundo (Ascensión, Pentecostés: Dc 97); actitud agradecida a Dios por los bienes de la tierra, pero desapego y uso moderado de los mismos (témperas de setiembre: Dc 106s)...

- Las catequesis sobre múltiples fiestas instituidas para honrar a Dios, los misterios de Jesucristo, a la Sma. Virgen y a los Santos, dan a LS ocasión para aludir a comportamientos que, a su juicio, deberían regir la vida de los alumnos de la escuela cristiana. En su conjunto, son de una gran severidad: pasar el domingo sin profanarlo con juegos, danzas y espectáculos (De 129); no frecuentar ninguna compañía (Sma. Trinidad: Dc 232); amor al sufrimiento y a la pobreza (Navi-

dad: De 142); circuncidar el corazón, sobre todo el apego a los placeres de los sentidos (De 145); resucitar espiritualmente; lo cual supone, entre otras cosas, huida de la compañía de personas que viven según el mundo, menosprecio de las vanidades y placeres del mundo y búsqueda de las cosas del cielo (Pascua: De 173); gran menosprecio de las cosas del mundo, renuncia a lo que contenta los sentidos (Todos los Santos: De 216); Cf. también De 148 (Santos Reyes); De 161 (Ramos); De 176 (Ascensión); De 210 (Asunción); De 265 (S. Mateo); De 268 (S. Matías); De 293 (S. Nicolás); De 295 (fiestas patronales).

* Algunos textos oracionales que recita el alumno le sugieren también actitudes ante el mundo: «no me sonrojaré por observar lo que tu palabra nos enseña como más opuesto a las máximas del mundo» (I 78); «no quiero ofenderos aunque con ello gane todo el mundo» (I 183); «oración para pedir a Dios el horror a los bienes, honores y placeres de la tierra» (I 189.190). Véase también la catequesis sobre los medios ordinarios y principales para evitar el pecado (I 162, 4º. 5º).

3.5.3. Ciudadano del mundo, en perspectiva cristiana.

* Las últimas referencias (Dc) dejan ver a las claras hasta dónde participa LS de la visión rigorista sobre la relación con el mundo. Hasta pudiera dejar la impresión de que el ideal fuera que el alumno de la escuela cristiana viviera ajeno y des preocupado del mundo.

No es, sin embargo, esa la visión de LS. *Su escuela nació, precisamente, como respuesta tras una toma de conciencia de la situación de los pobres*: eran los más alejados de los medios de salvación; no tenían ni tiempo ni medios para educar convenientemente a sus hijos (RC 1,4; MR 193,2; 194,1). Y la escuela lasaliana puso a su disposición los medios de salvación: la educación profana y la enseñanza religiosa (CE 97.102). Cada una de ellas tiene su consistencia, su pleno valor humano (cf. GALLEGO, II, 32; CAMPOS, I, 205-209). Todo ello se vive en una hermosa unicidad de marco (marco escolar), de ambiente (fragancia cristiana), de finalidad (cristiana educación, enseñarles a vivir bien, una educación honrada y cristiana: RC 1). Se toma en serio lo intramundano. Se toma en serio

el reino de Dios. Medios apropiados apuntan hacia ambas perspectivas. La enseñanza «profana» no es un «pretexto» para vehicular doctrina religiosa o conducirles a la iglesia.

En «las Escuelas Cristianas (...), recogidos durante todo el día, aprenden los niños a leer, escribir y la religión... permanecen siempre ocupados. Así se hallarán en condiciones de dedicarse al trabajo cuando sus padres lo decidan» (MR 194,1).

«En el empleo debéis juntar, al celo del bien de la Iglesia, el del Estado, cuyos miembros empiezan a ser ya vuestros discípulos, y han de serlo cumplidamente algún día. Procuraréis el bien de la Iglesia haciéndolos sinceros cristianos, dóciles a las verdades de la fe y a las máximas del santo Evangelio. Procuraréis el bien del Estado enseñándoles la lectura, escritura y todo cuanto atañe a vuestro ministerio en relación con la vida presente. Mas débese unir la piedad a la formación humana, sin lo cual vuestro trabajo sería de poco provecho» (MF 160,3; cf. también MF 91,3; MR 205,3; 206,1).

* La «Guía de las Escuelas» y las «Reglas de Urbanidad cristiana» son reflejo de la *seriedad con que LS toma todo cuanto concierne tanto a lo intramundano como al reino de Dios*.

Todo cuanto se hace en la escuela desde la mañana a la noche (CE, 1ª parte), los medios que utiliza el maestro para establecer y mantener el orden en la escuela (CE, 2ª parte), las tareas que conlleva la dirección de las escuelas y la formación de los nuevos maestros (CE, 3ª parte) testimonian el alto grado de seriedad con que la escuela cristiana trabaja la lectura, la escritura, la ortografía, la aritmética y la enseñanza del catecismo, así como la importancia que se otorga a los procesos de aprendizaje, a la valoración de la persona, a los contextos que influyen sobre el alumno, y el acento humano que se refleja infinidad de veces, y a la preparación realista para el futuro.

Las «Reglas de Urbanidad cristiana» permiten ver a LS interesado en orientar el comportamiento cortés del alumno. El cuerpo, el levantarse y acostarse, el vestir, la alimentación, las diversiones, las visitas, las conversaciones, las relaciones, la calle y los viajes, las cartas: todo es objeto de orientaciones precisas que quieren ser modernas y adaptadas a los tiempos y lugares. A la vez, quieren sobrepasar el nivel de motivaciones que en estos temas animan a quienes tienen espíritu mundano para

acceder a comportamientos regidos por motivos evangélicos (cf. RB; Prefacio).

4. LA PRAXIS DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES DE HERMANOS RESPECTO DEL MUNDO

4.1. A la vez, inmersos y alejados

La vocación del Hermano se va perfilando lenta y progresivamente. Al igual que la vocación del mismo LS. LS y los primeros maestros recorren un itinerario que va resaltando cada vez más aspectos de un proyecto evangélico (cf. CAMPOS, I, 108ss, 154ss).

Desde la corta experiencia comunitaria en la semana santa de 1681, prolongada luego con la residencia en la casa paterna de LS (GALLEGO, I, 150), va manifestándose más clara una «verdadera vida de comunidad» (CAMPOS, I, 113); desde ahí, y más en la residencia de la calle Nueva, «en un barrio más alejado del tumulto y de los enredos del mundo» (BLAIN 1, 224), la casa de los maestros empieza a «tomar verdadera forma de comunidad» (CAMPOS I, 113): está ya en germen un tipo de vida que quiere construirse en armonía con la jerarquía de valores y las exigencias del Evangelio.

El «mundo» está presente desde ese inicio: para LS, como una opción de «salida» del mundo, de «su» mundo, para ir al mundo de los maestros y «vivir con ellos como uno de ellos» (GALLEGO, I, 157); para los maestros, como una «salida» de su afán de promoción social, para abrazar poco a poco el mundo de las exigencias evangélicas. Todos van a ir evangelizándose mutuamente y van a ir creando un nuevo tipo de vida, a la vez «alejado del mundo», es decir, de los criterios del mundo, y a la vez «inmerso en el mundo» concreto y penoso de los pobres. Aquello no es una comunidad monacal, por mucho que la fijeza de horarios, la larga oración, la implicación en los quehaceres de la casa, el desprendimiento de todo, la humildad, el pobre vestido y calzado, los ayunos... estén en su vida real (BER 62; GALLEGO, I, 157). Es una comunidad sui generis, en proceso de mutua evangelización, de desprendimiento progresivo de los criterios y estilos mundanos, para ser mejor evan-

gelizadora de los hijos de los artesanos y de los pobres.

Evangelización que prosigue en LS con la adopción de importantes renunciaciones: canonjía (GALLEGO, 1, 160-165), bienes propios (ibíd. 171-176; y amplio comentario en CAMPOS, I, 119-144), reflejo de su itinerario de encarnación, de desprendimiento y de salvación de los demás, adherido por entero a Cristo y a su seguimiento. Evangelización que prosigue en los Hermanos como trabajo para ir aquilatando su propia calidad evangélica, de la que va a depender la eficacia apostólica de su escuela.

Se va estructurando también la vida de aquella comunidad. Comunidad que quiere situarse en el mundo de una determinada manera, en función de la educación honrada y cristiana que quiere procurar a los hijos de los artesanos y de los pobres. Un modo que es a la vez un «estar» y un «retirarse».

La organización de la vida concreta, la reflexión sobre esa misma vida y sus exigencias, el discernimiento de la voluntad de Dios por parte de LS y los Hermanos (Asambleas...), van a ir cristalizando primero en reglamentos, luego en Reglas, que no tienen otra misión que garantizar un modo de «estar eficazmente» en el mundo de los pobres como portadores de salvación: por la salvaguarda de la gratuidad, que permite el acceso de los pobres a la escuela cristiana (RC 1,1), por la vivencia del espíritu del Instituto (fe y celo ardiente), «móvil de toda su conducta» (RC 2), por la enseñanza que imparte y por el modo de comportarse con los alumnos (RC 1. 7. 8. 9.), en estrecha asociación y con gran espíritu de comunidad (RC 3), de mutua unión (RC 13) y de obediencia (RC 12), con mucho amor al santo ejercicio de la oración y a la sagrada comunión (RC 4). Los reglamentos y luego las Reglas describen también un modo de «retirarse del mundo». Se trata de retirarse, sobre todo, del «ser mundano», del «espíritu del mundo». A ello apuntan los ejercicios de humildad y de mortificación (RC 5), el modo de portarse en las recreaciones (RC 6), de conducirse con las personas extrañas (RC 14) y en los viajes (RC 24), las prescripciones relativas a la modestia (RC21). A nuestros ojos, hoy, no pocas normativas ahí contenidas nos suenan a corte abrupto de la relación. Para LS se tratará, más bien, de «reserva con las

personas del siglo, *para no volver a tomar su espíritu*» (RC 16,1).

4.2. Objeto de persecución por parte de los mundanos

LS advierte no pocas veces a sus Hermanos que serán objeto de persecución por parte de los mundanos (cf. 3.4.2). Ciertamente, en el trasfondo está la doctrina joánica de la oposición y del rechazo que el mundo ha mantenido hacia Jesús, el Hijo de Dios. Pero está también la alusión a la historia concreta del Instituto naciente, la experiencia del mundo hostil que ha combatido una y otra vez encarnadamente contra esta «obra de Dios».

Sería preciso leer muchos textos lasalianos, referidos a esta temática, con el paralelo de los muchos momentos en que el «espíritu del mundo» no ha visto con buenos ojos el bien que se propone realizar la escuela cristiana, y la ha combatido por todos los medios a su alcance. En la trastienda de las orientaciones de LS está el lejano recuerdo de las primeras oposiciones que él mismo sufrió en el seno de su familia y del entorno, cuando trajo a los maestros a su propia casa (hacia 1680; cf. BLAIN 1, 175s; BER 42s; MAC 19s; MAR 29s), las que luego suscitó el hábito de los Hermanos, en Reims (BER 69; BLAIN 1, 238-240; 2, 255. 380. 403) y en París (todo el tema del «Memorial sobre el hábito»: cf. GALLEGO I, 221-225). También las reiteradas acometidas contra la escuela gratuita, tachada de clandestina por los gremios de las escuelas menores de París, en 1690 (cf. GALLEGO I, 228-230), en 1698 (ibíd. 307 s); en 1704, embate al que se suman los maestros calígrafos (ibíd., 372-376) y que se prolongó judicialmente hasta 1706 (ibíd., 408-414; cf. BLAIN 1, 388; 2, 357s). Sin aludir a otras sordas y manipuladoras oposiciones que se cebaron en la persona de LS por los años de 1702 (ibíd. 355-370), o las concitadas por el pleito Clément (ibíd., 432-436. 468-470. 472. 477-480).

4.3. El atractivo del espíritu del mundo

La reserva con las personas del siglo, «... para no volver a tomar su espíritu (el del siglo), hacia el cual inspira el demonio a la mayor parte una como natural inclinación, cuyo efecto es familiarizarse con ellas, cuando las tratan con demasiada frecuencia y libertad» (RC 16,1).

Advertimos en otro lugar (3.4.3) que, muy posiblemente, la reiteración de LS respecto de la reserva con el mundo tuvo que ver no poco con la realidad viva de su propia fundación. Las recomendaciones ascéticas y la historia real tuvieron, seguramente, no poco que ver entre sí. Quizá pudieran leerse en esta perspectiva hechos como los que Blain narra (2,478s); o el de aquel Hermano de Versailles, fundador de la escuela en 1710, cuyo corazón quedó prendido por el espíritu del mundo al menudear el contacto con la corte y abandonó el Instituto (BLAIN 2, 66-69. 306); o los tres Hermanos de Mende, que resbalaron por la pendiente de una vida muelle y sensual (BLAIN 2, 47), de la que ni siquiera la cercanía de LS pudo apartarles; Blain no les ahorra duros calificativos (BLAIN 2, 48 s).

LS veía reforzada en esos hechos su convicción de que «quienes adoptan el espíritu del mundo pierden el espíritu de su estado» (BLAIN 2, 51 s). Los biógrafos recogen idéntica tematización en los consejos que LS dio antes de morir a los Hermanos:

«Si queréis perseverar y morir en vuestro estado, nunca tengáis trato con la gente del mundo; de lo contrario... os aficionaréis a su modo de obrar... por complacerla, no podréis menos de aprobar sus discursos... caeréis en la infidelidad a vuestras reglas... os disgustaréis de vuestro estado, y por fin lo abandonaréis» (MAC 162; MAR 296s; BLAIN 2, 174).

5. EL MENOSPRECIO DEL MUNDO EN LA ÉPOCA DE LA SALLE

5.1. Una constante

En su visión sobre el mundo y la relación con el mundo, LS se muestra severo y rigorista. En eso, paga tributo a la sensibilidad religiosa de su tiempo. COGNET muestra que el menosprecio del mundo fue ciertamente una constante en la época de LS (COGNET, L., *La spiritualité française au XVII^{ème} siècle*, París, 1949).

La época está fuertemente influida por el pesimismo moral, que arranca de una visión muy negativa de la naturaleza humana. El tema está vivo en la controversia suscitada por el jansenismo, en su gran debate sobre la gracia y la libertad humana. «La antropología subyacente a las explicacio-

nes del dogma, gracia, moral, sacramentos... es negativa, lamentable; hay que decirlo, inaceptable»; «la oposición carne-espíritu, el uso de los sentidos, la teología del placer, la huida del mundo, la penitencia, la mortificación... alcanzan unos tonos marcadamente pesimistas y rigoristas. De La Salle se deja salpicar por ellos» (GALLEGO II, 55; ver pp. 55-57). Ver también en PUNGIER, J., *Jean-Baptiste de La Salle: Le message de son catéchisme*, 110-130: «Les Devoirs II, témoins d'une sensibilité religieuse typique du XVII^e siècle français»; en VAN Loo, E., *Le mépris du monde chez saint Jean-Baptiste de La Salle*, 31-50: «L'homme chez SJBS»; 74-77: «Enfant de son temps»; en DEVILLE, R., *L'École française de spiritualité*, 173-175: «Le pessimisme de l'École française».

5.2. ¿Preocupación y perspectiva diversa?

El tema del mundo y de la relación con él aparece mucho en las obras de LS, no pocas veces en categorías de «menosprecio del mundo». A la sensibilidad de nuestra cultura actual, que tan alta valoración tiene del hombre y de sus capacidades, y que ha promovido la teología de las realidades terrenas, la teología política, la teología de la liberación... le parece que LS ha tratado este tema demasiado toscamente.

A nuestra sensibilidad le parece hasta extraño, por no decir contradictorio, que LS insista tanto en la retirada, en el alejamiento, en la renuncia, en el menosprecio, en el horror y en la guerra para con el mundo. El, que se vio tan implicado en «negocios seculares»; por su propio ambiente familiar, por las responsabilidades que tuvo que afrontar —y con qué categoría (cf. AROZ, CL 28-31. 42)— aún muy joven tras la muerte de sus padres, y por tantas gestiones como realizó: reconocimiento legal de las Hermanas del Smo. Niño Jesús de Reims (cf. AROZ, CL 38), la creación y consolidación de la escuela cristiana en muchos y variados lugares, la defensa de la misma contra quienes combatían su existencia y su legitimidad, creación en tres ocasiones del Seminario de maestros para los ambientes rurales, fundación de la comunidad de Hermanos (vocación incrustada de por vida en el corazón de las necesidades concretas, al servicio de una escuela cristiana para la vida y para la sociedad en favor de los hijos de los artesanos y de

los pobres), las gestiones para la edición de sus obras escritas, los numerosos contactos con párrocos, obispos, personalidades, municipalidades, parlamentos...

Sin embargo, en más de un momento, las orientaciones de LS sobre el mundo y la relación con él insinúan una lectura rigorista, pesimista y hasta dualista de la realidad. Es, seguramente, uno de los temas de la literatura lasaliana que hoy provocan más dificultad.

En descargo suyo habría que decir que las preocupaciones de LS al abordar el tema del mundo y de la relación con él no son las nuestras. A nosotros nos preocupan más que a él considerandos de orden antropológico o filosófico, sobre los cuales se asientan luego correctamente las relaciones hombre-mundo. Las obras de LS no son filosóficas ni estrictamente teológicas; sino catequísticas, escolares, espirituales y ascéticas. Nuestro punto de vista es más genérico que el suyo: nos preocupa EL hombre, EL mundo... LS se refiere más a ESTE hombre, a ESTE mundo. Su punto de vista no es el «en sí». Cuando LS habla de menosprecio del mundo no adopta una postura de desestima especulativa. Inculpa la relación con un mundo concreto, un mundo de orden moral; no de lo creado en cuanto tal, sino del vicio introducido en lo creado. No se plantea el tema de las realidades terrenas en cuanto tales, sino en cuanto desviadas de la centralidad de la voluntad de Dios, de las máximas evangélicas. Y resuenan —seguramente con demasiada unilateralidad en su lenguaje escrito— las oposiciones joánicas (luz-tinieblas), paulinas (criatura nueva: las cosas de arriba/las

cosas de la tierra), la tradición monacal y medieval del «contemptus mundi», el tono de la escuela beuliana que exalta la grandeza de Dios, la abnegación radical del propio yo, la destrucción de la creatura...

La doctrina de LS sobre el mundo y la relación con él no se contiene sólo en la doctrina escrita que habla «específicamente» del tema. Se contiene también en sus puntos de vista y en sus opciones ministeriales, tales como éstas: que la escuela marche bien, que forme al hombre perfecto, que prepare para la vida, que el alumno viva bien, que realice estudios provechosos para él mismo y para la sociedad y el Estado de aquí abajo, que sea una preparación realista para la vida. Importa, eso sí, a LS, que junto a todo eso, dentro de todo eso, se den no sólo miras «de filósofo», de hombre transido de espíritu de mundo, sino las miras elevadas del hombre resucitado de la Pascua, guiado por el Espíritu de Dios y por miras de fe.

Cabría aplicar también aquí una oportuna observación de Jean Leclercq (referida, en su caso a la espiritualidad de la Edad Media): «El menosprecio del mundo no es más que una parte de un todo del que no se puede aislar, y en cuyo conjunto encuentra su verdadero valor» (RAM, 41 (1965) 287).

Cabría pensar también en el «dinamismo histórico» que las intuiciones y la obra de LS han aportado a sectores tan intramundanos como son la fe en la perfectibilidad del hombre (LS hablaría del «fruto» de la escuela cristiana), la escuela misma con todas sus dimensiones y preocupaciones educativas.

Temas complementarios:

Acción de Dios; Presencia de Dios; Redención; Salvación; Dios (gloria de); Alma-cuerpo; Conversaciones; Desprendimiento; Hábito de los Hermanos; Pobreza; Recreos; Renuncia; Retiro; Tentaciones; Persecuciones; Angeles custodios; Artesanos y pobres; Escuela; Ministerio; Espíritu del cristianismo; Espíritu del mundo; Compañías; Máximas mundo/Evanglio.

BIBLIOGRAFÍA

* Directamente, sobre el tema, en DLS

1. VAN Loo, Ernest, *Le mepris du monde chez Saint Jean-Baptiste de La Salle*, tesina de Licenciatura, Instituto superior de..., Universidad Católica de Lovaina, 1976, 108 pp., dact.
2. SAUVAGE Michel - CAMPOS, Miguel, *Juan Bautista de La Salle. Experiencia y enseñanza espirituales. Anunciar el Evangelio a los pobres*, Asociación Editorial Bruño, Lima, s.f., cf. índice de temas, p. 413, s.v. «mundo».
3. EMMONET, Gabriel, *San Juan Bautista de La Salle y la apertura al mundo*, Lasalliana, 19-2.3-A-73. 74.

* Para una mejor contextualización del tema, en LS y una mejor comprensión de textos de LS citados

4. GALLEGO Saturnino, *Vida y Pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*, BAC, Madrid, 1986, II. Escritos, 1-57.
5. SAUVAGE Michel, *Catquesis y Laicado*. Participación de los laicos en el ministerio de la Palabra divina y misión en la Iglesia del religioso laical educador, col. Sinite, n. 7, Madrid, Instituto Pontificio SPX, 1963, II. 2ª parte.
6. CAMPOS Miguel, *Itinerario evangélico de San Juan Bautista de La Salle*, I, Bruño, Madrid, 1980; II; Ed. San Pío X, Madrid, 1988 (para una mejor comprensión de MR).
7. PUNGIER Jean, *Jean-Baptiste de La Salle: Le message de son catéchisme*, Roma, FSC, 1984 (para una mejor comprensión de Da y Db).
8. RODRIGUE Jean-Guy, *Contribution a l'étude des sources des Méditations sur les principales festes de l'année*, CL47, Roma, 1988 (para una mejor comprensión de MF)
9. MAURICE Auguste y JOSÉ Arturo, *Contribution a l'étude des sources du Recudí de différents petits traites*, CL 16, Roma 1964 (para una mejor comprensión de R).
10. MENOS Ignacio, *Oración y presencia de Dios según San Juan Bautista de La Salle*, Salamanca, 1970, 192 pp. Col. Lasallianum 13 (para una mejor comprensión de EM).
11. CAMPOS Miguel - SAUVAGE Michel, *Explication de la méthode d'oraison (de saint Jean-Baptiste de La Salle). Présentation du texte de 1739. Instrument de travail*, CL 50, Roma, 1989 (para una mejor comprensión de EM).

* Para una profundización general del tema

12. LÉON-DUFOUR, Xavier, s.v. *Mundo*, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1965.
13. GRELOT Fierre, s.v. *Monde*, Dict. de Spiritualité, t. X, Paris Beauchesne, 1980, c. 1620-1633.
14. ALSZEGHY, Zoltan, s.v. *Fuite du monde (Fuga mundi)*, Dict. de spiritualité, t. V. Paris Beauchesne 1964, c. 1575-1605.
15. GOFFIT., s.v. *Mundo*, Nuevo Diccionario de Espiritualidad, Madrid, Paulinas, 1983, 990-1001.
16. SAINTE MARIE Joseph de, s.v. *Mundo*, Diccionario de Espiritualidad, Barcelona, Herder, 1987, 666-675.
17. HONINGS B-, s.v. *Fuga*, Diccionario de Espiritualidad, Barcelona, Herder, 1987, 155-156.
18. TRUHLAR Carlos Vladimiro, *Antinomias de la vida espiritual*, Madrid, Razón y Fe, 1964, 89-142 (Transformación y fuga del mundo), col. Biblioteca «Razón y Fe» de Teología, 6.
19. VARIOS, *La notion de «Mepris du monde» dans la Tradition Spirituelle Occidentale*. Etudes Historiques, Rev. d'Asc. et de Myst, 41 (1965) 233-432.
20. BULTOT Robert, *Moines d'aujourd'hui et moines d'autrefois*. Ruptures et continuité nécessaires, La Vie Spirituelle (1966) 313-333.

21. COGNET Louis, *La spiritualité française au XVIIe siècle*, Culture catholique 4, Paris, La Colombe, 1949.
22. POURRAT P., *La spiritualité chrétienne*, IV, Libr. Lecoffre, Paris, 1942, 387-396: Saint Jean-Baptiste de La Salle. Sa doctrine spirituelle; III, 1947, 482-567: L'Ecole française avant Berulle... Pierre de Bémille... Caracteres généraux de la spiritualité bérullienne.
23. DEVILLE Raymond, *L'Ecole française de spiritualité*, col. Biblioth. d'Hist. du Christianisme, 11, Paris, Desclée 1987.
24. MOLINER José María, *Historia de la Espiritualidad*, col. Fac. Teol. del Norte de España, 26, Burgos, El Monte Carmelo, 1972, 381-391: Berulle. Berullismo.
25. COGNET Louis, *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, 3-2: La spiritualité moderne I: L'essor (1500-1650), Aubier, Paris, 1966, 310-359: Berulle et sa synthèse spirituelle; 360-410: Le courant bérullien.
26. COGNET Louis, *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, col. Je sais-Je crois, 41, Artheme Fayard - Paris, 1958, 58-64: Le cardinal de Berulle; 74-84: Le Bérullisme.

H. Martín LASA

46. NOVICIADO

Sumario:

1. Definiciones antiguas y nuevas. - 2. El contexto de la espiritualidad y de la historia cristianas. 2.1. Vivir una nueva vida en Cristo; 2.2. Expresiones diferentes del seguimiento de Cristo; 2.3. El noviciado en el monaquismo occidental. - 3. El Noviciado en la historia lasaliana. 3.1. Los comienzos; 3.2. Una comunidad de jóvenes aspirantes; 3.3. El primer Noviciado en Vaugli-rard; 3.4. Los Novicios empleados. - 4. El Noviciado en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. 4.1. El Noviciado como proceso; 4.2. Un camino de Conversión; 4.3. El Noviciado como programa; 4.4. Exigencias de la Regla y del Derecho Canónico.

1. DEFINICIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

En *Le Grana Vocabulaire Franjáis* publicado en 1771, exactamente cincuenta años después de la muerte de La Salle, se encuentran tres definiciones de la palabra «noviciado». La palabra significaba:

* el estado de los novicios antes de hacer la profesión y el tiempo durante el cual se encuentran en dicho estado;

* la casa religiosa, o la parte de la casa donde los novicios viven y hacen los ejercicios durante el año de probación;

* en sentido figurado, el aprendizaje que uno comienza en ciertas artes o profesiones (GV pp. 337-8).¹

El mismo diccionario describe un «novicio-a» como un hombre o una mujer que acaba de tomar el hábito religioso en un convento y quiere probar, durante un cierto período, el tipo de vida en el cual él o ella hará profesión. Esta fuente presenta luego las exigencias requeridas por el Concilio de Trento (1545-47; 1561-63) para este año de probación. Menciona también que las «leyes del Reino» estaban de acuerdo con esta orientación.

Es evidente, pues, que en el último cuarto del

siglo XVIII, la Iglesia había codificado ya su experiencia y su visión de la naturaleza del noviciado. De este modo, los religiosos y el clero de Europa occidental tenían acceso a lo esencial de la naturaleza y objetivos de esta etapa importante de la formación religiosa.

Una definición del siglo XX habla del noviciado como del «período canónico que la Iglesia y los Institutos religiosos conceden a los candidatos a la vida consagrada para poner a prueba su vocación divina y para conocer de una manera concreta el estilo de vida en el que tienen intención de comprometerse» (DS p. 484).²

Lo que estas definiciones no dejan entrever fácilmente es que estos significados han evolucionado después de siglos de experiencia y de reflexión sobre la naturaleza de la vida cristiana, y que ha sido preciso más tiempo todavía para el desarrollo de la vida religiosa como única respuesta de una persona a sus promesas de bautismo. La vida religiosa o vida consagrada no es más que una expresión particular del seguimiento de Cristo en la Iglesia (PC 5).³

Para comprender el «noviciado» como programa o como proceso, nos es preciso ir a las raíces. Esto significa retroceder hasta el modelo fundamental de la llamada bautismal y la experiencia de

la conversión cristiana que son los fundamentos de la vida religiosa. Una vez hecho esto, consideraremos brevemente el nacimiento de las diferentes formas de vida religiosa o vida consagrada como expresiones únicas de esta orientación fundamental, lo mismo que el papel del noviciado como iniciación a esta vida. Por fin, presentaremos el carácter particular del noviciado lasaliano y su historia en el Instituto.

2. EL CONTEXTO DE LA HISTORIA Y DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANAS

2.1. Vivir una nueva vida en Cristo

En su carta a los Romanos, san Pablo pide a sus fieles: «... Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos para la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida» (Rm 6:4-5). Pablo enseñaba que el que sigue a Cristo está llamado a morir al «hombre viejo» y a ser «un hombre nuevo» en Cristo: «Vuestros sentimientos deben ser los de Cristo...» (Cf. Ef 4: 22-24, Col 3: 10-15, Flp 2: 5ss, 3: 7ss) (DS 484).⁴

Esta acción de revestir la «actitud de Cristo» se integra y se ritualiza en la ceremonia y proceso de instrucción y de formación para prepararse a la gran experiencia pascual, en la cual entra en las aguas del bautismo para significar que muere a todo lo que no es Cristo y que se compromete radicalmente en su seguimiento. Hoy, manifestamos y conmemoramos esta experiencia de muerte y de resurrección en la liturgia pascual cuando renovamos las promesas del bautismo teniendo en la mano los cirios encendidos en el Cirio pascual.

La vida después del bautismo tiene un nuevo significado, pues consiste en una transformación progresiva, en una «nueva creación». Por la participación en la vida de la comunidad cristiana, es decir, el testimonio de los valores evangélicos y la celebración de la Palabra y de los sacramentos, cada discípulo continúa creciendo hacia la plenitud de la vida cristiana. Seguir los pasos de Cristo conduce a la participación del misterio de su pasión, muerte y resurrección (DF n 36).⁵

2.2. Expresiones diversas del seguimiento de Cristo

El martirio cristiano y formas de «vida consagrada» han surgido de estas raíces, expresando maneras diferentes de vivir el seguimiento de Cristo. El nacimiento de la vida eremítica o del monaquismo primitivo (siglos IV-VIII) fue la respuesta radical de los cristianos, como individuos, al llamamiento de Cristo de dejar todo y seguirle. Los anacoretas o los monjes que vivían en lugares solitarios («el desierto»), fueron algunos ejemplos de esta «seuela Christi».

Entre los anacoretas se introdujo poco a poco la práctica común de someterse a un maestro o maestra que les introducía en la teoría y en la práctica de esta «vida nueva» en Cristo. Después de algún tiempo, se organizaron grupos de discípulos alrededor de guías, conocidos por su santidad, tales como Pacomio de Egipto (t 346) y Basilio de Capadocia (t 379) y comenzaron a vivir en comunidades. Estos maestros espirituales transmitieron tradiciones que se referían a la iniciación y dirección de personas en el seguimiento (sequeía) de Cristo. Institucionalizaron también modalidades prácticas para una vida comunitaria flexible. Entre éstas, se prestaba una atención especial a la instrucción y a la iniciación de los que manifestaban el deseo de entrar en la comunidad.

2.3. El Noviciado en el Monaquismo Occidental

Con el desarrollo del monaquismo y su expansión de Este a Oeste, el período de aprendizaje y de probación de un candidato fue claramente establecido en la Regla de san Benito de Nursia (siglo VI). En el Capítulo 58 de la Regla benedictina, el Padre del monaquismo occidental empleó el término **novitius** para designar al candidato que solicitaba ser admitido y **novitiatus** para designar el período de probación de los candidatos. Las comunidades debían ser selectivas y obrar con discernimiento en la admisión de los novicios en sus filas. Benito definió las etapas que el novicio tenía que franquear de modo que la comunidad y el novicio pudiesen «probar espíritus para ver si son de Dios» (Un 4:1) (DS 484-95).⁶

A medida que el novicio superaba con éxito estas pruebas y perseveraba en su resolución, se iba incorporando progresivamente a la Comunidad.

Físicamente, esto se manifestaba por los lugares en los cuales el novicio podía permanecer. Al principio quedaba en el exterior, después era admitido dentro, más tarde entraba en la zona de los huéspedes, y mucho más tarde se le concedía una plaza en los lugares donde estaban los novicios más antiguos.

Otros aspectos de la acogida y de la iniciación a la vida eremítica o monástica estaban codificados: la designación de un antiguo o «sénior»: una persona dotada para la formación de las almas que velaba con gran atención sobre el novicio para ver si él o ella buscaba verdaderamente a Dios, se dedicaba a la obra de Dios, lo mismo que a la obediencia y la práctica de la humildad... Después de algunos meses se autorizaba al novicio a leer y a estudiar la Regla. Y sólo cuando el novicio manifestaba con palabras y con obras que observaría y obedecería en todo lo que se le exigiese, solamente entonces era admitido en la comunidad.

A lo largo de los siglos siguientes, con la multiplicación de los órdenes mendicantes {siglos XIII-XV}, y de los clérigos regulares (siglo XVI), el noviciado incorporó a su programa y proceso el carácter apostólico y clerical de las nuevas formas de vida consagrada. Con la aparición de más grupos y el nacimiento de los problemas ligados a su proliferación, la Iglesia ejerció un control, concediendo o rehusando el reconocimiento de tales grupos cuando solicitaban el estatuto de «órdenes» o «congregaciones» (DS 484-495).⁷

Se hicieron distinciones teniendo en cuenta la clase de «votos» que los miembros profesaban. En tiempo de san Juan Bautista de La Salle, sólo las congregaciones que tenían votos públicos y solemnes estaban consideradas como congregaciones u órdenes religiosas. Desde entonces, nacieron otras formas de vida consagrada. Muchas de ellas han sido confirmadas como carismas auténticos del Espíritu Santo para la construcción de la Iglesia. (Cf. Las referencias de Pablo a los diferentes ministerios en la Iglesia en ICor 12: 8-10; 28-30; Ef 4: 11; Rm 12: 6-18) (DI 5S-62).⁸

Aunque hayan sido concebidos diferentes programas para la iniciación de nuevos miembros, la naturaleza esencial del proceso del noviciado permaneció sin cambio: se admite que es un período especial durante el cual un novicio es probado y recibe una formación bajo la tutela de

un guía que se le asigna y en una determinada casa o comunidad de la Congregación a la cual él o ella aspira, para discernir y verificar su vocación. El Código de Derecho Canónico describe la naturaleza del Noviciado de la manera siguiente: (C 646; HC 132)⁹

«El noviciado, con el que comienza la vida en un Instituto, tiene como finalidad que los novicios conozcan mejor la vocación divina, particularmente la propia del Instituto, que prueben el modo de vida de éste, que conformen la mente y el corazón con su espíritu, y que puedan ser comprobadas su intención y su idoneidad».

3. EL NO VICIADO EN LA HISTORIA LASALIANA

La historia del noviciado (en cuanto programa o proceso) en nuestro Instituto es paralela a la comprensión que nuestro Fundador tenía de la vocación de Hermano. Lo que aparece claro, a partir de los estudios de los Hermanos Maurice-Auguste, Michel Sauvage y otros, es que el Fundador no ha considerado a los Hermanos como «Religiosos» en el sentido en que se entendía y definía en esa época. En la «Memoria sobre el hábito» La Salle insiste sobre el hecho de que los Hermanos no son clérigos. En consecuencia, su hábito y su formación estaban adaptados a su vocación específica (MH).¹⁰ No formaban parte de una congregación religiosa canónica de votos solemnes o simples.

Al pasar los Hermanos de manera progresiva, de una «comunidad» a una «Sociedad» y luego a un «Instituto», La Salle continuó considerando a los Hermanos como una sociedad de vida en común compuesta de hombres que llevaban el mismo hábito religioso que les es propio, que trabajaban juntos y por asociación para tener escuelas gratuitas para los pobres, que llevaban una vida consagrada en comunidad con votos o sin ellos, y confiados plenamente en la Providencia. La Salle no se preocupaba ni se molestaba por las formalidades jurídicas tocante a la admisión, la formación o la continuación de la vida en comunidad que regulaban las congregaciones religiosas en el siglo XVII (MH, CL II).¹¹

La evolución que las modalidades de admisión y de formación han conocido refleja bien lo dicho.

Pero el noviciado formaba parte del proceso de admisión y de iniciación en el Instituto. Aunque La Salle y los primeros Directores de novicios no estuviesen ligados por las exigencias canónicas de su época, seguían los objetivos esenciales del proceso del noviciado; iniciaban a los novicios en el proceso de la transformación personal en discípulos de Cristo. Adoptaron muchas prácticas tradicionales de los noviciados de las comunidades religiosas establecidas canónicamente en aquel tiempo: iniciación a la oración, práctica de la vida comunitaria y de la mortificación, estudio de la Regla... Pero también el noviciado lasaliano siguió un proceso de desarrollo gradual.

3.1. Los comienzos

Los maestros de los comienzos no tuvieron un período oficial de formación religiosa ni pedagógica. La Salle los describe «como hombres sin cultura en su mayor parte (en 1690)», (MH),¹² mientras que Blain los califica de hombres «piadosos y fervorosos» (1684) pero «ímpetuosos y exaltados» (BLAIN 1, 249).¹³ Su carencia grave de conocimientos fundamentales pedagógicos (por no decir culturales, académicos y espirituales) y de habilidad, movió a Juan Bautista a dedicar más y más tiempo a su formación. Aprovechó el largo período de vacaciones y también las vacaciones más cortas de la Semana Santa para formarlos y que pudieran ser lo que un día describiría: **Hermanos, embajadores y ministros de Jesucristo** (MR 195,2).¹⁴ Pero fue el hecho de vivir, de orar, de trabajar juntos lo que permitió clarificar su visión y su papel mutuo, primero como maestros y luego como Hermanos y educadores cristianos.

Para ser admitidos en la comunidad bastaba al principio manifestar interés por este trabajo: inicialmente algunos se sintieron atraídos por el ejemplo de La Salle y de sus compañeros, y otros, por el deseo de formarse como maestros con el fin de encontrar en ello un medio de ganarse el pan. Fue más adelante cuando la mayoría entró por motivos más altruistas. Con el tiempo, estos motivos, diferentes y conflictivos, se hicieron más manifiestos, y la naturaleza de la vocación de Hermano quedó clara para los nuevos miembros. La adopción de un hábito distintivo para los Hermanos ayudó mucho. La «Memoria sobre el hábito»

describe de manera expresiva la profunda transformación de las motivaciones que siguió a la adopción de este hábito común. Sólo más tarde, algunos hicieron votos de asociación, obediencia y estabilidad. Pero esto no se exigía ni se esperaba de todos (CL II).¹⁵

3.2. Una comunidad de jóvenes aspirantes

La Salle abrió también una comunidad para jóvenes de 14 ó 15 años que querían entrar en el Instituto y que parecían ser una promesa como futuros Hermanos. Estos jóvenes formaban una comunidad separada de los Hermanos y seguían su propio programa. Consistía en ejercicios religiosos, especialmente oración y lectura espiritual, y también estudio de materias profanas que los preparaban para su futuro trabajo (MH, BLAIN 1, 279-281).¹⁶

Blain describió su programa de la manera siguiente:

«La Salle no cambió nada en el atuendo de estos jóvenes... La única cosa común a todos ellos, que los distinguía de los de fuera, era el cuello que llevaban y el cabello corto. El estilo de vida era bastante diferente del de los maestros rurales y era como una introducción e imitación del de los Hermanos. En los momentos señalados aprendían lectura, escritura y aritmética. El resto del tiempo lo dedicaban a ejercicios de piedad acomodados a su edad. Cada día recitaban el Oficio Parvo de la Santísima Virgen y rezaban el Rosario. Hacían un examen dos veces al día, y también se dedicaban a la lectura espiritual y oración mental bajo la dirección de uno de los Hermanos más piadosos y mejor preparados. De ordinario comulgaban cada semana...» (BLAIN 1, 280).¹⁷

Permanecían en esta comunidad un año o dos, y como Blain dice, «a la edad de 16 ó 17 años el prudente Superior escogía a aquéllos que parecían tener mejores disposiciones y los pasaba con los Hermanos, dándoles el hábito y empleándolos en las escuelas» (BLAIN 1, 280).¹⁸ Lo que es sorprendente son los comentarios de Blain: «En una palabra, los días estaban organizados poco más o menos *como lo están los de los novicios de hoy día*... Esta especie de Seminario Menor para jóvenes, que servía como período de preparación y de Noviciado para el Instituto, era un lugar que al siervo

de Dios le gustaba mucho visitar» (BLAIN 1, 280).¹⁹ Este grupo permaneció en Reims durante dos años y más tarde se juntó a de La Salle en San Sulpicio. Pero su estancia en la capital y en esta gran parroquia fue ocasión de crisis para estos jóvenes. Y aunque algunos tomaron finalmente el hábito y se unieron a los Hermanos, muchos otros perdieron su primitivo fervor y se marcharon, y a algunos fue preciso enviarlos.

Esto formó parte de la crisis de 1691 cuando el número de Hermanos descendió a un nivel muy bajo a causa de las muertes y salidas. El futuro se presentaba sombrío con mucha incertidumbre sobre los candidatos jóvenes, y muchos Hermanos pasaban por períodos de mala salud y baja moral. Ciertos miembros del clero ejercían presión para encargarse del grupo y cambiar la naturaleza y orientación de la comunidad. Como respuesta, de La Salle se asoció con los Hermanos G. Drolin y N. Vuyart para comprometerse a hacer todo lo que estuviese en sus manos para asegurar el establecimiento de la Sociedad, aunque no quedasen más que ellos tres, e incluso se vieses obligados a vivir de sólo pan.

3.3. El primer Noviciado en Vaugirard

Entre los pasos concretos que de La Salle dio para establecer la Sociedad, está el alquiler de la casa de Vaugirard. El Fundador estaba convencido que este lugar era indispensable porque permitiría a la Sociedad:

a) disponer de una casa para descanso de los Hermanos enfermos, cerca de París;

b) disponer de un lugar donde los Hermanos pudiesen hacer un Retiro para volver a su fervor primitivo, y

c) poder establecer allí un Noviciado para la formación de los candidatos (BLAIN 1, 312).²⁰

Tenemos aquí la primera referencia oficial a un Noviciado para los Hermanos. Como Blain dijo: el esfuerzo de La Salle para renovar a los Hermanos... «le hizo pensar en la necesidad de establecer un Noviciado regular, y de hacer pasar por él a todos los postulantes antes de admitirlos en la Sociedad, con el fin de probar su vocación y darles un sólido fundamento en la virtud» (BLAIN 1, 315).²¹ Al principio, el Sr. Baudrand, párroco de San Sulpicio, rechazó la idea. Pero la insistencia del Fun-

dador y el apoyo de Monseñor de Harlay, Arzobispo de París, hicieron que Baudrand diese su consentimiento, y el noviciado se abrió en 1692.

La formación de los novicios no pretendía hacer clérigos o religiosos en el sentido canónico. Eran Hermanos de las Escuelas Cristianas. Sin embargo, de La Salle tenía en su mente los objetivos esenciales de un noviciado: un período y un proceso para probar la vocación y una formación en las virtudes de la misión. Estaba convencido de que «la desertión de varios de sus discípulos, el relajamiento de los antiguos que quedaban, la disipación y falta de vida interior de los nuevos, la indecisión e incertidumbre en la vocación de la mayor parte, no tenían más causas que la carencia de noviciado» (BLAIN 1, 316).²²

El programa del noviciado de Vaugirard era semejante, en muchos puntos, al de las congregaciones religiosas canónicamente erigidas. El día se dedicaba a muchos ejercicios religiosos: recitación de las oraciones comunitarias y del oficio de la Santísima Virgen María, tres horas de oración por día, dos horas de lectura espiritual, además de otros ejercicios de piedad, y actos de mortificación y de penitencia. La comida era corriente y poco apetitosa. Se insistía sobre la penitencia corporal. La pobreza era una condición de hecho, pero aceptada alegremente en la fe. Y aunque la comunidad se vio obligada más tarde a trasladarse a la calle Princesa a causa de una gran hambre, no se volvió nunca más a discutir, en el Instituto, la necesidad de este período de formación y de aprendizaje.

Después de varios meses o de un año de noviciado, el novicio recibía el hábito de Hermano y era enviado a una Comunidad. Normalmente se le empleaba en la enseñanza. Sin embargo, al instituirse los «Hermanos sirvientes», es decir, los Hermanos encargados de los servicios para el cuidado de la casa, mientras que los otros se dedicaban a la enseñanza, los novicios sabían que se les podría enviar a enseñar o a trabajos domésticos. Esta es la exhortación hecha por el Fundador (o los Hermanos Directores de novicios que le sucedieron) en una de las meditaciones: «... disponeos también vosotros a salir del noviciado repletos de gracia y henchidos del espíritu de Dios, para no tratar sino de promover su gloria procurando salvar a muchos, según el espíritu y fin de nuestro Instituto; o

bien, atendiendo a los empleos u oficios de la casa, en conformidad con los designios de la divina Providencia sobre vosotros...» (MF 83,3).²³

Una vez terminado el segundo año, el novicio quedaba como miembro de la comunidad, normalmente emitiendo votos temporales. Sin embargo, los registros muestran que muchos permanecían en la Sociedad sin tener votos. Se los conocía muy a menudo con el nombre de «novices employés», y esta práctica continuó incluso hasta el siglo XIX y las dos primeras décadas del XX (CL 2, EL 2).²⁴ La Salle fue el primer maestro de novicios. Más tarde designó a otros Hermanos para este puesto. El Hermano Bartolomé el Hermano Ire-neo fueron de los primeros maestros de novicios. Es importante notar que el primero fue el primer Superior General y el segundo fue Asistente del segundo Superior General, Hermano Timoteo (WY 181, 185).²⁵

3.4. Los Novicios Empleados

Los Hermanos Maurice-Auguste y Michel Sauvage señalan que la necesidad de procurar Hermanos para las escuelas y el hecho de no estar sujeto el Instituto a las exigencias canónicas observadas en las congregaciones religiosas tradicionales, tuvieron como consecuencias que el noviciado se redujese a algunos meses y los novicios fuesen enviados como *novices employés*. Algunos daban clase, otros tenían la responsabilidad de las necesidades temporales de la comunidad y se les llamaba «Hermanos Sirvientes». Muchos permanecieron en esta categoría durante mucho tiempo y algunos toda su vida (CL2, EL2).²⁶

Eran «novices» porque pertenecían al Instituto sin haber hecho o renovado los votos por una razón o por otra. Eran «employés» porque vivían en una comunidad diferente de la del noviciado y enseñaban o se encargaban de otras funciones en la comunidad. Fue a raíz de la revisión del Código de Derecho Canónico cuando el número de los «novices employés» comenzó a disminuir; esta práctica se continuó hasta 1917, fecha en la cual se finalizó el Derecho Canónico; en él se estipulaba que nadie podría permanecer sin votos en un Instituto. Fue como un tributo a su formación del noviciado, que lo que importaba no era la letra de la ley. Permanecieron como Hermanos porque el es-

píritu del Instituto animaba sus acciones: exactamente lo que el Fundador quería de ellos.

4. EL NOVICIADO EN EL INSTITUTO DE LOS HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

La naturaleza del noviciado se describe en el artículo 90 de nuestra *Regla*:

«El noviciado es la experiencia privilegiada de iniciación a la vida religiosa del Hermano. En clima de profundo respeto al ritmo de cada cual, los animadores de la formación invitan a los novicios a adquirir progresivamente la actitud espiritual básica del discípulo de san Juan Bautista de La Salle: la entrega a Dios, siguiendo a Cristo en pro de un servicio comunitario de evangelización y de educación abierto a todos, pero dando la preferencia a los menos favorecidos» (R. 90).²⁷

4.1. El Noviciado como proceso

Lo que es central aquí es la naturaleza del noviciado como proceso (Ci 418, 55).²⁸ Es un proceso de iniciación previsto para ayudar a un novicio a interiorizar en la visión espiritual fundamental del Hermano de La Salle. Este espíritu esencial es una visión que identifica a un Hermano; es la fuente de su motivación y la llave de su eficacia en cuanto apóstol. Sin esto no es un Hermano. La Salle mismo lo expresa con un lenguaje más fuerte:

*«Lo más importante, y a lo que debe atenderse con mayor cuidado en una Comunidad, es que todos los que la componen tengan el espíritu que le es peculiar. Aplíquense, pues, los novicios a adquirirlo, y los que a ella están ligados cuiden ante todo de conservarlo y aumentarlo en sí mismos. Porque este espíritu es el que debe animar todas sus obras y ser el móvil de toda su conducta; y los que no lo tienen y lo han perdido, deben ser considerados y considerarse a sí mismos como miembros muertos, porque se hallan privados de la vida y gracia de su estado, y deben persuadirse también de que les será muy difícil conservarse en gracia de Dios» (RC II, I).*²⁹

La Meditación 83 considera el noviciado como «el seno» del Instituto religioso y los novicios, como los «hijos» que «son concebidos espiritualmente», o como dice san Pablo, «engendrados en Cristo», formándoles a una vida verdaderamente

cristiana y religiosa (MF 83,3).³⁰ De La Salle no se cansaba nunca de pasar tiempo con los novicios, acompañándoles en este itinerario tan importante para transformar su visión con un nuevo espíritu. Este espíritu es el espíritu de fe «que mueve a los Hermanos a no mirar nada sino con los ojos de la fe, a no hacer nada sino con la mira en Dios y a atribuirlo todo a Dios» (R 5).³¹

Esto define el proceso esencial de conversión o de transformación personal que es el corazón del noviciado. El novicio es alguien que oye la llamada del Señor a seguirle como Hermano de las Escuelas Cristianas, y responde a ella. En el noviciado, comienza a interiorizar esta manera de responder al Señor que Juan Bautista de La Salle y sus Hermanos han descubierto. Para aprender a dirigirse como *Hermano, ministro o embajador de Jesucristo* a las personas con quienes se relaciona, se debe ayudar al novicio a comprender que ciertas actitudes y ciertas «viejas» tendencias o maneras de «mirar» o de «ver» a las personas y a las situaciones deberán «morir». Este fue el itinerario evangélico que el Fundador ha seguido, y es también el camino que el novicio tiene que recorrer (CÍ418, p. 57ss).³²

4.2. Un camino de conversión

Es un camino de conversión porque es un camino que aparta del egoísmo y lleva al amor a Dios y al prójimo. A lo largo de este proceso «sus intereses se tornan secundarios, dejando el centro a los valores del Evangelio y a los intereses del Reino de Dios. Este deseentramiento será la fuente principal de la ascesis en la cual deberá ejercitarse» (G191).³³

En consecuencia, debe entrar en el proceso de encuentros y de profundización en las relaciones con la Trinidad a la cual quiere consagrarse. Este proceso de conversión se facilita por una familiaridad más grande con la Palabra de Dios, que debe ser la fuente de su inspiración y su luz; por una profundización en el conocimiento de sí mismo y de las fuerzas y debilidades que influirán en su eficacia apostólica; profundizando en sus relaciones con los miembros de la comunidad con los cuales quiere asociarse; y por sus acciones con los jóvenes, los pobres y los necesitados a los que él quiere servir.

El noviciado es eficaz en la medida en que él lleva al novicio a comenzar «a ver las cosas con los ojos de la fe»; «a adquirir progresivamente la actitud espiritual básica del discípulo de san Juan Bautista de La Salle: la entrega a Dios siguiendo a Cristo, en pro de un servicio comunitario de evangelización y de educación, abierto a todos, pero dando la preferencia a los menos favorecidos» (G 189).³⁴

Para prepararse a un proceso tan radical, el noviciado está precedido de un período llamado postulante o pre-noviciado, durante el cual la persona manifiesta su deseo de consagrarse como Hermano. Como postulante, comienza el proceso de formación inicial y se prepara para el noviciado, continuando su madurez personal y desarrollando la afectiva; enriqueciendo su conocimiento y práctica de la fe; profundizando su experiencia de Dios; discerniendo la autenticidad de su vocación; y madurando la decisión de entrar en el noviciado (G164).³⁵

4.3. El Noviciado como programa

El proceso descrito más arriba debe traducirse en estructuras, relaciones, actividades y situaciones formadoras. Es el programa del Noviciado. Este programa puede variar de un Distrito a otro, pero el proceso esencial permanece. El Derecho Canónico y las Directivas sobre la Formación en los Institutos religiosos describen el programa del noviciado como «una iniciación total que va más allá de una simple instrucción», porque ella es «una iniciación a un conocimiento profundo y vivo de Cristo y del Padre... una iniciación al Misterio Pascual de Cristo por medio del desprendimiento de sí mismo, en particular por la práctica de los consejos evangélicos según el espíritu del Instituto... una iniciación a la vida fraterna, evangélica... y una iniciación a la historia, a la misión particular y a la espiritualidad del Instituto» (DF 47 y C652,1).³⁶

El fin esencial del programa del noviciado es promover y efectuar un camino de transformación. Consecuentemente el programa del noviciado incluye actividades para el individuo y para la comunidad. Se ayuda a cada uno a redactar su proyecto personal, pero todos cooperan también en la elaboración del proyecto comunitario. Hay

tiempo para la oración personal y para la oración comunitaria. Hay momentos para recibir lecciones en grupo, lo mismo que para el estudio personal y la reflexión. Hay facilidad para el acompañamiento personal, y también oportunidades para el diálogo interpersonal. Hay ocasiones para gozar de la soledad y otras para los compromisos apostólicos. Los novicios dedican tiempo al estudio de temas cristianos y lasalianos, y participan también en actividades de recreo o de cultura.

Cada novicio es iniciado y guiado en una vivencia progresiva del itinerario de san Juan Bautista de La Salle, en la muerte a sí mismo y en la resurrección a una nueva vida como se describe en la Regla de los Hermanos. Le acompañan sus formadores, quienes se esfuerzan en ayudarlo a estar atento a la acción del Espíritu Santo, que es el formador «por excelencia». Sus connovicios y su familia son un estímulo complementario a su desarrollo religioso. Pero, fundamentalmente, es el mismo novicio el agente activo y responsable de su propio crecimiento.

4.4. Las exigencias de la Regla y del Derecho Canónico

Para que el noviciado sea válido, el candidato debe estar libre de todo impedimento canónico. Tiene que presentar el certificado de bautismo, de confirmación y garantizar que es libre. El Canon 643 declara que se considera inválida la admisión al noviciado de:

- 1° quien aún no haya cumplido diecisiete años;
- 2° un cónyuge durante el matrimonio;
- 3° quien se halla en ese momento ligado por un vínculo sagrado con algún instituto de vida consagrada o está incorporado a una sociedad de vida apostólica...;
- 4° quien entra en el instituto inducido por violencia, miedo grave o dolo, o aquél a quien el Superior admite inducido de ese mismo modo;
- 5° quien haya ocultado su incorporación a un instituto de vida consagrada o a una sociedad de vida apostólica.³⁷

El candidato es admitido por el Hermano Visitador con el parecer del Consejo del Distrito en el

cual el candidato ha pedido ser recibido. El comienzo del noviciado se señala ordinariamente por una ceremonia especial durante la cual se entregan al candidato algunos símbolos de su entrada en el Instituto, e.g. el hábito religioso, la Regla, una Biblia, el rosario de seis decenas... Otras exigencias que se refieren a la duración del noviciado, a las cualidades del Director de novicios y a la admisión de los novicios a los primeros votos se encuentran formuladas por el derecho Canónico y la Regla (C 641-56, R 90-95).³⁸

¹ GV: *Le grana vocabulaire Francois par une sacéte de gens de lettres*. Tomo XIX, p. 337-338.

² DS: *Dictionnaire de spirítuaité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Viller, Cavallera, Guibert et al. Tomo XI, Beauchesne, Paris, 1982, p. 484.

³ PC: *Perfectae Caritatis* 5.

⁴ DS: *op. cit.*, pp. 484.

⁵ DF: *Directives sur la Formation dans les Instituts religieux*. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica. Roma, 1990 N° 36.

⁶ DS: *op. cit.*, pp. 484-495.

⁷ *Ibíd.*

⁸ DI: *Discipleship: towards an understanding of Religious Life* by J.M. Lozano, C.M.F. Claret Center for Ressources in Spirituality-Religious Life Series Vol. 2. Chicago: 1983, pp. 56-62.

⁹ C 646: *Cade de droií canonique*, Centurion-Cerf-Tardy 1983.

¹⁰ MH: *Mémoire sur l'habit*. cf. CL 11: *L'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes á la recherche de son Statut Canonique: des origines (1679) á la Bulle de Benoít XIII (1725)* par Frère Maurice-Auguste, FSC, pp. 349-354.

¹¹ MH: *ibíd.*

¹² MH: *ibíd.*

¹³ BLAIN: *La vie de Jean-Baptiste de La Salle par J-B Blain*. CL7.

¹⁴ MTR 3,2: *Méditations pour le temps de la retraite par Jean-Baptiste de La Salle*. CL 13.

¹⁵ CL 11 *op. cit.*

¹⁶ MH: *ibíd.*

¹⁷ BLAIN: *op. cit.*, CL 7 p. 280.

¹⁸ BLAIN: *op. cit.*, p. 280.

¹⁹ BLAIN: *op. cit.*, p. 280.

²⁰ BLAIN: *op. cit.*

³¹ BLAIN: *op. cit.*, p. 315. ¹²

BLAIN: *op. cit.*, p. 316.

²³ MDF: *Méditations pour les dimanches et les principales fêtes de l'année*, par Jean-Baptiste de La Salle. CL 12 Med. N°83,3.

²⁴ CL 2: *Cahiers Lasalliens 2: Les voeux des Frères des Ecoles Chrétiennes avant la Bulle de Benoít XIII*, par F. Maurice-Auguste.

EL 2: *Eludes Lasalliennes 2: Les Temps de la Sécularisation 1904-1914*, Maison Generalice FSC. Tipografía S.G.S «Note sur le Statut Votal des Frères des Ecoles Chrétiennes en France au Temps de la Sécularisation» par F. Michel Sauvage, pp. 127-156.

²⁵ WY 181, 185 *The work is yours: the life of St. John Baptist de La Salle* by Luke Salm, FSC, Christian Brothers Publications. oraeoville, Illinois, 1989, pp. 181, 185.

²⁶ CL 2, EL 2 *op. cit.*

²⁷ R. 90: *Regle des Frères des Ecoles Chrétiennes*. Roma, 1987.

²⁸ Ci 418, 55: *Circulaire 418, Orientations pour la Pastora-le des Vocations et pour la Formation initiale*. Conseil General, Roma 1983.

²⁹ RC (II, 1) *Regles communes*, Texte de 1718, *Cahiers Lasalliens* N° 25.

³⁰ MF 83,3: *op. cit.*

³¹ R 5: *op. cit.* 5.

³² Ci 418, 57ss: *op. cit.*

³³ G 191: *Guide de la formation*, Frères des Ecoles Chrétiennes, Roma 1991, N° 191.

³⁴ G 189: *op. cit.*, N° 189.

³⁵ G 164: *op. cit.*, N° 164.

³⁶ DF 47 et C 652,1: *Directives pour la Formation dans les Instituis reügieux* Congregaron pour les Instituis de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique. Roma 1990. Canon 652,1 *op. cit.*

³⁷ C 643: *op. cit.*

³⁸ C 641-56: *op. cit.* R 90-95: *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. BLAIN 1: *La vida del señor Juan Bautista de La Salle* por J-B Blain. *Cahiers Lasalliens* N° 7, 476, Via Aurelia, Roma.
2. C: *Código de Derecho Canónico*. Centurion-Cerf-Tardy, Librería Editora Vaticana.
3. Ci 418: *Circular 418. Orientaciones para la pastoral de vocaciones y para la Formación Inicial*. Consejo General, Via Aurelia 476, 00165 Roma.
4. CL 2-3: *Cahiers Lasalliens 2-3. Los votos de los Hermanos de las Escuelas Cristianas antes de la Bula de Benedicto XIII*, por Fr. Maurice-Auguste.
5. CL 11: *Cahiers Lasalliens: L'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes á la recherche de son Statut canonique: des origines á la Bulle de Benoit XIII* por Fr. Maurice-Auguste.
6. CL 25: *Cahiers Lasalliens: Les Regles communes*.
7. DF: *Directivas sobre la Formación en los Institutos religiosos. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica*, Roma 1990.
8. DI: *Discipulado: Hacia una comprensión de la vida religiosa*, por J.M. Lozano, C.M.F. Claret Center for resources in Spirituality - Religious Life series Vol 2, Chicago, 1983.
9. DS: *Dictionnaire de Spiritualité ascéüque et mystique, doctrine et histoire*, Viller, Cavallera, Guibert et al. Tome XI Beauchesne, Paris 1982.
10. EL 2: *Eludes Lasalliennes: Les Temps de la Sécularisation 1904-1914*. Maison Generalice FSC. Tipografía S.G.S. «Note sur le Statut votal des Frères des Ecoles Chrétiennes en France au Temps de la Sécularisation», par Michel Sauvage, FSC.
11. G: *Guía de Formación*, Hermanos de las Escuelas Cristianas. Roma. 1991.
12. GV: *Le Grand Vocabulaire Francois par une sacüete de gens de lettres*. Tome XIX.
13. MF: *Méditations pour les dimanches et les principales jetes de l'année*, par Jean-Baptiste de La Salle. CL 12. 476 Via Aurelia, Roma.
14. MH: *Mémoire sur l'habit* en CL 11, por H. Maurice-Auguste.
15. MTR: *Meditaciones para los días de retiro*, por Juan Bautista de La Salle. CL 13.
16. PC: *Perfectae Caritatis*.
17. R: *Reglas de los Hermanos de las Escuelas Cristianas*. Roma. 1987.
18. RC: *Regles Communes*, texte de 1718 in *Cahiers Lasalliens* 25.
19. WY: *The work is yours: the Ufe ofSi John Baptiste de La Salle* por Luke Salm, FSC. Christian Brothrrers Pubücations, Romeoville, Illinois, 1989.

H. Raymundo SUPLIDO

Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

47. OBRA DE DIOS

Sumario:

1. Las Opera ad extra. - 2. La obra de Dios lasaliana. 2.1. El Instituto. 2.2. El ministerio. - 3. La actitud lasaliana en la obra de Dios. 3.1. La mira de fe. 3.2. La entrega total a Dios. 3.3. La espera. 3.4. El discernimiento por la oración, el consejo y la búsqueda comunitaria. 3.5. Las órdenes de Dios y la unión con Jesucristo. 3.6. La responsabilidad humana.

Aunque la noción de «obra de Dios» resulte capital para Juan Bautista de La Salle tanto en su pensamiento como en su acción y en su vida, la expresión, sin embargo, no aparece bajo su pluma más que cuatro veces. Sin duda, porque él la reserva para un uso particular que toma prestado más comunmente (dieciséis veces) la fórmula equivalente «ouvrage de Dieu» «obra de Dios».

1. LAS OPERA AD EXTRA

En los Devoirs d'un chrétien, trae como definición la tradicional: «Todo lo que Dios obra fuera de sí mismo y en las criaturas» (Da 17). En adelante con sólo aplicarla sucesivamente a las distintas operaciones divinas, le basta.

De tal modo que en el capítulo V de las Reglas de la Urbanidad justifica las diversiones por el descanso que Dios tomó «según la expresión de la Escritura, después de haber trabajado seis días enteros en la magna obra de la creación del mundo» (RB 131). Ahí donde por una desgraciado gazapo de imprenta, en los Devoirs I el vocablo «ouvra-ge» ha quedado en «outrage» (ultraje) (Da 19). ¡... «un tan gran ultraje»...!

El primer artículo del Símbolo de los Apóstoles «creador del Cielo y de la tierra» le inspira estos textos: en las Instructions et Frieres «Cielos

que por doquier publicáis la gloria de Dios, sois la obra de sus manos, venid pues a bendecir en mí al Dios que os ha hecho y esta divina Palabra que os ha producido» (I. 265) y en la Explicación del Método de Meditación «Sería mucha honra el poder atribuirme siguiera el ser tierra y ceniza, ya que esta tierra y esta ceniza es obra de Dios; por lo tanto ella ni es mía ni me pertenece ya que toda ella es de Dios su autor» (EM 49).

A propósito de María, la obra maestra de la creación, escribe en los Devoirs III: «¿Para qué quiso Dios que la Santísima Virgen naciera milagrosamente? — Ha sido para que Ella pareciera más obra de Dios que obra del hombre» (De 199). Idea que recoge y desarrolla en la Meditación para la fiesta de la Natividad: «¡Ah, cuan justísimo era que, en todos los órdenes fuese obra de Dios, y lo más perfecto que pudiera darse entre las puras criaturas, Aquella que había de servir para formar al hombre Dios!» (MF 163.1).

Dos textos más se refieren a la redención y a la Iglesia. El primero, eco de san Pablo: «A nosotros nos corresponde acabar y consumir la obra de nuestra redención» (MR 195.1). El segundo saca a escena a los verdugos de san Bartolomé «... persuadidos de que, dándole muerte, podrían exterminar el cristianismo. Mas como éste era obra de Dios, todas sus maquinaciones resultaron inútiles» (MF 159.3).

2. LA OBRA DE DIOS LASALIANA

2.1. El Instituto

En el seno de la Iglesia detecta san Juan Bautista de La Salle un sector que le interesa personalmente: la nueva familia religiosa que está vocacionado a establecer. La designa con la expresión «Obra de Dios». Si apremia al Hno. Gabriel Dro-lin «Ruegue mucho a Nuestro Señor para que bendiga su obra» (L 26.9), no se refiere únicamente a la escuela romana sino que piensa en el Instituto por entero como da fe en su testamento donde recuerda: «...he enviado dos Hermanos a Roma para urgir a Dios la gracia de que su sociedad sea siempre enteramente sumisa a Roma» (CL 26. 286). Y en su carta del primero de abril de 1714, los principales Hermanos devolviendo al Fundador su propio lenguaje, no designarán de otra forma a su propio Instituto que con el nombre «de la obra santa de Dios que, también es la suya, ya que plugo al Señor servirse de Vd. para establecerla y guiarla desde tan largo tiempo» (ÚLAIN 2, 118).

2.2. El Ministerio

San Juan Bta. de La Salle utiliza también esta fórmula juntamente con su «doblete» (ouvrage de Dieu) al aplicarla a los Hermanos. Quiere entonces hablar sobre su ministerio cuyos aspectos detalla:

- *Dios los toma como cooperadores*: «Ese es, dice san Pablo, el campo que Dios cultiva y el edificio que El construye, y sois vosotros los elegidos por El para ayudarle en "su tarea", anunciando a dichos niños el Evangelio de su Hijo y las verdades en él contenidas. Por lo cual debéis honrar vuestro ministerio procurando salvar a algunos de ellos...» (MR 193.3);

- *pero él permanece el Dueño y asegura su coronación*: «Estad persuadidos de cuanto dice san Pablo que vosotros plantáis y regáis pero que Dios por Jesucristo da el incremento y la perfección a vuestra obra» (MR 196.1);

- *por lo cual no se han de considerar sus autores*: «Pues, ¿no es ladrón quien se atribuye a sí mismo la obra de convertir almas, o conservar su inocencia; obra que no puede convenir más que a

Dios y a quienes El ocupa en ella?...» (MD 62.1);

- *para lo cual piden ayuda de lo alto*: «acudiréis a Dios de inmediato y pediréis con mucha insistencia a Jesucristo que os anime con su Espíritu, pues os ha escogido para realizar su obra» (MR 196.1);

- *Ellos rezan...*: «Y tan pronto como perdáis el espíritu y amor de la oración, os mirará Dios en ella con malos ojos, como a personas indignas de un empleo que es su obra propia...» (MD 62.1);

- *...y trabajan con celo...*: «No debéis poner en duda que sea don excelente de Dios la gracia que os concede al encomendaros la instrucción de los niños, el anunciarles el Evangelio y el educarlos según el espíritu de la religión. Pero al llamaros para tan santo ministerio, os exige Dios que lo de sempeñéis con celo ardiente por la salvación de los niños; pues esa es obra de Dios, y Dios maldice al que ejecuta su obra con negligencia» (MR 201.1);

- *... en la obediencia...*: «Comparad lo que hacéis por inspiración de la obediencia con lo ejecutado por personal impulso, y considerad lo primero como obra de Dios, y lo segundo como trabajo del hombre» (MD 57.2);

- *...y total humildad*: «Porque en clase, la única preocupación ha de ser la de desempeñar el ministerio que Dios os tiene encomendado con los discípulos, y procurarles por ese medio el espíritu del cristianismo.

A ejemplo de la sagrada Familia, evitad que se hable de vosotros en el siglo; y morad en él como transeúntes, ocupados exclusivamente en la obra de Dios y en procurar que viva Jesús en el alma de quienes aún no le conocen» (MD 6.2);

- *Están persuadidos de que Dios cuida de ellos...*: «Si pues os interesáis con empeño por cosechar almas, ¿cómo podéis temer que, Quien os emplea en ello como operarios, os rehuse luego el alimento que necesitáis para realizar su obra?» (MD 67.3). «Vosotros que, en el ejercicio del empleo, hacéis la "obra de Dios" vivid seguros de que El cuidará de vosotros siempre que le sirváis fielmente y nada le neguéis de cuanto os pida» (MD 59.3);

- *... y que les guardará*: «Pedid frecuentemente el tesón y la fidelidad que es necesaria para al-

canzar el don de la perseverancia y para no caer en la desgracia de quienes se dice en la Escritura: "Maldición a quien realiza la obra de Dios con negligencia"» (RD 79);'

- *Saben que se les exigirán cuentas:* «Sois cooperadores de Dios en su obra, os dice san Pablo; y las almas de los niños que instruís son el campo que El cultiva por medio de vosotros; puesto que es El quien os encomendó el ministerio que ejercéis. Por consiguiente, cuando comparezcáis ante el tribunal de Jesucristo, cada uno de vosotros dará cuenta a Dios de lo que ha hecho, en cuanto ministro de Dios y dispensador de sus misterios con los niños» (MR 205.1).

3. LA ACTITUD LASALIANA EN LA OBRA DE DIOS

La profunda convicción de que la obra a la cual él se consagra es la obra de Dios determina en san Juan Bautista de La Salle un actuación adecuada que él intenta seguir y procura inculcar a los Hermanos. Comúnmente a esta actuación él la llama «carga» (cf. las «Regles queje me suis imposées» números 3 y 7, CL 10.114), es decir la tarea particular, la misión recibida de la Providencia y que impone «deberes»: ² para él es el cuidado del Instituto; para los Hermanos «los niños cuya responsabilidad lleváis» (MF 133.2, 166.2). Procuremos sin embargo no olvidar que según la «Bonne Regle» que asumió del P. Julien Hayneufve, ³ «no se ha de hacer distinción entre los negocios personales de su estado y el negocio de su salvación y perfección», es preciso «procurar tenerlo siempre presente» (BLAIN 2, 318).

3.1. La mira de fe

Esta pareja indisoluble, San Juan Bautista de La Salle la contempla «con los ojos de la fe». Es sumamente significativa, en este caso, la utilización que él hace de los verbos «mirar» y considerar: «Consideraré siempre la obra de mi salvación y el establecimiento de nuestra Comunidad como la obra de Dios... y le diré frecuentemente las palabras del profeta Habacuc, «Domine opus tuum», «Me he de considerar a menudo como un instru-

mento que para nada vale sino en manos del Obrero», «Si me tengo por quien ocupa el lugar de Nuestro Señor con relación a ellos, es desde el punto de vista de que estoy obligado a cargar con sus pecados como Nuestro Señor ha llevado los nuestros y que es una carga que Dios me impone en atención a ellos» ⁴ (BLAIN 2, 318). Reivindica para los Hermanos la misma actitud: «Ponderad aquello que dice san Pablo: Es Dios quien ha establecido en la Iglesia apóstoles, profetas, doctores, y os persuadiréis de que es Dios también el que os ha constituido a vosotros en vuestro empleo... No debéis poner en duda que sea don excelente de Dios la gracia que os concede al encomendaros la instrucción de los niños... Poned, pues, de manifiesto en todo vuestro proceder con las niños confiados a vuestra custodia que os consideraréis como ministros de Dios» (MR 201.1).

3.2. La entrega total a Dios

Con esta finalidad él se entrega a Dios en total «abandono»: «Por lo cual le cederé el cuidado...» (BLAIN 2, 319), disposición donde el renunciamiento a sí mismo «Una cosa a la cual debo ocuparme mayormente es la renuncia a mi propio juicio y a mis propias luces no siguiéndolas en nada de cuanto me afecta» (Blain 2.301) se alia con la confianza más filial en Dios «... con la gracia de Nuestro Señor en la cual, para esto, confío únicamente» (BLAIN 2, 319). Pareceres semejantes se los prodiga al Hno. Gabriel Drolin: «Para lo cual hay que recurrir únicamente a Dios dejándole el cuidado, la dirección y las oportunidades» (L 21.17). «Pídale mucho a Dios que haga de Vd. todo lo que le plazca. Tiene que resignarse del todo a su dirección y santa voluntad; en especial, no haga nada sin su consejo» (L 13. 13-14).

3.3. La espera

Entonces se impone la espera, lo que el Fundador significa con la expresión familiar «no adelantarse»: «Debo esperar las órdenes de la Providencia de Dios para actuar» (BLAIN 2, 319). Se trata ciertamente de una espera-atención, del todo tensa hacia el querer divino ya que inmediatamente después añade «y no dejarlas pasar cuando son conocidos» (BLAIN 2, 319). Y ante la espera de «saber

qué hacer» es preciso hacer perfectamente lo que se sabe. En numerosos testimonios pone su correspondencia el acento sobre lo mismo: «En cuanto a mí, no gusto adelantarme en nada y no me adelantaré en Roma ni en ninguna otra parte. Prefiero que la Providencia vaya por delante; entonces, la sigo contento» (L 18.17), «pero que ninguno de Vdes. tome en esto la iniciativa; dejen la ejecución en manos de Dios» (L 37.2). «Ocúpese tranquilamente en dar clase, y no se aventure a más, pues me parece que, de otro modo, no ha de bendecirle Dios» (L 24.6), «No desaproveche las coyunturas que se le puedan presentar, pero tampoco tenga prisa» (L 24.8). «Hace Vd, bien en esperar la disposición de la Providencia» (L 20.3).

3.4. El discernimiento mediante la oración, el consejo y la búsqueda comunitaria

Para llegar al discernimiento anhelado, usa de la oración, verdadera consulta divina: «Consultaré mucho sobre todo cuanto tenga que hacer». «Haré de tal modo que no sea nunca sino tras de la oración». «Rogaré a Nuestro Señor de darles, ... tomaré algún tiempo para rezar con tal finalidad»,... «tendré cautela de permanecer durante ese tiempo en recolección y de alzar mi corazón a Dios durante cierto tiempo» (BLAIN 2, 318), «... sin haber empleado un cuarto de hora para examinar ante Dios...» (BLAIN 2, 318). «Me persigue la idea de que habiendo transcurrido tanto tiempo en que he tenido tan poca oración, es conveniente que ahora le dedique mucho tiempo, con el fin de conocer la voluntad de Dios en lo que haya de hacer» (L 5.1). También aconseja: «Mi parecer es que debe pedirse a Dios y animar a que se lo pidan también los escolares, continuando éstos el rezo de las letanías y yendo dos Hermanos todos los domingos, íos días de fiesta y los jueves a comulgar a la catedral, en la capilla de la Virgen Santa...» (L 37.2). Pero también acude a otros, ya para solicitar consejo «con relación al Sr. de la Barmondière nada hizo sino por consejo del Sr. Baudrand y frente al Sr. Baudrand no hizo nada sino con los avisos prudentes del Sr. Tronson. Sin tal consejo no habría adelantado un paso, por propia iniciativa nada hubiera hecho» (BLAIN 1, 300), ya sea por la búsqueda comunitaria, como se trasluce en la frase conocidísima del Voto heroico «según el modo

que nos ha de parecer seros lo más agradable» (MC 116).

3.5. La orden de Dios y la unión con Jesucristo

Así se asegura en que no actúa sino por las órdenes de Dios: «Nunca adquiriremos mayor perfección que cuando hacemos los deberes del empleo con tal que se les ejecute con vistas a una orden de Dios»..., «para no hacer cuanto me concierne en tal caso sino por sus órdenes» (MC 114-115), «Cuando me parece que sólo me muevo siguiendo sus órdenes, nada tengo que reprocharme; mientras que, si obro por propia iniciativa, es cosa mía y no espero resultados muy brillantes, ni Dios tampoco, pues no le otorga de ordinario especial bendición» (L 18.18). «No me gustan todas esas miras humanas pues no son aquellas de que se han servido los santos» (L 24.13). Cumplidas de tal modo las acciones tienen «cierta relación» (EM 10) con las de Cristo a la cuales pueden por conveniencia (EM 10) relacionarse y unirse (EM 10): «Uniré, al menos veinte veces al día, mis acciones a la de Nuestro Señor e intentaré insertar en ellas las miras y las intenciones calcadas sobre las suyas» (BLAIN 2, 318).

3.6. La responsabilidad humana

Al estudiar la espiritualidad sobre el abandono del Padre Barré el Hno. Michel Sauvage cita esta frase: «Actuar como si todo dependiera de mí y actuar con dependencia de la gracia cual si todo dependiera de Dios sin mí». ⁵ Luego comenta: «Si es obra de Dios, debo ejecutarla con seriedad, soy yo el responsable; mas en idéntica coyuntura sé que El lo realiza con su Espíritu, por encima de cuanto yo hago». ⁶

Para darse cuenta de que la obra de Dios, lejos de engendrar inercia y despreocupación, suscita al contrario la actividad humana en grado sumo, basta referirse a la vida del Fundador y de los primeros Hermanos. Del todo conscientes de ser los depositarios y sus gerentes, se han manifestado los artesanos con una determinación que se ha calificado, con toda justicia, como «heroica»: «Nos consagramos enteramente a Vos para procurar con toda nuestra energía y con todos nuestros esfuerzos el establecimiento de la Sociedad de las

Escuelas Cristianas... A este fin prometemos hacer por unanimidad y de común consentimiento cuanto creamos en conciencia y sin consideración alguna humana ser para el mayor bien de la dicha Sociedad» (BLAIN 1, 313). La continuidad histórica prueba que no se contentaron con simples palabras. San Juan Bautista de La Salle con pleno derecho exigirá a sus discípulos celo y fidelidad: «Al llamaros para tan santo ministerio, os exige Dios que lo desempeñéis con celo ardiente por la salvación de los niños; pues esa es la obra de Dios...» (MR 201.1). «Pedid frecuentemente esta firmeza y esta fidelidad que es necesaria para alcanzar el don de la perseverancia...» (CL 15, 79). Y es significativo que ambos textos se cierran con éste de Je-

remías: «Maldito quien ejecuta la obra de Dios con negligencia» (Jr 48,10).

¹ A propósito de la fidelidad «en la práctica del bien y particularmente de cara a vuestras reglas y a vuestros ejercicios». Sabemos que para él la regularidad al desarrollar la vida espiritual del Hermano, es condición de su fecundidad apostólica. Referirse en estos trabajos al artículo «Ejercicios».

² Los deberes son la consecuencia de una situación objetiva dada, mientras que las obligaciones son el resultado de un arreglo interpersonal (para los Hermanos, su consagración a Dios).

³ Julien HAYNEUFVE: *Méditations pour le temps des exercices qui se font dans la retraite des huit jours*. (París 1645).

⁴ La misma disposición la volvemos a encontrar en la Meditación para la fiesta de santo Domingo (M 150.1).

⁵ Nicolás BARRÉ: *Máximes de conduite chrétienne*. París 1694.

⁶ Michel SAUVAGE: *L'abandon chez le Père Barré* - Rome.

Temas Complementarios:

Conversión; Deber; Discípulo; Iglesia; Empleo; Espíritu del Cristianismo; Espíritu Santo; Estado; Ejemplo; Fidelidad; Gracia; Humildad; Inspiración; Instruir; Ministerio; Mundo; Misterio; Obediencia; Perseverancia; Oración; Redención; Religión; Salvación; Verdad; Celo.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

HAYNEUFVE, BARRÉ, SAUVAGE: *ut supra*.
Cahiers Lasalliens 45.

H. Jacques GOUSSIN
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

48. PADRES DE ALUMNOS

Sumario:

1. El prestigio de la escuela. - 2. Análisis realizado por La Salle. 2.1. Una observación realista. 2.2. Deberes de los padres con los hijos. 2.3. Deberes de los hijos con sus padres. - 3. Carencias de los padres. 3.1. Ignorancia religiosa. 3.2. Incapacidad para educar. - 4. La suplencia educativa. - 5. Los padres y la escuela de La Salle. 5.1. La inscripción de los escolares. 5.2. Con ocasión de las ausencias. 5.3. La retirada prematura de la escuela. 5.4. La corrección de los niños. 5.5. La gratuidad. 5.6. Encuentros con los padres. - 6. Todavía hoy.

1. EL PRESTIGIO DE LA ESCUELA

Unos cuatro lustros antes del nacimiento de san Juan Bautista de La Salle, Comenius (Come-nio) había expresado su fe en el poder de la educación al afirmar que la educación no podía acotarse como privilegio de algunos, como acontecía en el siglo XVII, sino que era menester derramarla cual sembradura a todos los niños, ya que constituía el único medio de asegurar la promoción social de las gentes.

La traducción de tal augurio feliz ante un plan práctico y pragmático se realizaba en el progreso de la escolarización que, desde mediados del siglo, tuvo en La Salle un partidario tenaz y de singular valor. Apenas estuvo inmerso en este problema, a la par social y cristiano, adivinó que era urgente abandonar el «poco más o menos» y la precariedad de las soluciones al buen tuntún. Se trataba, al contrario, de organizar seriamente las cosas para aureolar con prestigio la escuela popular nacida en la sociedad cristiana desde formas plurales y con éxito aleatorio. Su descubrimiento singular, comprender que era preciso suscitar un consenso cuya finalidad asequible era ganar la confianza de las familias, primeras responsables del porvenir de sus hijos, y desarraigar en ellas su apática resignación.

Concibió, pues, La Salle, una «escuela cristiana» renovadamente nueva, confiada a hombres es-

pecialistas, competentemente aptos, comprometidos a tiempo completo y animados por un ideal culminante. Efectivamente insinuaba a los primeros Hermanos de las Escuelas Cristianas: «Mientras estéis afincados de corazón a la pobreza y a cuanto os pueda humillar (es decir compartiendo el nivel de vida de las familias del pueblo a imitación de Jesucristo) produciréis fruto en las almas. Que los ángeles de Dios os darán a conocer e inspirarán a los padres y madres que os encomienden sus hijos, para que los instruyáis» (MF 86.3).

Merced a un testimonio evangélico convencido y duradero, estaba cierto que la credibilidad y la estima o aprecio resultarían deducción lógica y elementos necesarios para la difusión del bien. Y añade: «La profesión que ejercéis os impone la obligación de frecuentar el mundo a diario; en él se espían hasta vuestros mínimos andares. Esto os ha de urgir a procurar por todos los medios ser dechado de toda clase de virtudes a los ojos de los seglares entre quienes debéis vivir» (MD 69.3).

2. ANÁLISIS HECHO POR LA SALLE

2.1. Una observación realista

La actitud característica de La Salle a lo largo de su acción educadora es su sano realismo que le aboca, antes de actuar, a examinar las condiciones

en las que viven quienes ha de educar. Conoce los esfuerzos que han de culminar los artesanos para sostener a sus familias. En los «Devoirs d'un chrétien envers Dieu», nos habla de las obras graves, que se adjetivan serviles, que son las que ordinariamente ejecutan los artesanos... para ganar su vida (Da 120), y en otra de sus páginas del mismo tomo, cita «a los artesanos cuyo trabajo es muy molesto y a los pobres que no tienen con qué hacer una comida conveniente» (Da 158). Incluso están conminados a trabajar los días feriados, enfrentándose así a un precepto de la Iglesia (Da 122 y De 129).

Cuando se les ofrece un tiempo de ocio, prefieren distraerse en espectáculos «de los titiriteros, payasos, artistas sobre la cuerda floja, marionetas» (RB 154). Esas diversiones de por sí bastas y nocivas desde el punto de vista moral, además las gentes «bien» y educadas las desprecian, sin embargo atraen y encandilan a «los artesanos y a los pobres» (RB 157). Cuando La Salle invita a los «artesanos» a verificar su examen de conciencia antes de la confesión, adelanta a su reflexión los temas prácticos e inmediatos a sus vidas y a su trabajo. «Si los artesanos no han trabajado con fidelidad, sin han ejecutado mal la obra, si la han vendido por valor superior. Si han empleado materiales de acuerdo a la calidad y a la cantidad con lo que se habían comprometido. Si no se han guardado para sí cosas que les habían encomendado, adelantando el pretexto de que no ganaban bastante» (I. 230).

2.2. Deberes de los padres con sus hijos

El examen desalentador de tal situación de pobreza material, de insuficiente cultura y de enervamiento moral, que si no se corrige tiende a perpetuarse entre los niños en una espiral singular continua y negativa, conduce a La Salle a indicar a los padres algunos remedios teórico-prácticos. Ante todo se procura remozar en los padres sus obligaciones, las contraídas en el matrimonio.

Entre muchas, la «de educar cristianamente a sus hijos» (Db 241 o 193.2) lo que significa que les incumbe la obligación de: «1. Instruirlos; 2. corregirlos; 3. hacerles vivir como buenos cristianos» (Db 241, Da 124). Para tal fin les corresponde enseñar a sus hijos los fundamentos de la fe cristia-

na, impelerles a que frecuenten la iglesia, impedir la frecuentación de amistades peligrosas, favorecer que se confiesen con un buen confesor y brindarles buen ejemplo (Db 242).

En la «Conduite des Ecoles», se habla ciertamente sobre la obligación de corregir a los niños, cuando se toca a los descarriados o «libertins» se declara que el Inspector y el Maestro no les corregirán por sí mismos sino que «obligarán a sus padres a enmendarles en sus propias casas, antes de que vuelvan a la escuela» (CE 189).

Incluso aquí, la corrección doméstica se deberá ejecutar «con mansedumbre y con caridad y no con cólera y con injurias» (Da 125).

Iterativamente La Salle vuelve sobre el deber de los padres de ofrecerles el buen ejemplo, ya que «el ejemplo produce mucha mayor impresión que las palabras en las mentes y en los corazones. Y esto es más de notar en los niños, quienes, por carecer aún su espíritu de suficiente capacidad de reflexión...» (MR 202.3). Están pues invitados los padres a velar sobre sus hijos en especial cuando su vida moral prodría hallarse comprometida. Por ejemplo cuando se habla de los bailes, La Salle asevera que en tales ocasiones los jóvenes se entregan a libertades «que los padres y las madres tendrían vergüenza al permitirselo en sus propias casas particulares» (RB 154).

Las acotaciones de La Salle a cuestiones sumamente prácticas destacan experiencia y prudencia notorias. Así en relación al dinero en posesión de los muchachos destaca que los padres no han de dárselo, ni tolerar que guarden incluso en mínimas cantidades ya que «es una de las causas mayores merced a las cuales se desmandan» (CE 258). Ensanchando diremos que en términos generales los deberes de los padres, a más de educar cristianamente a sus hijos, también deben enseñarles buenos modales. Las «Regles de la Bienséance et de la Civilité chretienne» a tal finalidad se dedican. Pero las motivaciones que se han de inculcar a los niños para inducirlos a practicar tales reglas no deben ser puramente sociales, «mundanas». Cumple el practicarlas «por motivos puramente cristianos y que atañen a la gloria de Dios y a su personal salvación» (RB, Prefacio I).

El compromiso de los padres no se puede restringir a impartir a sus hijos lo necesario para el presente. Su acción se enmarcará en un proyecto,

el de integrar al joven en la sociedad de tal modo que hábilmente formado, pueda desenvolverse en su trabajo con honradez. Para lo cual no olvida La Salle el destacar que un deber importante de los padres es «capacitarlos para desempeñar un empleo conveniente» (Da 124). Cuando los niños son mayores y hábiles para comprometerse en las responsabilidades de un nuevo método de vida, a ellos les ha de corresponder el completar su obra educativa solicitando al Señor por ellos y examinando si sus hijos están en verdad capacitados. Si determinan contraer matrimonio, que no se dejen guiar por «consideraciones o criterios humanos, o por avaricia... o para gozar con libertad de los placeres sexuales», pues «por experiencia se desprenden las fatales consecuencias de tales matrimonios» (Da 385-86 y 125).

De idéntico parecer, y con relación a los jóvenes que manifiestan anhelos de abrazar la vida eclesiástica, los consejos de La Salle a los padres apuntan las características de una prudencia ilustrada que presume examinar las intenciones y purificarlas de cualquier motivación humana. A los padres corresponde pues «examinar si parece tener inclinación para el estado eclesiástico, si se adorna con tanta prudencia y piedad como se han menester para ingresar en tan santo estado; realizarán muchas oraciones y tantas buenas obras para lograr de Dios la gracia de discernir la vocación de su hijo, consultar además, a su confesor y a otros piadosos y sabios eclesiásticos; e incluso darán a conocer con antelación a sus hijos las obligaciones inherentes a este estado, y que de él mismo reciban información si se halla con voluntad de atenerse a las mismas y de no tener otra mira sino el bien de la Iglesia y la salvación de su alma» (Da 376).

Algunos pecados en que suelen recaer los padres han de constituir tema de examen de conciencia: como si se dan preferencias entre sus hijos «si entre sus hijos han amado a uno más que a otros» (I. 224) o si les han «educado según las vanidades y el espíritu del siglo» (I. 224).

Como se trasluce a través de los textos citados, La Salle concibe una muy alta idea de los compromisos de los padres. Sus objetivos se centran en la exigencia de una formación íntegra de los hijos y un estilo novedoso de acompañamiento y de relación en el contexto interior familiar. El mero hecho de indicar impulso hacia un ideal de familia

nueva, impregnada del espíritu del cristianismo, pone sobre el tapete la evidencia de las urgencias y de las necesidades y las carencias que se encuentran más ordinariamente en las familias. El realismo no induce a La Salle a olvidar que la realidad es muy distinta del ideal, y que necesariamente se ha de arrancar de la primera si se desea aportar un remedio eficaz.

2.3. Deberes de los hijos con los padres

En sus escritos, La Salle también recuerda los deberes de los hijos hacia sus padres. De ellos dependen la unidad y la armonía familiares. En los «Devoirs d'un chrétien» afirma: «En virtud del Mandamiento, cinco son los deberes de los hijos con sus padres: deben amarlos, respetarlos, obedecerles, asistirles a lo largo de la vida, rezar y hacer que recen a Dios por ellos tras su defunción» (Da 125; Db 93-94). Intentemos ahora examinar con detalle y minuciosidad tales deberes, en relieve alzaremos las intenciones específicas de La Salle. Amar a sus padres «es desearles el bien» (GA 362). Y la gratitud hacia ellos ha de motivar esos sentimientos. «Obligados estamos a amar particularmente a nuestro padre y nuestra madre, que nos dieron la vida, nos han educado y hemos de exteriorizar grandes pruebas de gratitud por todas las bondades que recibimos de ellos» (Da 99). Este amor tiene su manifestación en pequeños gestos de afecto (RB 53). Mas es mayormente a través de la obediencia y el respeto donde los hijos manifiestan su amor por sus padres.

Uno de los cometidos de la educación, para La Salle es «favorecer que los alumnos sean dóciles y muy sumisos a sus padres y a quienes de su parte, están de ellos encargados» (MF 186.1). El educador, entre otros datos, deberá rendir cuentas si sus alumnos «guardan respeto a sus padres y si son fieles en la obediencia» (MD 61.3). En otra sección, La Salle dirigiéndose directa e insistentemente a los Hermanos les declara: «No olvidéis de que adquieran mansedumbre, paciencia, amor y respeto hacia sus padres» (MR 200.3). Sobre tal tema, le corresponderá al muchacho reflexionar durante su examen de conciencia: «¿He respetado y obedecido de buen talante a mis padres?» (E. 31). Esta catequesis encaminada a dar a comprender el significado completo y profundo del cuarto manda-

miento, no se frena en la infancia ni en el ámbito escolar. Si se elucubra sobre la situación de abandono psicológico y material en el cual se desenvolvían numerosos padres cuando ya no disfrutaban de las fuerzas para trabajar, sin acudir a una pensión o ayuda sanitaria, se puede intuir el clamor lanzado a los jóvenes para que asistan a sus padres. «Deben, los hijos, asistir a sus padres y madres aliviándolos en sus negocios, en sus vejez, en su pobreza, en sus dolencias y consolándolos en sus angustias; sobre todo han de manifestar gran cuidado de que reciban los sacramentos cuando están en peligro de muerte, e inmediatamente que hayan muerto deben llevar a término el testamento y rogar y hacer que rueguen por el descanso de sus almas» (Da 126). Ese deber de interceder ante Dios por sus padres ya desde edad muy tierna destaca varias veces en los escritos de La Salle (Db 245; E. 14; De 78; I 64 y 87).

Análogamente, la guía para el examen de conciencia de los jóvenes, recae nuevamente sobre los deberes arriba expuestos y revela los fallos más o menos ordinarios hacia los padres en cuanto se refiere a las acciones (golpes, robos, ausencia de ayuda...), las palabras (injurias, maledicciones...) y las intenciones (maldecirles, anhelar su muerte) (I 224-225).

Gracias a las Reflexiones cotidianas, la educación induce al niño a enfrentarse con los dolores, las inquietudes y las pesadumbres que han aguantado, los peligros en que se encontraron, los placeres y las comodidades de que se privaron para subvenir a sus necesidades, las lágrimas derramadas ante Dios para atraer sobre ellos las gracias. Todas esas consideraciones hablan no sólo a la inteligencia, sino al corazón, favorecen para que se encaminen a formalizarse más conscientes y responsables siempre y a crear un contexto no tan sólo nuevo sino más bien en la trayectoria de su condición de cristianos.

3. CARENCIAS PARENTALES

3.1. Ignorancia religiosa

Los padres son los primeros educadores de la fe: tal es la enseñanza y tradición de la Iglesia. La Salle comparte esta idea en su totalidad. El asegura «que

es uno de los deberes primordiales de los padres y de las madres el de educar a sus hijos de una manera cristiana y el de enseñarles la religión» (MR 193.2). Pero está perfectamente concienciado que muy particularmente los de la clase popular, se encuentran en la imposibilidad de hacerse cargo de tal cometido. Les falta tiempo («al estar ocupados de sus negocios temporales y del cuidado de la familia»: MR 193.2) y están conminados a buscar trabajo fuera de sus casas (MR 194) y sobre todo les falla la competencia. Ellos mismos se sitúan ante la personal ignorancia necesitando, por lo tanto, una auténtica evangelización. Constata La Salle que aunque conviven en un contexto cristiano su vida espiritual, es decir, sus relaciones con Dios, permanecen muy someramente superficiales. «No conocen a Dios sino de modo muy imperfecto, por lo cual no piensan en El, no hablan ni oyen gustosos hablar de El, y sólo de tarde en tarde le rezan» (MD 41.3).

Tal vez en las escuelas cristianas puedan hallarse «niños que no conozcan a Dios, ya que fueron educados por padres quienes tampoco ellos mismos le conocían» (MD 41.3). Las Regías comunes hablan de los artesanos y de los pobres como de gentes «ordinariamente poco instruidas» (RC 1.4) y por demás ocupadas para que puedan vivir sus familias, por lo cual no brindarán a sus hijos «las instrucciones que les son necesarias y una educación honrada y cristiana» (RC 1.4). De donde brota la afirmación que se traduce en compromiso y promesa de entrega total: «Este Instituto es de muy gran necesidad» (RC 1.4).

3.2. Incapacidad para educar

La Salle está convencido de «la gran ventaja que entraña estar bien educado, ya que merced a tal medio se adquiere gran facilidad para muchas virtudes» (MF 186.1), y constata de rebote «que los desórdenes, sobre todo entre los artesanos y los pobres, provienen ordinariamente de que fueron abandonados a sí mismos y muy mal educados en sus primeros años» (RC 1.6). Pocos niños «se desmandan por la malicia de su corazón» (MD 56.2) y si yerran es, «porque actúan sin reflexionar» (MR 203.2). Tienen necesidad de ser guiados, de tener modelos a quien imitar, pero el contexto familiar impide a veces su crecimiento y su maduración.

Los padres, comprometidos en sus actividades laborales, descuidan a sus hijos: «Los pobres tienen de sus hijos poco cuidado y a veces ninguno» (CE 160). Los niños callejean de la mañana a la tarde, hacen cuanto les place y como resultado de este abandono es «que pierden cualquier respeto a sus padres» (CE 160). Las señales evidentes de tal despreocupación hacia ellos son: los vestidos sucios, la ausencia de higiene y la pésima nutrición.

Se trata pues, de padres quienes así revelan su incapacidad para educar con exceso de apego a sus hijos. Arrastrados por su «facilidad y credulidad» (CE 261) «otorgan cuanto les piden, no les contradicen en nada, ni los corrigen casi nunca de sus desatinos y dan que pensar en que tienen temor de causarles pena» (CE 164): son cual «idólatras» (CE 186) de sus hijos y en lugar de guiarlos y encaminarlos los abandonan para que se entreguen a sus caprichos: «cuanto los niños quieren, ellos lo quieren» (CE 187).

4. SUPLENCIA EDUCATIVA

Presentar con todo detalle la obra educativa realizada por La Salle no es necesario. Pero sí es oportuno situar en evidencia la finalidad espiritual, cultural y de preservación que la institución lasaliana ha realizado. Sospecha La Salle, que la edad que precede al «aprendizaje» es importante para librar a los niños de la calle, de la ociosidad, del vagabundeo y del libertinaje. Su acción se adhiere, pues, «al marco de una historia de la calle, que se transforma poco a poco de lugar de vida en tan sólo lugar de paso» (Philippe Aries: *L'enfant et la rue*).

Al evocar la fastidiosa situación en la que se hundían gran parte de los padres del ambiente popular a quienes se enfocaba el Fundador, con toda certeza nunca pensó en condenaciones estériles, sino en afirmar, incluso ante los responsables, la urgencia de una sólida suplencia educativa. Con mayor razón cuando su proyecto se abría a amplias perspectivas. No se proponía solamente cuidar las llagas de los más misérrimos, los hijos de los artesanos y de los pobres, pero ante su feliz intuición social, ambicionaba acercar entre sí a las más humildes clases urbanas con las de las pequeñas burguesías artesanales que se consolidaban

cada día, progresivamente.

Los artesanos a quienes La Salle trae frecuentemente en sus alusiones, eran los Maestros o patronos de las tiendas, que trabajaban ya solos, ya con ayuda de algunos aprendices. Gracias a felices ayudas mutuas, algunos artesanos lograban auparse a pequeños burgueses, mínima clase media. Así, el artesanado consolidaba la transición entre las clases populares y la burguesía cuyo fleco inferior constituía: «ora pueblo sencillo, ora burguesía».

Su vocación de educador impedía a La Salle el permanecer indiferente ante la frustración psicológica de tantas gentes pisoteadas, holladas pero no resignadas. Si esos padres, desde un punto de vista educativo, representaban un hecho de por sí difícilmente remediable, para sus hijos, sin embargo, debían ofrecerse y abrirse nuevos horizontes, caminos sin trazar, nuevos. No es por lo tanto sorprendente que haya dicho a sus Hermanos: «Corresponde, pues, a la Providencia de Dios colocar en lugar de padres y madres a personas debidamente ilustradas y celosas para transmitir a los niños el conocimiento de Dios... Dios os ha llamado para tal ministerio» (MR 193.2).

Se trataba de una sustitución llena de responsabilidades, que le obligaba a decir con tono flébil: «Debéis considerar a los niños cuya instrucción corre a vuestro cargo como huérfanos pobres y desvalidos; pues sí la mayor parte cuentan con padre terreno, es, en realidad, como sino lo tuvieran, pues viven dejados a sí mismos en lo concerniente a la salvación del alma» (MD 37.3).

De consuno, les animaba despertando sus motivaciones sobrenaturales: «El celo que estáis obligados a desplegar en el empleo ha de ser tan activo y animoso, que podáis decir a los padres de los niños confiados a vuestro cuidado aquello que trae la Escritura: Dadnos las almas y quedaos con lo demás» (MR 201.3).

Una motivación frecuente en los escritos de La Salle es ésta: si la imposibilidad de los padres por educar a sus hijos aparece cual hecho patente, la suplencia de la Iglesia se traduce en un deber perentorio. No se pueden dejar abandonados a tantos jóvenes en las tinieblas de la ignorancia, preámbulo del vicio.

El grito de alarma consistía en que la mayor parte de los padres desconocían las verdades cris-

lianas. Insistía, pues, ante los Hermanos: «Habéis de considerar vuestro empleo como una de las funciones más importantes y necesarias de la Iglesia, de la que estáis encargados de parte de los pastores y de los padres y madres (de vuestros discípulos)» (MR 199.1). «Consecuentemente, no basta que los niños estén recogidos en una escuela durante la mayor parte del día y que allí estén atareados con laboriosidad, mas es menester que quienes les están dados para instruirlos, pongan particularmente su empeño en educarlos según el espíritu del cristianismo» (MR 194.2).

5. LOS PADRES Y LA ESCUELA DE LA SALLE

Quien decide enrolarse para enseñar y educar a los pobres debe, él mismo, hacerse pobre. Lo que decide a los padres a enviar a sus hijos a la escuela de los Hermanos, es la confianza de ser comprendidos y amados, convencidos que estos Hermanos poseían «una gracia para sostener a los débiles, enseñar a los ignorantes, y corregir a los delincuentes» (MD 37.1). Pero si no aman la pobreza y la humildad, resultarán muy poco conocidos y servirán de poco. Para ser los «salvadores» de los pobres, se necesita poseer «conformidad y afinidad con ellos y con Jesús en su nacimiento» (MF 86.3).

La Salle descubre siempre motivaciones espirituales que han de apoyar la acción absorbente de los Hermanos. Pero a la par intenta programar su actuación de manera pragmática ante situaciones precarias que remediar. Si con cuidado estudia las emergencias, no es para desentenderse y justificar su desapego, sino para solventarlo mejor. Vive más de soluciones que de problemas. Habiendo contemplado con ponderación la situación de los niños y de sus familias, se ingeniará para que los padres se asocien a la obra educativa. En todos los momentos de importancia de la actividad escolar, se hará una llamada a los padres. En tal sistema, no sólo las intervenciones educativas resultarán más eficaces, pero luego, a través de la escuela se evangeliza también a los padres, ya que «por la fundación de las Escuelas cuya dirección El os ha encomendado, la religión y la piedad progresan entre los fieles y, particularmente, entre los artesanos y los pobres» (MR 207.3).

5.1. Inscripción de los escolares

El primer contacto entre la escuela y los padres se produce en el momento de la inscripción. «El Hno. Director no recibirá alumno alguno en la escuela si no es presentado por su padre o por su madre... o por alguien a quien se relacione, o que tenga edad prudencial» (CE 257). Se informa y toma nota de su profesión, de su morada, de la edad del muchacho, si ha hecho la comunión y se ha confirmado, si frecuentó otras escuelas, por qué decide la mutación, qué esperan de su porvenir y oficio, sus capacidades escolares, sus buenas o malas costumbres y demás cualidades, si presenta algún problema de salud, qué compañías frecuenta... (cf. CE 257).

Cuando el niño ha sido admitido en la escuela, el Director presenta a los padres las obligaciones a las cuales se habrán de someter. Entre las cuales cabe destacar:

- que el niño tenga todos los libros necesarios para su trabajo,
- que frecuente con regularidad la escuela, sea puntual, y no se ausente sin permiso;
- que llegue limpio, aseado a la escuela, limpio y «exento de piojos»;
- que no coma fuera de la escuela ya que podrá aprender a hacerlo con sus compañeros de curso, «cristianamente, con honradez, cortésmente»;
- que los padres no den oídos a las quejas eventuales de su hijo, pero si tienen observaciones que hacer, que las comuniquen al Maestro que tendrá cuidado de darles cumplimiento descargo;
- que los padres entreguen poco dinero a su hijo, porque es una de las principales causas de perversión de los jóvenes (cf. CE 258).

Si el niño que se inscribe proviene de otro centro y si se aprecia que cambia con facilidad de escuela, «se dará a conocer a los padres que eso daña mucho a los niños; que han de resolverse a no cambiarlo en adelante» (CE 260). Si las causas del cambio arrancan de las correcciones recibidas en las demás escuelas, es preciso, «manifestar a los padres que no deben escuchar las quejas que les presentan sus hijos contra el maestro» (CE 260) y que al contrario deben alegrarse que se le corrija cuando comete infracciones.

Si algún niño ha causado baja en la escuela, se examinará con detención si es oportuno readmitirlo. «Se exigirá cierta insistencia, sin desanimar a los padres demandantes» (CE 261) y después de haberles dado a entender que con ellos se muestra cortés se le podrá admitir en la escuela. Si, por el contrario, un alumno ha sido despedido de la escuela y desea ser admitido deberá «dar a conocer a los padres las razones de peso que se tuvo para su expulsión» (CE 262) y se le podrá admitir de nuevo solamente si hay esperanzas fundadas de su corrección y tras la amenaza de eliminarle definitivamente «si no muda su conducta» (CE 262).

5.2. ¿Las ausencias?

En la época de La Salle, una de las plagas de la escuela eran las ausencias, el absentismo. No existía ni obligación de frecuentar las clases, ni edad para su iniciación, ni duración de la escolaridad. Se abandonaba todo a la iniciativa libérrima de los padres. Era absolutamente necesario hallar los medios adecuados para incitar a los niños a acudir de buena gana y con regularidad y que los padres, al mismo tiempo, se sintieran conminados a ayudar a los más descuidados y negligentes. Si se admite además, que el alumno debía pasar 40 horas por semana en la escuela y que el curso escolar se ampliaba hasta 46 ó 47 semanas, es decir bien contados 280 días efectivos de clase, se ha de admitir el porqué ciertos muchachos estaban tentados de dar esquinazo y hacer rabona.

En la «Conduite des Ecoles», se examinan seis causas de las ausencias escolares. Algunas se atribuyen a los mismos alumnos, otras corresponden al maestro, pero la «quinta razón de peso ante la ausencia de los escolares compete a los padres, ya porque descuidan el enviarles a las aulas al no cuidarse de que lleguen ni que sean asiduos, lo cual es común ordinariamente entre los pobres, ya porque la escuela les resulta indiferente al convencerse que sus hijos no aprenden nada o muy para cosa (CE 186).

El hecho de que a veces sean los padres cómplices de sus hijos y se escoren para justificar sus ausencias con desfachatez, lo podemos verificar en las precauciones que se han de emprender en cuanto concierne a los «visitadores de los ausentes»: los alumnos encargados de ir a la búsqueda

de sus camaradas ausentes y luego presentar informe ante el Maestro: «Los visitadores se guardarán de dejarse camelar, o corromper, ya de parte de los escolares, ya de parte de sus padres, para llevar al maestro falsas razones de sus ausencias, y no aceptarán ningún regalo de los escolares de su barrio, o de los padres, bajo ningún pretexto» (CE 246, 240).

El remedio que aconseja La Salle es el de «hablar con los padres» (CE 186) y lograr convercer-los no tan sólo de la obligación que les corresponde de brindar instrucción a sus hijos, sino del daño y perjuicio que les causan pues sin cultura «no serán nunca capaces de empleo alguno» (CE 186). Al analizar los entornos sociales, es posible conceder a los niños el permiso de ausentarse en casos o en días singulares, pero tras la solicitud expresada por sus padres (CE 181, 189). Se podrá otorgar asueto «el día del mercado o mercadillo para acudir a él para trabajar» (CE 180), cuando acompañan a sus padres «en peregrinaciones alejadas de la ciudad... y que se descubra que únicamente la piedad y la devoción les encamina» (CE 182), «el día de la fiesta patronímica del gremio» (CE 182) o si no se logra descubrir día mejor cuando los padres deban agenciar a sus hijos «ropa, zapatos... o remendar sus trajes» (CE 182). De cualquier manera tales concesiones han de ser raras y otorgadas tras haber examinado y compulsado razones y haberlas hallado «buenas y necesarias» (CE 190). Pues de hecho, los alumnos que con facilidad omitan la puntualidad ofrecen pésimo ejemplo a sus camaradas: «luego muchos más pretenden lograr tales sinecuras» (CE 180).

Se ha de apreciar de mayor valor una cincuenta de alumnos que acuden regularmente, que «de contabilizar un centenar que a cualquier sinrazón se ausentan» (CE 190). Quien desempeñe la misión de justificar las ausencias «ha de obligar a los padres a acompañar a sus hijos que se hayan ausentado» (CE 189). Si ha sido por culpa de los padres que el alumno se ausentó, con éstos se habrá de entablar conversación para darles a conocer en particular «su culpa y el yerro que hacen así a sus hijos al facilitar o permitir sus ausencias» (CE 193). Y si no se comprometen a una mayor fidelidad desde este cometido, es preferible el invitarles a que retiren al niño de la escuela, ya que, sin una presencia regular y asidua «es casi del todo

imposible aprender algo, ya que se olvida en un día cuanto en varios se asumió» (CE 191).

5.3. Prematura retirada de la escuela

Los niños frecuentaban la escuela lasaliana, generalmente, durante dos o tres años. Duración relativamente escasa si se piensa que en aquella época era menester asimilar lo que nosotros llamaríamos cultura de base. No había, pues, tiempo que perder en la escuela. El Inspector debe velar, ha de vigilar a que la escuela se inaugure a la hora, «sin retrasarse un momento» (CE 251 y L. 56.5). Pero a veces, los padres pretendían retirar a sus hijos de la escuela antes que culminaran su estancia. La «Conduite des Ecoles» nos presenta dos motivaciones que explicarían tal elección y los remedios adecuados para evitarla.

5.3.1. Los padres apartan a sus hijos, aunque instruidos insuficientemente, porque los necesitan para hacerles trabajar. La argumentación que adelanta La Salle para intentar convencerles es práctica y de fácil comprensión. Se percibe el esfuerzo para adaptarse a la mentalidad de los padres con vistas a palpar sus inclinaciones utilitaristas. La cultura, para algunos, ni es un lujo, ni menos una pérdida de tiempo sino una inversión, incluso económica, que en el momento exacto acarreará sus frutos. «Es preciso darles a conocer que afectará en contra y mucho a sus hijos ya que por ganarles poca cosa, les harán perder unas ventajas mucho más considerables; para lo cual conviene manifestar cuáles son las consecuencias para un artesano de saber leer bien y escribir, ya que por pocas entendederas que posea, al saber leer y escribir será luego capaz de todo» (CE 187).

5.3.2. Habrá padres desengañados de la escuela porque sus hijos «no aprenden nada o muy poco» (CE 188). El Director, después de escuchar atentamente esa queja de los padres, debe indagar si cuanto dicen correponde con la realidad. Comprobará si los Maestros, sobre todo los menos hábiles, «instruyen con total aplicación a todos los escolares» (CE 188) no descuidándose de nadie y prestan atención particular «frente a los más ignorantes y más descuidados» (CE 188) y si en la escuela hay orden.

5.4. Corrección de los niños: los castigos

En la biografía de san Juan Bautista de La Salle, el canónigo Blain trae a colación con frecuencia las dificultades halladas por el Fundador durante los años primeros del Instituto, con los padres, en relación con las correcciones que los Hermanos imponían en la escuela. Tal vez, registra Blain, los Hermanos «ultrapasaban las fronteras del justo castigo, pues, ya lo hemos dicho, es difícil en semejantes alternativas situarse en el justo medio». Algunos padres, asesorados por «un amor ciego», dan oídos a las lamentaciones de sus hijos, se arriman de su parte, y califican a La Salle por el «único criminal», el responsable de las violencias perpetradas contra sus hijos, y le acusan con un «torrente, un alud de reproches, de injurias y de invectivas».

Esas experiencias amargas le han llevado con toda certeza a reflexionar con esmero sobre el problema de la corrección. Se ha de considerar a ésta como «una de las actuaciones de mayor interés de cuantas se ejecutan en la escuela» (CE 140). No se ha de recetar si no es «útil y convenientemente ventajosa» (CE 153), ora para quien la experimenta, ora ejemplar para sus compañeros. Sólo se la ha de aplicar «para hacer el bien» (CE 154). Las correcciones y castigos en la escuela lasaliana no quedan abolidas, mas el principio básico general al cual se han de ajustar es que «si se quiere que una escuela esté bien llevada y en buen orden, se debe a que los castigos sean raros» (CE 149) y si se respetan las diez condiciones para aplicar un castigo útil (CE 151-152), es de por sí prácticamente imposible.

El maestro ha de cuidar ante todo las consecuencias de sus intervenciones represivas. Si se revelan inútiles para el niño, o pueden desprestigiar la buena fama de la escuela, convendrá aplazarlas o elucubrar otros medios más insinuantes y más eficaces. Se habrá de evitar que la corrección, el castigo, sirva tan sólo «para hacer gritar al niño o a despecharlo, a agriarlo y para que abandone la escuela, de tal modo que tenga luego aversión y que las censuras que él originaría o sus padres, pudieran causar idéntica repulsión a otros e impedir a los niños ingresar» (CE 154). Puede el maestro haber recibido algún desplante de parte del alumno o de sus padres (CE 154). En ambos casos,

inútil castigar al niño, ya que lo podrían interpretar como una clase de venganza.

Asimismo se deberán adaptar las intervenciones a la índole y sensibilidad de los alumnos. Entre éstos hallaremos «quienes están educados de tal modo que les conceden cuanto exigen, que nunca se les contradice en nada, y que nunca les corrigen las faltas: parece tengan apuro de apenarles y cuando se afligen de algo, los padres, las madres sobre todo, organizan cuanto pueden para suavizarlos y para restablecerles en el buen temple. Les manifiestan en cualquier coyuntura gran ternura y no podrían autorizar se les aplicara la menor sanción» (CE 166). Con esos niños mimados, se ha de manifestar un tacto singular y antes de una intervención convocar a los padres para persuadirlos que el bien de su hijo exige la corrección y si no otorgan su parecer positivo, «vale más despedirlos que corregirlos» (CE 165).

Las intervenciones del maestro no han de sustituir a las de los padres. Se deberá hacerles tomar responsabilidad consciente de que a veces su acción correctiva es necesaria. Verbigracia cuando los chicos son descarriados, que hacen rabona, hay que obligar a los padres a que los corrijan en sus casas, antes de que vuelvan a ingresar en la escuela (CE 189).

Caso similar: el de los padres, quienes por «pasión» (CE 168) dicen al maestro de castigar a sus hijos si se equivocan. «No se ha de corregir o castigar por tal causa, mas darles a entender que les corresponde a ellos mismos el cometido de corregir a sus hijos» (CE 168).

En el «Catalogue des bonnes et mauvaises qualités», el maestro debe, entre otras, señalar si el niño «no está miniado por los padres, si ellos no están contentos con que se le castigue, y si incluso no adelantan algunas quejas» (CE 236). Entre los ejemplos con que la «Conduite des Ecoles» nos ilustra, podemos analizar que ambos ejemplares y tipos de padres pueden darse. François de Terieux: «es amado de sus padres, no están contentos que se les corrija», mientras que Lambert du Long «tiene padres que no se enfadan que se le castigue» (CE 237).

5.5. La gratuidad

En las Reglas comunes, se dice «que los Her-

manos tendrán doquier las escuelas gratuitamente lo cual es esencial al Instituto» (RC 7.1). La gratuidad expresa la actitud altruista, generosa, desprendida y desinteresada del maestro. El argumento teológico que la justifica es que los Hermanos son los anunciadores del Evangelio y consecuentemente, al igual que san Pablo, deben gloriarse de «predicar el Evangelio gratuitamente» (MR 194.1). En la meditación para el 31 de diciembre, La Salle invita a los Hermanos a que reanalicen su conducta desde tal punto: «¿No habéis aceptado algo que os hayan ofrecido? Ya sabéis que tal cosa, en ningún caso, os está permitida» (MF 92.3). Y en la meditación sobre san Cayetano, dice: «No os olvidéis por otra parte, que os habéis obligado a que vuestras escuelas sean gratuitas, y a manteneros de sólo pan, si fuere necesario, antes que recibir cosa alguna. Vivid, pues, sobre aviso para no aceptar nunca nada de los alumnos ni de sus padres» (MF 153.3).

Argumentos de orden psicológico son los que pueden hacernos comprender las razones por las cuales el Fundador vuelve con insistencia sobre el entredicho absoluto para los Hermanos de aceptar dinero o regalos. Porque ambos limitan la libertad al frenar la actuación con justicia o con equidad en las relaciones con el conjunto de los escolares. Aceptarlos significa comprometer su personal reputación de hombre íntegro. Por lo demás se habrá de ponderar que quienes ofrecen dádivas frecuentemente se creen autorizados implícitamente a gozar de libertades que los Hermanos, por concesión, simularán no contemplar. He aquí por qué, en lenguaje lacónico, monótono casi, pero que no deja huecos para la duda sobre sus intenciones, les dice a los Hermanos: «No recibirán ni de los escolares, ni de sus padres, ni dinero, ni agasajo, sea cual fuere, en ninguna fecha que ocurra ni en ocasión alguna que sea» (RC 7.11); «que no reciban nada ya de los escolares, ya de sus padres... por la razón que sea y de la manera que se presente» (CE 254); «no hay que recibir el menor regalo de los padres de los alumnos, ni de los alumnos mismos» (L. 56.12).

5.6. Entrevistas con los padres

Los artesanos y los pobres estaban ocupados todo el santo día en sus trabajos y, por ende, no se

podía esperar de su buen querer una participación asidua en la vida de la escuela. Sin embargo, los contactos con el Maestro y el Inspector existían. Los padres gozaban de la posibilidad de acudir a la escuela para hablar, solicitar informes, reclamar ante los resultados mediocres de su hijo o los entuertos —ciertos y erróneos— que había experimentado. En otras conveniencias el maestro les convocaba, cuando debían justificar ausencias o cuando surgía alguna dificultad escolar (CE 189). En tales coyunturas, el Inspector «hará observar los defectos a los padres y las providencias que administrar» (CE 261).

Esas entrevistas se desarrollan normalmente al inicio de la mañana, antes de principiar las lecciones. Aconseja La Salle la brevedad y atenerse a lo esencial: «Termine en pocas palabras con la gente que se llega a la puerta de la escuela, para que no pierdan tiempo los escolares» (L 11.14; CE 192).

La escuela se ha de comenzar a la hora a fin de que los escolares saquen el máximo beneficio. Era una de sus constantes preocupaciones. «Conténtese con que la escuela dé principio a la hora» (L 57.11; 98.6 y CE 251). En cualquier eventualidad, sin embargo, el maestro se mostrará muy atento y respetuosísimo en las entrevistas con los padres, ya que alienar su simpatía sería comprometer la acción educativa y además se correría el riesgo de perder al alumno puesto que los padres podrían retirarlo causando baja en la escuela. Por consiguiente, no «descontentar, disgustar, desairar» a los padres (CE 274, 275, 261) pero intentar de cualquier modo «contentarlos» (CE 258).

Por ejemplo, después de haberle enseñado la escritura, el maestro no ha de abandonar al niño a sí mismo. Debe comprobar si ejecuta con esmero cuanto ha comprendido, pues dejado a sí perdería el recuerdo de lo que se le haya enseñado y tras ello se correría el riesgo de descontentar a sus padres (cf. CE 66).

6. TODAVÍA HOY...

Iterativas veces hemos apuntado en relieve la

actitud realista de san Juan Bautista de La Salle. «No intenta arramblar personalmente con todo, sino el cumplir con cuidado y esmero cuanto está en su poder». Las dificultades halladas no despiertan su pesimismo. Entre lo mejor que sueña y lo poco sobre lo cual le cabe contar, enfrenta los problemas con una actitud positiva y constructiva. Su empeño es «asociar la familia... al cometido educativo de la escuela» a fin de crear en el entorno del niño relaciones educativas sencillas, simples, sinceras, profundas y acomodadas a las aspiraciones de la naturaleza humana. Salir victorioso en tal empresa, es edificar un «ambiente sano», saludable, que puede asegurar, no sólo la estabilidad serena en la escuela, sino y de consuno una inserción positiva en la vida.

En la escuela de san Juan Bautista de La Salle el Hermano ocupa el núcleo central. Ha de servir de ejemplo al educando y a las familias. Su amor educativo le permite alcanzar el corazón de los niños y desenvolverse con las familias en reuniones educativas y formativas.

Todavía, La Salle, habla a los padres hodiernos, sobre todo a quienes confían en la escuela cristiana. Sin duda las condiciones de vida han mejorado con relación a las del siglo XVII. Pero otras causas, no obstante, continúan y prorrogan el aislamiento de los padres y hacen vacilar su fe. La sociedad ya no ofrece idénticas estructuras de apoyo y sostén ni la misma consistencia en las conductas, ni tan aseguradas las referencias éticas. Al contrario, el veloz cambio cultural deja con insistencia al adulto más inseguro con relación a los valores, y la síntesis entre la fe y la vida se torna más arduamente difícil...

Es un desafío, un reto que plantean los jóvenes, las familias y la sociedad a la escuela, y a los educadores y con talante singular a la escuela católica. Todo lo cual exige equilibrio, realismo y capacidad ante una elección valiente. Si la escuela ofrece todo esto, podrá ayudar a transmitir y ensamblar «de manera sistemática y crítica la cultura a la luz de la fe y a educar el dinamismo de las virtudes cristianas, promocionando desde tales extremos la doble síntesis entre la cultura y la fe, entre la fe y la vida».

Temas complementarios:

Artesanos; Bondad/ternura; Corazón/mover el corazón; Corrección; Cristiano; Deberes del cristiano; Educación/Educar; Espíritu del cristianismo; Maestro cristiano; Niño/Escolar; Pobres; Reflexión; Relación Maestro-Alumno; Vigilancia.

BIBLIOGRAFÍA

1. ALCALDE GÓMEZ C.: *El Maestro en la pedagogía de san Juan Bautista de La Salle*. Salamanca 1961.
2. ARIES Philippe: *L'enfant et la vie familiale sous l'Anden Régime*; París 1973.
L'enfant et la rué, de la ville á l'antiville; París 1970.
3. BALOCCO A.: *Genitori animaii dal de La Salle*, Rivista Lasalliana 1981 N° 3.
4. BATTERSBY W.J.: *De La Salle. A pioneer of modern education*; London 1949.
5. CHARTIER-CoMPERE-JULIA: *L'éducation en France du loe au 18e siècle*; París 1976.
6. CRUBELLIER M.: *L'enfant et la jeunesse dans la société francaise*; París 1979.
7. DEL HOYO F.: *Introducción a la psicología pedagógica de san JBDLS*, Madrid 1960.
8. FOSSATI D.: // *sistema correttivo nella pedagogía lasalliana*; Rivista Lasalliana 1934/3.
9. GOUBERT Fierre: *La vie quotidienne des paysans/raneáis au 17e siècle*; París 1982.
10. GUTTON JP.: *Domestiques et serviteurs dans la France d'Anden Régime*; París 1981.
11. LEBRUN Francois: *La vie conjúgale sous l'Anden Régime*; París 1985.
12. MARIÓN M.: *Dictionnaire des imtituüions de la France au 17e siècle*, París 1989.
13. MOUSNIER R.: *Lafamille, l'enfant et l'éducation en France et Grande Bretagne du loe au ISe siècle*; París 1954.
14. POUTET et PUNGIER: *Un educador y un santo frente a los desafíos de la sociedad de su tiempo*, Lima 1980.
15. PRAST Antoine: *L'enseignement en France*; París 1968.
16. PUNGIER Jean: *Cómo nació la Guía de las Escuelas*, Lima 1987.
17. RANÚN Orest: *Les Parisiens du 17e siècle*, París 1981.
18. SAUVAGE Michel: *Catcquesis y laicado*, Madrid 1963.
19. SAUVAGE y CAMPOS: *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima 1980.
20. SCAGLIONE Secondino: *Albori della Comunità educante nelle lettere del de La Salle*, Torino 1977.
21. SEGALEN M.: *SocAologie de lafamille*; París 1981.
22. THABAULT R.: *L'ascension d'un peuple*; París 1944.
23. WILHEM J.: *La vita quotidiana a Parigi ai tempi del Re Solé*; Milano 1984.
24. WURTH Otmar: *La pédagogie de JB de La Salle*, Lasallianum 15, Roma 1972.

HH. Emanuele COSTA y Secondino SCAGLIONE
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

49. PENITENTE

(Penitencia)

Sumario:

1. Precisiones léxicas. - 2. La penitencia como virtud. 2.1. Necesidad de la penitencia. 2.2. Definición. 2.3. Los tres actos de la penitencia. 2.4. Límites y escollos de la penitencia. 2.5. La penitencia, conformidad con Cristo. 2.6. Profesión de penitencia. 2.7. Oraciones inspiradas por el espíritu de penitencia. - 3. Conclusión.

1. PRECISIONES LÉXICAS

El término penitencia que aquí se presenta excluye al sacramento y se limita a la virtud o al espíritu de penitencia. Excluye igualmente su significado de castigo o corrección que pertenece a su característica pedagógica (corrección). Sin embargo, el término penitencia está en relación con el ejercicio de la acusación de sus faltas en la culpa o en la advertencia de defectos o en las distintas ocasiones cuando el Hermano cae en falta, y puede asumir una penitencia que tenga un efecto de satisfacción o de prevención.

2. LA PENITENCIA COMO VIRTUD

2.1. Necesidad de la penitencia

Un capítulo entero ocupa la enseñanza de La Salle sobre la virtud de penitencia en Da, «De la penitencia como virtud y de su necesidad».¹

Al apoyarse sobre el Concilio de Trento La Salle expone su teoría y declara: «La Penitencia ha sido siempre necesaria a cualquier hombre en cualquier tiempo pues todos estaban mancillados por el pecado mortal y para recobrar la gracia y la justicia» (Da 274).² La Salle aplica a esta virtud lo que el Concilio atribuye al sacramento; conserva para sí la substancia de la enseñanza de Trento

que cita más rigurosamente aun en Da 282 a.

Varias veces, en el capítulo anotado, La Salle remite a las enseñanzas de Trento sobre la penitencia ya como virtud ya como complemento del sacramento.³ Del enunciado tridentino: «La penitencia, antes de Cristo, no era un sacramento, ni después de ella para nadie que no haya recibido el bautismo»⁴ saca esta conclusión: «Menester será que se dé otra penitencia aparte del sacramento, sin la cual hombre alguno en pecado mortal haya podido nunca salvarse» (Da 275).

2.2. Definición

Así alcanza la virtud de la penitencia distinta del sacramento y La Salle define: «Una virtud por la cual concebimos el dolor de nuestros pecados, con el propósito de no cometerlos nunca más y de satisfacer por ellos» (Da 275).

2.3. Los tres actos de la penitencia

«Esta virtud encierra tres actos: 1. horror y aversión al pecado y no sólo de él sino de cuanto puede conducirnos a él y ofrecer ocasión para su comisión...; 2. gran dolor de haber ofendido a Dios porque se le ama sobre todas las cosas y voluntad decidida de no volver a ofenderle nunca; 3. celo por la justicia de **Dios**, deseo ardiente de satisfacer al Señor por los pecados. Tal celo nos con-

mina a pasar toda nuestra vida en profunda humillación y confusión de nuestros pecados y a alejarnos de cuanto podría impulsarnos a ofender a Dios». ⁵

De conformidad con la tradición de los espirituales de su tiempo, La Salle asegura que «toda nuestra vida ha de ser de penitencia»; el santo concilio dice: «La vida del cristiano es una penitencia continua» (Da 276). ⁶

Si la penitencia es una forma para satisfacer a Dios por las penas temporales debidas al pecado y una participación en la Pasión de Cristo, ⁷ constituye de consuno una medida preventiva: «Uno no se aleja del pecado sino en la medida que se priva de cuanto pueda favorecerlo» (Da 278); tal es el papel de la penitencia: apartarnos lejos del pecado.

2.4. Límites y escollos de la penitencia

Sin embargo, La Salle apunta los límites de una penitencia no motivada por buenas argumentaciones. «Hay personas, dice La Salle, que cumplen con acciones de penitencias externas que son dolorosas y por las cuales ordinariamente se satisfacen los pecados, pero sólo por respeto humano para aparentar ser penitentes y mortificados ante los hombres; su penitencia es fingida...». Remata: «Para ser buena, la penitencia debe hallar su fuente en el fondo del corazón y allí debe residir antes de parecer por fuera; si no, no se puede ni se debe estar seguro de su sinceridad». ⁸

2.5. La penitencia, conformidad con Cristo

Si La Salle explica la necesidad de la penitencia para los cristianos en general, mucho mayor insistencia aporta cuando de los Hermanos se trata para conformarlos con Cristo.

En el Recueil, La Salle consagra uno de los trataditos a las «Principales virtudes que los Hermanos deben practicar» (R 154). La cuarta virtud es la mortificación del espíritu o interior, la quinta la mortificación de los sentidos, la sexta la penitencia a la cual adosa una «profesión de penitente» (R 169).

Tan sólo la penitencia y la profesión de penitente van a demorar nuestra atención. La doctrina ascética expresada por La Salle en este tratadito

está sacada directamente de las enseñanzas de Olier. ⁹ La Salle, que cita a Olier sin mencionar la fuente, deja de lado las consideraciones profundas y teóricas para vincularse sólo a sus caracteres pragmáticos: «Que sea vuestro principal cuidado ser revestidos por El, Cristo, de este espíritu de penitencia; requeridle con frecuencia un corazón y unas disposiciones de verdadero penitente; adentraos en la fuerza y en la virtud de tales prácticas».

En primer lugar un penitente debe, ¹⁰ como Cristo hecho hombre, pecado y penitente por nosotros, llevar siempre sobre sí su pecado y es cuanto constituye el fundamento de todos los demás deberes que está obligado de tributar a Dios en vista ¹¹ de sus pecados.

Ante el estrecho parentesco entre el texto de La Salle y el de Olier, parece natural citar en adelante el mismo texto de Olier, lo que facilitaría la comparación con lo que ha conservado, casi al pie de la letra, La Salle en el Recueil. ¹²

«2. El pecador, por causa de sus pecados, debe llevar con Nuestro Señor una confusión perpetua en su rostro (Sal 37,18). Debe llevarla primero ante Dios, como Jesucristo que llevó ante su Padre la vergüenza de nuestras ofensas, según estas palabras: "La confusión ha cubierto mi rostro" (Sal 68,8).

Segundo, ha de llevar la vergüenza ante todo el mundo como hizo también el Hijo de Dios que en el Profeta dice: "Me alejé y me retiré del mundo para morar en la soledad: he sido cual extranjero y peregrino entre mis hermanos" (Sal 54,8; 68,9), es decir, entre los hombres y entre los santos hijos de la Iglesia. Estaba abochornado de verme en medio de ellos cargado de más crímenes que cualquiera, acarreando sobre mí el horrible e ignominioso fardo de los pecados de todo el mundo. Durante algún tiempo me escondí en la soledad y en espíritu en ella he morado siempre porque indigno de aparecer ante el mundo y entre los hombres.

Tercero: esta confusión se ha de manifestar igualmente ante nosotros mismos al no podernos aguantar ni soportar con nuestra vergüenza y en nuestra aflicción. Así lo dice el Hijo de Dios al hablar de sí en el Profeta: "Era gravoso a mí mismo" (Job 7, 20) y la contradicción que acarrea de todos esos horribles y odiosos pecados hacía que tenía pesadumbre al soportarme. ¹³

Ante el tercer punto de Olier, La Salle, ideará

una ligera adaptación del texto; citemos, pues a Olier: «3. Cual prolongación de la confusión el pecador ha de sobrellevar por sus pecados el dolor y la detestación junto con Nuestro Señor Jesucristo que vivió en perpetuo sacrificio del corazón contrito y angustiado por los pecados del mundo».

Algo más lejos La Salle pide prestadas algunas líneas a Olier: «El penitente como consecuencia de tantos pecados debe, tras su confusión y su condena, someterse a la sujeción en todos los momentos de su vida, a la justicia eterna, infinita y todopoderosa de Dios, para cargar los efectos de venganza y castigo que a Dios plegué imponerle».¹⁴

2.6. Profesión de penitencia

Intimamente ligada a la virtud de penitencia se sitúa esta *Profesión de penitencia*¹⁵ redactada por Juan Jacobo Olier y que La Salle impulsa a hacer de vez en cuando. Y les exhorta a «tomar todos los días como práctica de penitencia, cuanto os cause mayor molestia en vuestro estado y en vuestro empleo» (R 169 línea 13). Lo que viene a corroborar el hecho de que La Salle no preconiza penitencias extraordinarias sino las que trae la vida cotidiana y las del deber de estado.

PROFESIÓN DE PENITENTE

La profesión, comprendida en su significado del siglo XVII, resultaría en su contexto presente: una declaración pública, una proclamación externa. Todavía ahora se dice hacer «profesión de fe»; en el mismo sentido, será cuestión de hacer aquí profesión de penitencia, proclamar que uno querría dedicarse a la penitencia en el espíritu arriba contemplado.

Pidiendo prestado en gran parte el texto de Olier,¹⁶ La Salle se lo apropia de forma particular situándolo en presencia de Dios: «En honor y unión de Nuestro Señor Jesucristo, *vuestro Hijo*, víctima delante de *Vos* por mi pecados y por los de todo el mundo, hago profesión, *oh Dios mío*, de hacer penitencia todos los días de mi vida, y considerarme siempre, y en toda ocasión, como pobre y miserable pecador, y muy indigno penitente». Olier, en su fórmula, se limita a una sola declaración personal que no se dirige directamente a Dios. Luego, La Salle estructura su oración en cinco compromisos distintos:

Primero: para cumplimentar esta obligación me resuelvo a llevar siempre conmigo el retrato de Cristo sumo penitente y *contemplantarlo y abrazarlo frecuentemente, a fin de que con sus miradas amables e interiores*¹⁷ renueve en mí el recuerdo de la obligación que tengo de hacer penitencia.

Segundo: hago desagravio de mis pecados a la justicia de Dios y a su santidad a quien he ofendido.

Tercero:¹⁸ quiero conformarme hoy con todas las disposiciones interiores de Jesucristo víctima, para hacer penitencia con El, como uno de sus miembros y de sus hijos.

Cuarto: os ofrezco, *oh Dios mío*, todas mis obras, y os suplico las aceptéis en satisfacción de mis pecados.

Quinto:¹⁹ *haré hoy*, con el auxilio de vuestra santa gracia, tal o cual acto... en espíritu de penitencia; sufriré hoy, tal o cual cosa... y me mortificaré en tales ocasiones... a fin de que (Dios, que es infinitamente justo, y que ningún derecho debe perder sobre sus criaturas, no exija de mí, en el otro mundo, completa venganza y rigurosísima satisfacción).

La profesión se concluye con una oración que muy bien parece de La Salle: «Animadme, *Dios mío*, con el santo espíritu de penitencia, y renovad en mí el que de Vos recibí en el bautismo, y haced que manifieste estos sentimientos y disposiciones en toda la conducta de mi vida. Esto os prometo hacer, *oh Dios mío*, y esta gracia os pido por Jesucristo Nuestro Señor. Amén (R 171).

Se contempla, pues, la penitencia sobre todo como satisfacción por el pecado, no se sitúa, en eso a nivel de la mortificación aunque sí muy próxima a ella y que para ser concreta, por ella habrá de pasar como lo hemos visto en la Profesión de Penitencia.

2.7. Oraciones inspiradas en el espíritu de penitencia

Pero de conformidad con los tres actos incluidos en la virtud de la penitencia, el penitente también debe vivir en el horror y el pesar de los pecados cometidos. Es lo que, en la oración siguiente expresa La Salle «para pedir a Dios la gracia de hacer una penitencia proporcionada al número y a

la enormidad de sus pecados». Y la termina diciendo: «...como por mi malicia he sido pecador miserable, por vuestra bondad seré idénticamente un verdadero penitente» (I, 207).

En la obrita que él consagró a la Confesión²⁰ se hallan igualmente admirables²¹ oraciones de contenido doctrinal cuya finalidad es la actitud de penitencia reparadora que La Salle intenta inculcar en el Cristiano. He aquí, por ejemplo, un «acto para solicitar de Dios la gracia de hacer penitencia durante toda nuestra vida para satisfacer ante Dios por nuestros pecados»:

«Ya que uno no se puede afianzar en el bien sino en cuanto se ama la penitencia y se la practica, os pido, Señor, la gracia de no pasar día alguno sin cumplir alguna penitencia por mis pecados. Vuestro Hijo Jesucristo, por muy inocente que fuera, no ha dejado ni un momento en su vida mortal sin padecer y sin practicar la penitencia... Vos, Señor, conocéis que mis pecados son sin número y que en rigor de justicia me es imposible satisfacer por uno solo de ellos aunque sufriera toda mi vida. Dadme, al menos, el amor a los padecimientos. Haced que me una a los de vuestro Hijo sacrificado por mí sobre el Calvario. Haced-me partícipe de su espíritu penitente y que me conforme a El en el ejercicio de la penitencia. Y ya que sobre la cruz ha culminado ser nuestro Modelo y que ha sido perfecto penitente, aceptad que me lo represente con frecuencia en tal estado. Así, al no olvidar nunca cuanto por mí ha padecido, su ejemplo me anime y me empuje a nunca cejar de hacer penitencia hasta que cese de vivir. Y puesto que sois Vos quien tal deseo me sugiere dadme también la fuerza y el valor de ejecutarlo» (I 217).

Aun sería menester citar «la oración para solicitar a Dios la gracia de una verdadera penitencia». ²² Gustaría al mismo tiempo referirse al acto de contrición que La Salle ha extraído en gran parte de los siete salmos penitenciales. ²³

3. CONCLUSIÓN

Para La Salle, de consuno con la escuela francesa en general, la conformidad con Cristo pasa por la participación en su estado doliente y por lo

tanto, en idéntico espíritu, La Salle invita al cristiano a «constituir su ser en hostia viva y agradable a Dios»²⁵ a través del espíritu y de la práctica de la penitencia.

¹ Da o *Cahiers lasalliens* 20, p. 274-279.

² CHANUT, *Le saint concile de Trente*, Latin-français, Lyon, 1692, sesión XIX, p. 186.

³ Cf Anselmo A. BALOCCO, «*Il tridentino nei Devoirs del de La Salle*», in *Rivista lasaliana*, 1966, N° 1, p. 7.

⁴ CHANUT, *op. cit.*, sesión XIV, p. 186-187.

⁵ Da, o CL 20 p. 275.

⁶ CHANUT, *op. cit.*, sesión XIV, de la extrema unción, p. 209.

⁷ Según las enseñanzas de Pablo: «Completo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo». Col 1, 24.

Nos situamos aquí sobre una vía de la penitencia que La Salle comenta: «La aplicación de la Pasión os ha de ser hecha por la "participación que tendréis en sus dolores"» (MD 25.3).

⁸ Da, o CL 20 p. 278. Es interesante ver la oración de La Salle en que se dice: «Inspiradme, Dios mío, horror por esas especies de penitencias que sólo son externas y que no impiden que se vaya a los Infiernos» (cf. CL 17 p. 179).

⁹ OLIER, *Introduction à la Vie et aux Vertus chrétiennes*, texto revisado por François Amiot, Ed. Le Ranieau, París, 1954, p. 74 y s.

¹⁰ Olier escribe «un pecador», *loc. cit.*

¹¹ La expresión «en vistas a» no traduce tan bien la idea como la expresión de Olier: «a continuidad de» que traduce una consecuencia mientras que «en vue de» anuncia más bien un proyecto, lo que ciertamente no es el fondo del pensar de La Salle. ¿Se trata, pues, de un lapsus o de un «gazapo» del copista?

¹² CL 15, p. 88.

¹³ OLIER, *Introduction à la Vie et aux Vertus chrétiennes*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴ OLIER, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵ En oposición a Olier, el *Recueil* titula: Profesión de penitente en lugar de profesión de penitencia. Esta última apelación debió conservarse ya que expresa más correctamente el alcance del acto.

¹⁶ OLIER, *op. cit.*, p. 73, cuarta sección: motivos y profesión de penitencia.

¹⁷ Las palabras en cursiva son propias a san J. de La Salle. Las subrayamos pues denotan una emotividad religiosa que no siempre se supo destacar en este santo.

¹⁸ La Salle introduce en el texto unas cuantas líneas del todo personales que nada deben a Olier. Solamente al final de la fórmula vuelve sobre el pensamiento de su maestro espiritual; la hemos colocado entre paréntesis para que sobresalga en relieve. Anótese que La Salle suprime los rasgos particularistas de la misma.

¹⁹ Este párrafo particulariza el compromiso según el modo de las resoluciones, según La Salle: ser presentes, particulares y eficaces.

²⁰ *Insiructions et Frieres pour la Confession*, CL 17, pp. 174-233.

²¹ El padre Rayez Andrés ha destacado el interés de estos textos cuya singularidad es «que pertenecen del todo a la escuela francesa». Expresa su plegaria por actos sencillos, claros y de pensamientos nutricios (cf. RAYEZ A., *Eludes lasalliennes*, separata de la RAM, n° 109, enero-marzo 1952, p. 48).

²² CL 17 p. 179. En el siglo XVII la palabra «véritable» tiene su equivalencia de «sincero».

²³ EM in CL 50, p. 68.

²⁴ En su obra «Anunciar el Evangelio a los Pobres» el Hno. Michel Sauvage realiza la misma constatación: «Cuando

La Salie habla de "conformidad" con Jesucristo, la mayoría del tiempo es a Cristo doliente a quien se refiere» (AEP, p. 194).

²⁵ Rm 12,1 - cf. MD 66,3 y MF 102,3: «Creed que no llegaréis a ser verdaderos discípulos de Jesucristo más que cuando le améis y que os inclinéis a sufrir por su santo amor».

Temas complementarios:

Sacramentos; Corrección; Mortificación; Renunciamento; Salvación; Humildad; Sostenes del Instituto.

BIBLIOGRAFÍA

1. CL 20: *Devoirs d'un chrétien envers Dieu* (Da);
2. CL 17: *Instructions et prières* (I);
3. CL 15: *Recueil de différents peûis traites á l'usage des Frères des Ecoles chrétiennes*, 1711 (R);
4. CL 25: *Regles des F.E.C.* (RC);
5. OLIER: *Introduction á la vie et aux venus chrétiennes*, Le Rameau, París, 1954;
6. CHANUT, abbé, *Le saint concile de Trente (latín-franeáis)* Plaignard, Lyon, 1692.
7. RAYEZ, A. *Eludes lasalliennes*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n° 109, 1952.
8. SAUVAGE, M. y M. CAMPOS, *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima, 1980.

H. Gilés BEAUDET, F.S.C.

Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

50. POBRES

Sumario:

1. Introducción. - 2. ¿Quiénes eran los hijos de los pobres? - 3. ¿Cómo pueden ayudarnos los diccionarios del siglo XVII? - 4. El testimonio de los historiadores de la sociedad. 4.1. La situación en los siglos XVI y XVII. 4.2. Significados comparativos. 4.3. Otras diferencias de significado. - 5. El testimonio de Blain. - 6. Blain y el lenguaje del siglo XVII. - 7. Distinción entre pobres y miserables. - 8. La opción del Asilo General. - 9. Los más abandonados. - 10. Identificación del pobre: un problema en evolución. - 11. La palabra «POBRES» en las MD y MF. - 12. El Capítulo General de renovación de 1966-67 y la palabra «POBRES». -13. Algunas observaciones con vistas a una conclusión. 13.1. La insistencia de la Iglesia contemporánea sobre «la opción fundamental». 13.2. La visión inclusiva de La Salle. 13.3. Recurso a métodos científicos e históricos. - 14. Conclusión.

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué significaba la palabra POBRES para Juan Bautista de La Salle y quiénes eran los POBRES a los cuales él y los primeros Hermanos consagraron su vida?

«La definición del pobre, tal como se concebía en el Antiguo Régimen, es muy amplia. El pobre es el que sufre, que es humilde, afligido, que es desgraciado. En una óptica más restringida, es el que se encuentra en la "necesidad", el que no tiene más que su trabajo para vivir, que al faltarle recursos, vive con la obsesión del pan cotidiano. El pobre no está totalmente sin recursos, puede tener su instrumento de trabajo, incluso unos pequeños ahorros».¹

En la escuela, principal actividad apostólica de este Instituto desde su comienzo, se ha mostrado una atención especial a los alumnos más pobres. Sin embargo, las primeras fórmulas de consagración y las Primeras Reglas no hablaban de «servicio a los pobres», sino de «*tener las escuelas gratuitamente*».² De igual modo, el primer capítulo de

la Regla de 1705, que todos los biógrafos atribuyen a Juan Bautista de La Salle, describe el fin de este Instituto como el «de dar cristiana educación a los niños».³ La palabra «niños», en su empleo inicial en las Reglas, no está modificada en absoluto. Se puede decir la misma cosa a propósito de la Bula de 1725, cuya formulación estuvo sin duda muy influida por el Hermano Timoteo, segundo Superior General, y los otros Hermanos principales de ese período, que habían estado cercanos a La Salle." La Bula emplea la palabra «*los pobres*» sólo a modo de modificación.⁵

En 1727, el Hermano Timoteo encargó al Canónigo J.B. Blain de escribir la vida del Fundador y de relatar la historia providencial del Instituto tal como tuvo origen bajo su dirección. Está claro que el tema principal que el autor quiere hacer resaltar, en el relato de los acontecimientos, es que La Salle, por inspiración de Dios, buscaba, por medio de las escuelas gratuitas, cómo romper el círculo vicioso de la pobreza, del abandono y de la ignorancia que envenenaba la socie-

dad de entonces. Una consecuencia de esta situación era que los niños, particularmente los *de los artesanos y de los pobres*, no podían «vivir bien», y por tanto estaban *lejos de la salvación*.¹ Al establecer las Escuelas cristianas, La Salle no quería excluir de ellas a las familias de ninguna de las categorías de pobres que otros podrían idear, ni tampoco a los hijos de los que podrían clasificarse entre los «ricos» o «pudientes».⁷ Como Blain añade más adelante, «La Salle tenía el peligro de hacerse juez de la pobreza o de los bienes. ¿Habría podido aventurarse y tomar esta decisión?». Era algo que él creía que no tenía derecho a hacer y que no podría hacer justamente.⁸ De ahí la importancia, para La Salle y sus Hermanos, del principio de la *gratuidad*, pues permitía mantener abiertas las escuelas a todos los niños, y de este modo plasmar en la realidad el objetivo expresado por su Instituto.

«El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños; y con este objeto tiene las escuelas, para que, estando los niños por mañana y tarde bajo la dirección de los maestros, puedan éstos enseñarles a vivir bien, instruyéndolos en los misterios de nuestra santa Religión e inspirándoles las máximas cristianas, y darles así la educación que les conviene».*

El Hermano Yves Poutet parece apoyar firmemente esta interpretación de la intención de La Salle y de su acción cuando escribe en *Lasalliana*:

«Su rechazo absoluto de continuar, como quería la costumbre, las escuelas-gueto reservadas a los pobres, innova de forma radical, haciendo que los niños más abandonados se beneficien del trato y conversación de los niños más favorecidos que buscan aprovechar el valor educativo ejemplar de sus escuelas».¹⁰

2. ¿QUIENES ERAN LOS HIJOS DE LOS POBRES?

El Hermano Maurice Augusta Hermans en un estudio breve (1971) intitulado: «LOS POBRES A LOS CUALES SE CONSAGRARON SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE Y LOS PRIMEROS HERMANOS» dice esto:

«Salta a la vista que hay que tener en cuenta ciertas asociaciones o contenidos. Así, por ejemplo, el

artículo 3 del Capítulo primero de las *Reglas* donde se trata de los "niños", no debe oponerse a los artículos 4, 5, 6 del mismo Capítulo que hablan explícitamente de los "artesanos y de los pobres" o incluso de los "hijos de los artesanos y de los pobres".¹¹

«Parecerá, sin embargo, significativo que la primera palabra a la que recurre el autor de las *Reglas* sea un término de alcance general: "El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños; y con este objeto tiene las escuelas, para que, estando los niños por mañana y tarde bajo la dirección de los maestros..."».¹²

«Es interesante notar también que las *Reglas*, que emplean tan poco la expresión "hijos de los artesanos y de los pobres", utilizan una decena de veces la palabra "niños" y 61 veces la palabra "escolar(es)".¹³

«Probablemente no carezca tampoco de significado el que las *Meditaciones para los días de Retiro*, den preferencia a los términos "niño(s)" (más de 80 veces) y "discípulos" (entre 25 y 30 veces), mientras que el término semejante "alumnos" lo utilizan sólo 4 veces. La palabra "pobre(s)", empleada como sustantivo o como calificativo, interviene más bien raramente».¹⁴

La explicación más sencilla de esta terminología variable es que Juan Bautista de La Salle y los primeros Hermanos utilizaban las palabras de modo intercambiable de modo que todos los niños que acudían a ellos podrían ser clasificados como pobres, salvo raras excepciones. Así que, ya se piense en los hijos de los obreros, o de los trabajadores de la mecánica más sencilla (artesanos), o en los comerciantes, a todos se les consideraba como pertenecientes al mundo de los pobres. De hecho, según los testimonios de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, la mayoría del pueblo francés debía ser clasificado entre los pobres, y los niveles más bajos entre los indigentes (miserables). Como se ha hecho mención en otra parte, para el pueblo, esta pobreza era más o menos intermitente, y para un cierto número de ellos la situación económica era una situación de inseguridad permanente más que de pobreza y de miseria.¹⁵ Esta distinción la subraya también claramente Blain cuando analiza las categorías de pobres que se encuentran en las escuelas de los Hermanos de París, en el primer decenio del siglo XVIII.¹⁶

3. ¿COMO PUEDEN AYUDARNOS LOS DICCIONARIOS DEL SIGLO XVII?

¿Qué realidad expresaban estas palabras en los últimos años del siglo XVII, cuando Juan Bautista de La Salle se encontró comprometido en el asunto de las escuelas?

El Diccionario Universal de Furetière (2ª edición) publicado en 1701, comienza su definición de *Pobre* como la persona:

«que no tiene bienes; que está en la miseria, que no tiene las cosas necesarias para sustentar su vida, o mantener su condición».¹⁷

Continúa diciendo que, existe una Oficina para el servicio de los Pobres en París, que se impone un impuesto a los burgueses en beneficio de los pobres, que se hacen colectas en las parroquias para los pobres, hay Comisarios de los Pobres, se crearon Asilos Generales (Hôpitaux Généraux) para encerrar a los pobres que importunan mucho a la gente pidiendo limosna. Habla también de los *pobres vergonzantes*, una categoría mencionada por Blain para describir a los padres de ciertos alumnos de las escuelas de París:

«Cuántos indigentes hay que sufren en secreto las incomodidades de la pobreza, mientras que, por su reputación, se les cree en la abundancia».¹⁸

El Diccionario de Furetière no hace distinción alguna entre las palabras francesas *aisé* y *riche* que define como:

«una persona que tiene muchos bienes; que tiene abundancia de todo tipo de cosas, que es rica en dinero, en rentas, en tierras, señoríos».¹⁹

Al referirse Poutet y Pungier al diccionario de Richelet de 1680, indican que había en realidad poca diferencia por lo que se refiere al estatuto económico entre los artesanos y los pobres.²⁰ Podemos, pues, en lo que a nosotros concierne, considerar prácticamente estos dos términos como sinónimos. Al menos se puede decir que muchos artesanos vivían en un estado permanente de inseguridad y experimentaban regularmente la necesidad de asistencia. Se contaban entre los pobres de La Salle.

4. EL TESTIMONIO DE LOS HISTORIADORES DE LA SOCIEDAD

4.1. La situación en los siglos XVI y XVII

¿Quién pertenece, pues, *al mundo de los pobres* en tiempo de La Salle? Paul Christophe, en su estudio *Los pobres y la Pobreza*, citando a Gutton, propone esta respuesta:

«En los siglos XVI y XVII, se pueden considerar como pobres *«los que están propensos a serlo»* (Jean-Pierre Gutton), es decir, los jornaleros que no poseen más que sus brazos para subsistir y no disponen de ninguna reserva. Esta precaria condición caracteriza bastante exactamente la situación del pueblo en general».²¹

Más adelante precisa que,

«en las ciudades, muchos pequeños artesanos se encuentran en el límite de la indigencia: zapateros, porteros, mesoneros, lavanderas, aguadores, etc. Lo que es realmente difícil de hacer, añade, es separar la escasez de la pobreza, y la pobreza de la indigencia, mendicidad y vagabundaje».

Cita todavía otra vez la opinión de Jean-Pierre Gutton:

«De la pobreza a la mendicidad la diferencia es cuestión de grados, no de naturaleza».²²

4.2. Significados comparativos

Poutet y Pungier nos ayudan a hacer una comparación con las realidades de nuestro tiempo:

«Según nuestros criterios actuales, sería verdaderamente pobre cualquiera que no pudiese procurarse el mínimo de confort accesible a los obreros que deben contentarse con el SMIG (salario mínimo). Pero, en el siglo XVII, la carencia de elementos básicos para vivir era general, y la gran mayoría del pueblo francés estaba comprendida en el nivel pobre; desde los mendigos hasta los artesanos, pequeños comerciantes e incluso, hasta cierto punto, la nobleza rural. Sin embargo, el lenguaje usual de la época no ve las cosas de esta manera. Distingue los pobres de los que están en la miseria. No es la carencia de lo básico para vivir lo que caracteriza al pobre sino la *inseguridad* del mañana».²³

¿Pensaba en esta cuestión de la *inseguridad* antes que en otra cosa el burgués La Salle, cuando en sus *Meditaciones para los Días de Retiro* comenta?:

«Considerad que es achaque corriente, entre los artesanos y los pobres, dejar a sus hijos vivir a su antojo, como vagabundos que van de acá para allá, hasta que logran colocarlos en alguna profesión; sin cuidarse en modo alguno de enviarlos a la escuela, o por no consentirles su pobreza pagar a los maestros, o porque, viéndose en la precisión de procurarse empleo fuera de casa, se hallan como forzados a dejarlos desatendidos».²⁴

Aquí La Salle, expresándose personalmente, identifica dos categorías de pobres: los que tienen tan poco dinero que no pueden pagar a los maestros, y los que tienen dinero, pero no tienen tiempo o el ánimo dispuesto para enviar a sus hijos a la escuela, porque deben dedicar su tiempo a encontrar trabajos que les aseguren el ingreso de dinero. La Salle perfila más todavía cómo percibe a los pobres, de cuyos hijos iba él a encargarse, en un pasaje semejante de otra de estas meditaciones.

«Entre los deberes que a los padres y madres incumben, es uno de los más graves el de educar cristianamente a los hijos y enseñarles la religión. Pero la mayor parte de ellos no la conocen debidamente y, algunos, andan preocupados con sus negocios temporales y el cuidado de la familia; mientras otros viven en solicitud constante por ganar el indispensable sustento para sí y para sus hijos; de modo que no pueden dedicarse a instruirlos en lo concerniente a sus obligaciones de cristianos».²⁵

Debemos profundizar más en el estudio de la cuestión sobre la *solicitud constante* y la inseguridad para aclarar nuestra comprensión de la palabra *pobre* en el mundo de hoy, comparada con el significado que tenía para La Salle. No debe darse por supuesto que los dos son idénticos.

4.3. Otras diferencias de significado

Para intentar llegar a esta identificación, necesitamos una clarificación inicial. La palabra *POBRE*, incluso desde un punto de vista objetivo, no tiene la misma acepción dentro del mundo de hoy. Partiendo de las perspectivas más amplias, hay que distinguir entre lo que la palabra significa en

una sociedad de países desarrollados y lo que significa en un país en vía de desarrollo o del Tercer Mundo. En una sociedad típica de países desarrollados, el pueblo en general se clasifica en tres categorías: un grupo relativamente pequeño muy rico, un grupo relativamente grande de recursos medianos, y un grupo relativamente pequeño de gente en necesidad. En cada uno de estos tres grupos existen los correspondientes niveles desde el punto de vista económico.

Así, por ejemplo, para el Hermano de América del Norte, de Francia, de Australia, de Alemania, de España, o de Gran Bretaña los pobres constituyen una porción relativamente reducida de la población. En términos económicos se habla de «umbral de pobreza» y de los que viven por debajo del «umbral de pobreza». Además, en los países desarrollados, hay gente que, por razones varias, tales como enfermedades crónicas, el alcoholismo, el uso de drogas, están en lo más bajo de la escala económica y se les debe clasificar como *indigentes*. (A estos se deben añadir, hoy día, los niños de la calle).²⁶

Los *indigentes* (miserables) de nuestros días pueden estar totalmente dependientes de la ayuda social o de la caridad. Algunas veces se les describe, en términos más emotivos, como «*los más pobres entre los pobres*». Se puede encontrar todavía este grupo de personas, incluso en sociedades donde funciona un sistema de asistencia social muy amplio. Por diversas razones, no son capaces de procurarse incluso los bienes o los recursos que las obras de beneficencia ponen a su disposición.

Por otra parte, en los países típicos del Tercer Mundo, la situación es completamente diferente. Puede haber un grupo relativamente pequeño de ricos, un grupo pequeño también, aunque más numeroso, de gente bastante pudiente y por fin un grupo muy grande que lucha por sobrevivir. Este tipo de sociedad no tiene, en general, ningún sistema de asistencia social. El subsidio de maternidad, de enfermedad, de invalidez, de vejez no existe. La ausencia de educación y de higiene básicas, el hambre constante y las luchas intestinas hacen que una gran parte de la población viva en un estado de pobreza extrema. Tales son los pobres que encuentran muchos Hermanos en África, en Asia o en América del Sur. La mayoría de los que son clasificados como *POBRES* en estas sociedades,

serían considerados como INDIGENTES, según la terminología en uso en los países desarrollados. Teniendo en cuenta lo que ya se ha dicho sobre las condiciones de Francia en el siglo XVII, parece que estamos aquí más próximos de una comparación válida de condiciones económicas relativas. Hay menos probabilidad también de llegar a la conclusión ingenua de que el uso que hacemos, unos y otros, de la palabra POBRE sea idéntico. ¿Reconocería La Salle las categorías de Paul Christophe, de Jean-Pierre Gutton, de Jean Pungier y de Yves Poutet? Puesto que no podemos tener la respuesta del mismo La Salle, debemos buscar en otra parte. Sus primeros biógrafos, entre los que se encuentran hombres que estuvieron muy próximos a él y conocían su pensamiento, tienen algo específico que decir a este respecto. Uno de estos es el Canónigo Jean-Baptiste Blain, su amigo íntimo y superior eclesiástico de los Hermanos en San Yon. Vivió 30 años más que él y escribió su biografía mientras vivían muchos de los contemporáneos del Fundador. Estos Hermanos estaban siempre dispuestos a recusar si notaban alguna deformación en la obra de Blain, lo que de hecho hicieron en ciertos puntos.²⁷

5. EL TESTIMONIO DE BLAIN

Para encontrar algunas respuestas a esta pregunta entremos de lleno en una situación conflictiva en los comienzos del Instituto, en el París de los años 1704-1706 y leamos lo que Blain escribe:

«Para que en el futuro los Maestros Calígrafos no pudiesen causar más daño a las Escuelas, el señor de la Chétardie envió al padre De Gergi, su vicario y ahora su sucesor como párroco de San Sulpicio, para investigar el nivel económico de las familias de los alumnos. El piadoso sacerdote tardó varias semanas en hacerlo, y confeccionó una lista con la edad, nombres y direcciones de los estudiantes. Se ordenó a los Hermanos que admitiesen sólo aquéllos que presentasen una nota firmada por un sacerdote de la comunidad de San Sulpicio designado por el Párroco para verificar el nivel económico de los padres de los escolares».²⁸

Es importante que recordemos que La Salle era totalmente opuesto, según Blain, a cualquier ingerencia en los asuntos privados de las familias

de los alumnos que frecuentaban las escuelas. Esta afirmación de Blain se confirma por las continuas molestias que La Salle tuvo con los Maestros Calígrafos. Pero, en esa época, lo que estaba en juego era el mantenimiento de las escuelas, y por eso aceptó de mala gana que se distribuyesen certificados de pobreza:

«Los padres y las madres estaban obligados a venir de todos los barrios de la parroquia a buscar ese certificado, que era como una llave que abría a sus hijos las puertas de las escuelas gratuitas. Este procedimiento desarmó completamente a los Maestros Calígrafos y les privó de todo pretexto para nuevas desavenencias. Sirvió de protección a los Hermanos y a sus escuelas y les devolvió la paz y tranquilidad. Sin embargo no perdieron ni un solo estudiante. Las clases estaban llenas como de costumbre, no se rechazó a ningún alumno que solicitó la admisión. La gran cantidad de alumnos era una nueva fuente de enojo para los maestros de París, pero no tenían ya excusa para causarles más daño. La distribución de los certificados, que protegió las escuelas de sus visitas sediciosas, no fue en el fondo más que una pura formalidad; porque los mismos escolares, cuya supuesta buena posición había servido de pretexto a los Maestros Calígrafos en el proceso, volvieron a los Hermanos con sus certificados debidamente firmados, porque el sacerdote encargado juzgaba que en conciencia no podía rechazarlos. Mejor informado que lo que la imaginación de los Maestros pensaba sobre el nivel económico de estos escolares, no creyó un deber colocar entre los RICOS a gente que tenía algunos bienes, pero también una familia numerosa, a gente que tenía un tienda bien abastecida, pero que debían más de lo que poseían».²⁹

Una lectura superficial de estos pasajes conduciría a la conclusión que había un número considerable de alumnos pertenecientes a *familias pudientes* en las escuelas gratuitas de la parroquia de San Sulpicio. Esta conclusión, sin embargo, no coincidiría con la observación de Blain en un capítulo anterior, y que se refiere a un problema semejante sucedido en la escuela del Faubourg St-Antoine.

«Porque en un centenar de niños muy pobres que vienen a las Escuelas Cristianas, podrían deslizarse tres o cuatro ricos y pudientes...».³⁰

La clave de este problema está acaso, en la distinción que Blain hace entre familias *pobres* y familias *pudientes*.

7. BLAIN Y EL LENGUAJE DEL SIGLO XVII

Podrían citarse numerosos pasajes que indican la gran dificultad que hay en interpretar el significado de los términos «*pobres*», «*los que son pudientes*» y «*los ricos*» cuando son utilizados por Blain, Bernard, Maillefer, y por supuesto La Salle en sus escritos. Se arroja un poco de luz sobre el problema, cuando se lee la definición de estas palabras al final del siglo XVII, tal como se expone en el Diccionario Universal de Furetière de 1690. Parece ser que en Blain también, estas dos últimas expresiones son utilizadas de manera intercambiable, y además, que él no emplea término intermedio entre «*rico y pobre*». Dicho de otra manera, la palabra «*rico*», tal como Blain y acaso La Salle, la utilizan, abarca a todos los que son descritos como pudientes.

«Manifestarán a todos los alumnos igual afecto, y más aún a los pobres que a los ricos, por estarles aquéllos mucho más encomendados por su Instituto que éstos».³¹

Sin embargo, estos escolares provenían de familias que se diferenciaban poco de las que se consideraban como «*pobres*». Esta palabra, a su vez, como se ha indicado arriba, cubre un amplio abanico, desde los «*indigentes*» hasta los que están comprendidos en la expresión «*en la inseguridad*». De hecho, no parece irracional concluir que estos alumnos, descritos por Blain y La Salle como «*ricos*» o «*pudientes*», no lo eran más que por contraste, y provenían de familias, como se ha dicho antes, económicamente poco diferenciadas de las que se denominaban «*pobres*».

En su obra «*Les Français et l'Ancien Régime*» Goubert y Roche identifican un grupo intermedio: «*les médiocres*».¹¹² El término «*mediocre*» no parece haber sido utilizado por Blain. Esto es, quizá, comprensible si se tiene en cuenta el «*orden*» de la sociedad de la cual Blain, y también de La Salle, procedían. El empleo intercambiable de los términos «*rico*» y «*los que eran pudientes*» aparece así más claro cuando se sitúa esta terminología en el período y el contexto a los cuales ella pertenece. Era un período en el que la sociedad estaba dividida virtualmente en tres categorías: una categoría muy pequeña de gente muy rica, unos nobles, otros burgueses; una segunda categoría, también

proporcionalmente un grupo pequeño, de gente moderadamente pudiente, algunos nobles, otros burgueses; y por fin la inmensa mayoría de la gente, «*pobre*», en un sentido algo diferente de nuestra palabra «*pobre*», (ver el comentario de Pungier/Poutet más arriba), pero donde se encontraban todos los «*órdenes*» de la sociedad.³³

Blain mismo nos ayuda un poco situando el estatuto social y económico de las familias a las cuales se refiere. Cuando habla del conflicto entre La Salle y los Maestros Calígrafos del Faubourg St-Antoine en 1704, sugiere varios factores que La Salle hubiese podido señalar para defenderse de las acusaciones de los Maestros Calígrafos, quienes le acusaban de recibir en las escuelas gratuitas, a hijos de padres que eran «*ricos o pudientes*».

«¡Cuántas veces los muros de la casa ocultan a los demás las miserias! ¡Cuántos indigentes hay que sufren en secreto las incomodidades de la pobreza, mientras la gente piensa que viven holgadamente! A muchas personas se las llama cirujano, albañil, carnicero, cerrajero, tabernero, etc., creyendo que el título lleva consigo una vida holgada, pero cuántos pobres hay que tienen esos mismos títulos. Algunos de éstos, a los que se acusa de ricos, tienen que alimentar a una familia numerosa, y el número de hijos agota pronto los recursos de los que no viven más que de su trabajo, o que no tienen más que unos ingresos muy módicos. Las enfermedades, las pérdidas en los negocios, y otros infortunios, conducen a diario a un Asilo (FHópital) a gente de todas estas profesiones, aunque sean hábiles y laboriosas».³⁴

Luego, Blain hace una pregunta muy práctica, y al hacer esto asegura que está exponiendo fielmente el dilema del propio Fundador:

«¿Quién hubiese tenido el derecho de hacer el inventario de los bienes de los padres del niño, para probar su pobreza o su bienestar?... ¿Era asunto suyo decidir sobre la pobreza o sobre los bienes de sus padres?

Un niño que en apariencia es rico, pero que en realidad no lo es, como a menudo sucede, ¿tiene que escoger un Maestro ignorante porque sus padres no están en la lista de personas reconocidas oficialmente como pobres?».³⁵

Al examinar más detenidamente el significado de estas palabras, podemos apreciar mejor el dilema que han conocido los Hermanos de París en 1704-1705, y la decepción de los padres ante el

comportamiento de los Maestros Calígrafos y de la Justicia, que no podían o no querían comprender la inseguridad de su situación. Su gran deseo era ver mejorar el futuro de sus hijos con una educación que se les había rehusado por las circunstancias sociales del pasado y por la ausencia de escuelas como las que La Salle estaba promoviendo. Estas escuelas establecían un lazo indispensable entre la educación de la fe y la enseñanza básica. Pronto, la «Guía de las escuelas» sugeriría que se presione a los padres que dudan entre el mejoramiento de las condiciones de sus hijos y la prisa de verlos contribuir al sostén de la familia. El medio propuesto era privarles de la ayuda parroquial si eran cómplices de la ausencia de sus hijos a la escuela.

Acaso no sea arriesgado pensar que Blain, como él lo pretende, reflejaba la idea de su amigo La Salle, pues expresa de manera muy emotiva una comprensión del mundo de los pobres en los pasajes citados. Blain habla ciertamente a partir de una acepción amplia de la palabra «pobre», y parece razonable concluir, tanto a partir de lo que él dice, como de las definiciones teóricas de la palabra tales como las que se han citado más arriba, que La Salle, al utilizar este término, piensa también en una vasta representación de personas. Ca-bourdin y Viard parecen corroborar esta interpretación en su comentario a la palabra «Pobreza» en el «*Lexique historique de la France de l'Ancien Régime*».

«La definición del pobre, tal como se concebía en el Antiguo Régimen, es muy amplia. El pobre es el que sufre, que es humilde, afligido, que es desgraciado. En una óptica más restringida, es el que se encuentra en la "necesidad", el que no tiene más que su trabajo para vivir, que al faltarse recursos, vive con la obsesión del pan cotidiano. El pobre no está totalmente sin recursos, puede tener su instrumento de trabajo, incluso unos pequeños ahorros».³⁶

Una parte de la dificultad que encontramos en determinar lo que La Salle quería decir con la palabra «pobre» se debe al hecho de que hoy día, la extensión de la palabra en el sentido económico, es muy restringida. Esto es particularmente cierto en los países desarrollados. En ellos, el sentido de la palabra está muy próxima a «*miserable*», tal como se utilizaba en el siglo XVII. Sin embargo, hay que hacer una diferencia cuando se habla del empleo de esta misma palabra[^] en los países del

Tercer Mundo. Este punto ha sido desarrollado en otro lugar de este estudio.

7. DISTINCIÓN ENTRE «POBRES» E «INDIGENTES»

Al buscar cómo identificar a los «POBRES», tal como La Salle los ha conocido, es preciso considerar más de cerca al grupo designado con el nombre de «MISERABLES» (los indigentes).

Los verdaderos «*miserables*», en la población de París, Reims, Rouen se encontraban en los «Asilos Generales». Esta gente no podía hacer frente a la vida de ninguna forma, y estaban obligados a permanecer en estos centros. Adrien Nyel había consagrado su vida a enseñar a sus hijos en la sección de niños del Asilo de Rouen. ¿Por qué La Salle no dedicó su vida a fundar un grupo de maestros de escuela consagrados a trabajar en estos centros? (Pensemos en la residencia provisional de un grupo de Hermanos en el Asilo de Rouen).³⁷ Si su vocación hubiese sido trabajar con los más pobres entre los pobres, parecería lógico que el Asilo fuese el lugar donde ejercer su celo. Acaso la respuesta resida en el hecho de que su misión no era consagrarse a aliviar a los que habían fracasado completamente frente a los problemas de la vida cotidiana. Acaso su fin era más bien establecer una asociación de hombres cuyo papel fuese el de romper el círculo vicioso de la pobreza, del vicio y de la ignorancia que conducía a poblar los «*Asilos Generales*» de París y de otras ciudades de Francia. Su tarea consistiría en ser, sobre todo, un remedio, no un paliativo. Tenía que ser también universal.

A este respecto, es acaso interesante recordar la Memoria que los Hermanos de Rouen, agotados por sus esfuerzos en combinar el trabajo en las cuatro «*Escuelas gratuitas*» con las tareas exigentes del Asilo, dirigieron a La Salle. Ellos le hicieron notar en la Memoria que el bien de los «Pobres» pedía que se retirasen del Asilo. La cita está tomada de Blain:

«En esta Memoria los Hermanos resaltaban la necesidad de dejar el Asilo, donde el espíritu de su Instituto corría tantos riesgos como su salud. El provecho de los pobres y el de ellos en particular lo requería».³⁸

Blain concluye su comentario de la crisis con la observación de que las condiciones impuestas a los Hermanos que trabajaban en las cuatro Escuelas gratuitas eran tales que la «Dirección» parecía querer «*hacerles pagar por la suerte que tenían de servir a los pobres*». ³⁹ ¿Hace aquí Blain una distinción entre los «miserables» del Asilo y los «pobres» de las cuatro Escuelas gratuitas? Incluso si no podemos presumirlo, la comparación no deja de tener significado.

El Hermano Maurice-Auguste hace un cierto número de observaciones sobre las opciones que parecían ofrecerse a La Salle en sus esfuerzos para establecer las Escuelas cristianas. Por lo que se refiere a este episodio del Asilo General de Rouen, intenta una conclusión:

«Una segunda opción: Las Escuelas gratuitas y no las de los Asilos. En Rouen, los Hermanos se encargan, de 1705 a 1707, de los niños pobres del Asilo General. Se retiran más tarde para regentar las escuelas gratuitas de cuatro parroquias de la ciudad. Si se marchan del Asilo General es sobre todo, parece ser, a causa de la variedad y dificultad de los servicios que se exigía a los Hermanos fuera de las tareas propiamente escolares o educativas». ⁴⁰

8. LA OPCIÓN DEL ASILO GENERAL

Como se ha explicado en otra parte, La Salle no ha dado ninguna indicación de modo que pueda interpretarse su ministerio como dirigido hacia las escuelas del Asilo General, las escuelas para indigentes. Al contrario, en Rouen, como se ha hecho observar, dirigió sus esperanzas hacia las escuelas que habían estado bajo la dirección de Nyel en la ciudad. Blain, y es interesante notarlo, reflejando quizá el lenguaje de La Salle, como lo hace en otros lugares, habla de los niños de las cuatro escuelas gratuitas de Rouen como de los «*pobres*», y no dice nada directamente de los niños del Asilo. De hecho, todo el relato de la llegada de La Salle y de los Hermanos a Rouen, en mayo de 1705, tal como lo narra el Libro II de Blain, es muy esclarecedor, sobre este asunto. La disposición de La Salle de aceptar las responsabilidades para los Hermanos en el Asilo General parece haber sido motivada por su deseo de ver a los Hermanos encargarse de las escuelas gratuitas de la ciudad que habían estado bajo la dirección de Adrien Nyel.

«Se había sentido atraído por las del señor Nyel y había creído que el Cielo se las destinaba». ⁴¹

9. LOS MAS ABANDONADOS

En este esfuerzo por encontrar el significado de la palabra «POBRE», tal como La Salle la utilizaba, se debe poner en duda la referencia, en ciertas publicaciones del Instituto hoy día, al hecho que su ministerio se dirigía a los «más abandonados». Tal aseveración está hecha a la luz de acontecimientos históricos tales como nos han llegado de los primeros biógrafos. Además, hay que notar que la expresión «más abandonados», de empleo muy limitado por La Salle, se aplica siempre a abandonado en el dominio del conocimiento y práctica de la fe.

«Debéis considerar a tos niños cuya instrucción corre a vuestro cuidado como huérfanos pobres y abandonados; pues, si la mayor parte cuentan con padre terreno, es, en realidad, como si no lo tuvieran, pues viven abandonados a si mismos en lo concerniente a la salvación del alma». ⁴²

Este pasaje, tomado en relación con otros muchos casos subrayados en este análisis, debe precaver contra toda tendencia a interpretar con miras estrechas, la extensión de la caridad de La Salle y a limitarla a un grupo particular.

10. IDENTIFICACIÓN DEL POBRE: UN PROBLEMA EN EVOLUCIÓN

Entre 1680 y 1685, la Sociedad, en sus comienzos, estaba circunscrita a Reims y sus alrededores inmediatos. Cuando La Salle, nacido en la abundancia, y disfrutando todavía de la seguridad de una rica herencia, dialoga con los maestros e identifica a los beneficiarios de su ministerio como «*los pobres*», no hay ambigüedad en cuanto a los que él designa de este modo. Sabemos sin ninguna duda que, como hombre de posición rica e influyente, hablaba de la mayoría de los ciudadanos de su ciudad natal.

Entre 1685 y 1688, la Sociedad de los «*Hermanos*» estaba todavía limitada a su lugar de origen y las familias que utilizaban las escuelas provenían de los mismos grupos parroquiales fáciles de iden-

tincar. Durante este período, La Salle ha distribuido una parte de su patrimonio personal entre la población hambrienta de Reims. En esta etapa de su vida, aunque hablaba ahora, en cierto sentido en solidaridad con la mayoría de sus conciudadanos, no podemos decir, como lo hace Blain, que se hizo pobre entre los pobres. Tenía todavía la garantía de un techo. Había retenido, como Bernard nos informa, el equivalente de la paga anual de un maestro.⁴³ Su situación no era entonces, y no lo sería nunca, la de la inseguridad de las masas. Se puede afirmar esto con certeza a pesar de las aseveraciones de los hagiógrafos entusiastas. A lo largo de toda su vida controló fondos y propiedades, como lo prueba la documentación descubierta por el H, Aroz, y una de las preocupaciones de su hermano, el Canónigo Luis de La Salle, fue que no muriese sin que estos fondos fuesen distribuidos propiamente y sin haber asegurado que estas propiedades fuesen conservadas por los Hermanos.⁴⁴

Después de 1688, cuando la Sociedad se extendió a París, luego a Rúan y a otras partes, el nivel económico de los que frecuentaban las escuelas se hizo más variado, como lo dice Blain. Este asunto ha sido tratado antes más ampliamente. Sin embargo se puede concluir con certeza, incluso limitándose a los testimonios citados, que desde el punto de vista de los burgueses, tales como Blain o el mismo La Salle, era perfectamente lógico y exacto hablar de la clientela de la escuela como de los «*hijos de los artesanos*» y «*de los pobres*», incluso si la posición económica de muchos de ellos estaba alejado de los «*más pobres entre los pobres*», de los «*indigentes*». Insistamos en esto una vez más, la inmensa mayoría de la población de las ciudades de Francia, lo mismo que de las zonas rurales, aunque éstas conciernen menos a La Salle, podría calificarse como «*pobre*» según el uso y las definiciones de los diccionarios de la época.

Resulta de esto que cuando se cita a san Juan Bautista de La Salle en los contextos actuales, hay que tener gran cuidado en no suponer, o dar esa impresión, por falta de explicación, que la expresión «*los pobres*», en las palabras clave del vocabulario lasaliano, abarca los mismos grupos hoy que en tiempo de san Juan Bautista de La Salle y de su contexto. Más importante todavía, debe precisarse claramente que un texto que se dirige a personas extendidas por el mundo entero y que vi-

ven en culturas diversas y en condiciones económicas diferentes, debe colocarse en su contexto histórico.

11. LA PALABRA «POBRES» EN LAS MD Y MF

No hay necesidad de subrayar que la palabra POBRE se utiliza frecuentemente en las meditaciones para los Domingos y Fiestas. Las referencias conciernen con mayor frecuencia al amor que Jesucristo y los Santos han tenido por los pobres. En la meditación para la fiesta de san Nicolás, La Salle recuerda a los Hermanos: «Tenéis la obligación de instruir a los hijos de los pobres ... considerándoles como miembros de Jesucristo y como sus preferidos. La fe que debe animaros, debe impulsaros a honrar a Jesucristo en sus personas, y debe haceros preferirlos a los más ricos de la tierra» (MF 80.3).

Esta referencia, y muchas otras semejantes, tienen por fin motivar y confirmar a los Hermanos en su misión. Por lo que toca al significado de la palabra POBRES, no hay razón para que sea interpretada de manera diferente de como se ha hecho en este análisis. Sin embargo, es preciso recordar que las palabras tienen su propio peso de un género literario a otro. La intención de La Salle aquí es espiritual y exhortativa. De aquí que el uso de la palabra puede ser menos precisa y más emotiva. Consideremos, por ejemplo, el pasaje citado tan a menudo en el día de Navidad: «Somos Hermanos pobres, poco conocidos y estimados por la gente del siglo. Sólo los pobres vienen a buscarnos» (MF 86.2). ¿Qué nos dice La Salle? Aparte del hecho que la posición del adjetivo pobre, en francés, permite varias interpretaciones, un sencillo examen del contexto debería precavernos contra una interpretación demasiado literal.

La Salle, que había siempre exigido como condición para la apertura de una escuela, la seguridad de un sueldo aun modesto, que según el testimonio del Hermano Bernard había asegurado su propia ayuda económica guardando de su patrimonio lo necesario para producir lo equivalente al sueldo anual de un maestro, y que en su lecho de muerte, a petición de su hermano el canónigo Luis de La Salle, firmó documentos oficiales para ceder

propiedades que había adquirido poco a poco con el fin de dar una cierta seguridad a su Instituto, no habría reivindicado ciertamente, en el contexto de esta meditación, el ser clasificado entre «*los más pobres entre los pobres*».

La Salle tenía buenas razones para ser consciente de que, a los ojos de los «mundanos», los Hermanos, que habían abrazado la causa de las masas, (los artesanos y los pobres), eran «*pauvres Frères*», es decir, «Hermanos sin importancia», como aquéllos a quienes educaban en las escuelas eran «*pobres niños*», o sea «*niños sin importancia*». La Salle está acaso diciendo sencillamente a la comunidad de San Yon, en el contexto emotivo del nacimiento de Cristo, que lo mismo que ellos son a los ojos de los mundanos «Hermanos sin importancia», que han dedicado su vida a «*niños sin importancia*», no pueden tener mejor modelo que el infante reclinado en el pesebre, el cual, a los ojos de la multitud venida a Belén para el censo, es un «*niño sin importancia*», el hijo primogénito de la «*mujer de un sencillo artesano*», ella también una «*persona sin importancia*».

12. EL CAPITULO DE LA RENOVACIÓN DE 1966-67 Y LA PALABRA POBRES

El Capítulo de la renovación de 1966-67 juzgó oportuno modificar el texto de la fórmula de los votos que hasta entonces había sido, en esencia, idéntica a la fórmula de 1694 y 1726. Antes de presentar el texto modificado a los Capitulares y de pasar a la adopción definitiva, los autores del nuevo texto presentaron una nota larga y razonada con el fin de asegurar a los Capitulares que la expresión «el servicio educativo de los pobres» era una representación fiel de la intención del Fundador y de los primeros Hermanos como se expresaba en la antigua formulación: «*tener las escuelas gratuitamente*». Notando, desde luego, que se han debido hacer oportunas concesiones, teniendo en cuenta el cambio de situaciones y el hecho de que varios Papas, sucesivamente, habían concedido indultos al Instituto sobre este asunto.

A la luz del presente estudio, parece esencial notar que la fidelidad a la intención original del Fundador y de los primeros Hermanos en la redacción de la primera fórmula, nos pide que sea-

mos muy conscientes, hoy día, que la palabra «*pobre*» tiene que tener una acepción amplia y no restringida. Dicho de otro modo, como La Salle y los primeros Hermanos comprendían que esto se refería a la inmensa mayoría de la gente del pueblo, e incluía, aunque sin limitarse a ellos sólo, a los «*indigentes*», así, hoy, hay que comprender que esto se extiende a la masa en general, sin excluir a «*los más pobres entre los pobres*» o los «*indigentes*». Debemos notar también que lo que la palabra designa exactamente varía según los países, teniendo en cuenta las estructuras económicas de las naciones. Todo esto, desde luego, no resuelve los problemas anexos que conciernen al significado de la palabra «*pobres*» fuera del sentido económico.

13. ALGUNAS OBSERVACIONES CON VISTAS A UNA CONCLUSIÓN

13.1. La insistencia de la Iglesia contemporánea sobre «*la opción fundamental*»

Parece claro que, especialmente desde 1966, el Instituto ha puesto mucho énfasis en el «*Servicio de los Pobres*» y afirmado que esta «*opción preferencial*» está en la «*fidelidad a la intención expresa del Fundador*».⁴⁵ Parece ser que esta opción preferencial está «*de facto*», dirigida cada vez más hacia una «*opción exclusiva*». Está claro que esta insistencia ha sido una respuesta sincera a «*la opción fundamental de la Iglesia por los pobres*», tal como ha sido presentada en tantos documentos pontificales contemporáneos.

En su estudio «*Los Pobres y la Pobreza*», Paul Christophe se refiere a «*la opción prioritaria de la Iglesia por los pobres*» tomada por los obispos de América latina, en particular en las conferencias de Medellín y Puebla. Esta opción neta era una respuesta a las alocuciones del Papa Juan Pablo II durante su visita a América del Sur.

«*La opción por los pobres es preferencial y no exclusiva. El Evangelio se proclama en posición de solidaridad con los pobres. Este punto de partida permite anunciar el Evangelio a todos. Solidaria con los pobres, la Iglesia "puede evangelizar a los ricos, cuyo corazón está pegado a las riquezas, convirtiéndolos y liberándolos de esta esclavitud y de su egoísmo"*».⁴⁶

13.2. La visión inclusiva de La Salle

Como se ha dicho, la visión de La Salle era también una visión inclusiva. Su plan era abrir, especialmente a los hijos de los artesanos y de los pobres, el acceso al conocimiento de Dios y a una vida digna, por medio de la instrucción y de la educación. El medio que escogió para lograr sus fines fue «*la escuela cristiana*». Un elemento «*esencial*» de esta escuela debía ser la «*gratuidad*»⁴¹ que la haría accesible a todos, pero en particular «*a los hijos de los artesanos y de los pobres*». El Fundador pretendía con esto abrir la escuela a esta categoría de niños, sin por eso cerrarla a los hijos de la gente «*acomodada o rica*». Como Yves Poutet lo dice, sería no comprender en absoluto las intenciones de La Salle creer que estableció escuelas reservadas a los pobres (ver nota 10). El habla aquí de la palabra «**POBRES**», tanto en su significado histórico como contemporáneo.

13.3. Recurso a métodos científicos e históricos

Los comentarios anteriormente hechos no tienen por fin negar que La Salle haya reunido a los maestros y fundado más tarde las Escuelas cristianas con la intención bien definida de hacer que la instrucción y educación fuesen accesibles a los hijos de los artesanos y de los pobres, como la Bula lo afirma.

Pero para comprender lo que la palabra POBRES significó para La Salle y los primeros Hermanos debemos utilizar métodos históricos. Sería ciertamente engañarse, pensar sencillamente que, cuando hoy (trescientos años después de La Salle y en un mundo totalmente diferente desde el punto de vista económico) utilizamos las palabras «*los artesanos y los pobres*», la expresión designa al mismo grupo de gente que designaba para él y para los primeros Hermanos, en regiones precisas como Reims, París, Rouen y por último veintidós ciudades de Francia. Esto es especialmente verdad en el momento en que hay en el Instituto una tendencia a omitir toda referencia a los ARTESANOS. Parece necesario preguntarse, teniendo en cuenta ciertos estudios contemporáneos que circulan sobre san Juan Bautista de La Salle y su obra, si no es una deformación deducir por omisión o de otra manera, que la óptica de La Salle estaba limi-

tada al servicio de un grupo particular. Es cierto que él y los primeros Hermanos dieron preferencia al servicio de los POBRES, pero su opción, empleando una expresión contemporánea, era «*fundamental, mas no exclusiva*». La fidelidad a la intención inicial del Fundador, a medida que, paso a paso, cooperaba al establecimiento de la Obra de Dios (Opus Tuum) tal como la había concebido, exige un serio esfuerzo para unir un contexto histórico a una situación social y económica más compleja y más diversa. Las palabras son la clave de la comprensión. No deben usarse a la ligera.

14. CONCLUSIÓN

Concluyamos, dando una vez más la palabra a Blain en nombre de La Salle:

«Había motivos para creer que el señor de La Salle, al establecer las Escuelas cristianas, no tenía en vistas más que la instrucción de la juventud pobre porque los ricos tienen medios para instruirse. Sin embargo esta proposición que parecía tan justa, era en el fondo perniciosa, pues procuraba un pretexto especioso a los interesados para entrometerse y molestar constantemente en las escuelas gratuitas... La Salle, que había detectado la trampa que se le tendía, bajo las apariencias de una proposición razonable, nunca quiso escucharla, y con razón, pues hubiese puesto límites a su caridad... ¿No tienen todos derecho a pedir instrucción gratuita en las escuelas abiertas en favor del público... es preciso que el que tiene apariencia de rico, y que a menudo es todo lo contrario... escoja un maestro ignorante sólo porque sus padres no están en el catálogo de los necesitados reconocidos por la autoridad?». ⁴⁸

Para terminar, acordémonos, al llegar al final de nuestro intento de responder a nuestra pregunta inicial, de la observación que el H. Hermans hace al final de su análisis:

«Si los pobres no son los únicos en merecer la dedicación del Hermano, son los pobres los primeros en justificar la existencia del Instituto y su misión en la Iglesia». ⁴⁹

Como último aviso, debemos decir una vez más que sería temerario, a la luz de este análisis, no dar a la palabra POBRES, como La Salle lo comprendía, una extensión más bien amplia que estrecha, como él mismo parece haber hecho.

- ¹ Lexique historique de la France de l'Ancien Régime, Cabourdin y Viard, p. 248.
- ² Regles Communes, 1705, Ch. 1, art. 1.
- ³ Regles Communes, 1705, Ch. 1, art. 4.
- ⁴ Bula In Apostolicae Dignitatis Solio.
- ⁵ Bula, cf. Regles et Constitutions, 1947, p. VIII.
- ⁶ Méditations pour le temps de la Retraite, Deuxième.
- ⁷ Blain, CL 8, T2, pp. 34 sq.
- ⁸ Blain, CL 8, T2, pp. 36.
- ⁹ Regles Communes 1705 Ch. 1, art. 4.
- ¹⁰ Poutet, Lasalliana. O9-A-44.
- ¹¹ Hermans, «Les pauvres auxquels se vouaient saint Jean-Baptiste de La Salle et les premiers Frères», 1971, p. 6.
- ¹² Regles Communes, Ch. 1, art. 4.
- ¹³ Hermans, op. cit. p. 6.
- ¹⁴ Hermans, op. cit. p. 6.
- ¹⁵ Poutet-Pungier, «Un educador y un santo frente a los desafíos de la sociedad de su tiempo», p. 26.
- ¹⁶ Blain, CL 8, p. 8.
- ¹⁷ Furetière, «Dictionnaire universel...» ed. 1690.
- ¹⁸ Blain, CL 8, p. 8.
- ¹⁹ Furetière, op. cit.
- ²⁰ Poutet-Pungier, op. cit. p. 29.
- ²¹ Paul Christophe, «Les pauvres et la Pauvreté» Ch. 1, p.7.
- ²² J.P. Guitón, citado por P. Christophe, op. cit. p. 9.
- ²³ Poutet-Pungier, op. cit. p. 26.
- ²⁴ Méd- Temps Reí., op. cit. Deuxième.
- ²⁵ Méd. Temps Ret., op. cit. Première.
- ²⁶ Poutet-Pungier, op. cit. p. 26.
- ²⁷ Blain, CL 8, fin de la obra Carta al H. Superior.
- ²⁸ Blain, CL 8, T2, p. 43.
- ²⁹ Blain, CL 8, T2, p. 43.
- ³⁰ Blain, CL 8, T2, p. 7.
- ³¹ Regles Communes Ch. VII, art. 12.
- ³² Goubert y Roche, «Les Frailáis et l'Ancien Régime».
- ³³ Poutet-Pungier, op. cit. p. 26.
- ³⁴ Blain, CL 8, T2 p. 8.
- ³⁵ Blain, CL 8, T2 pp. 36-37.
- ³⁶ Cabourdin y Viard, op. cit. p. 9.
- ³⁷ Blain, CL 8, T2, Ch. III p. 21.
- ³⁸ Blain, CL 8, T2 p. 24.
- ³⁹ Blain, CL 8, T2, p. 25.
- ⁴⁰ Hermans, op. cit. p. 12.
- ⁴¹ Blain, CL 8, p. 24.
- ⁴² MD 37, p. 3°.
- ⁴³ Bernard, CL 4, p. 61.
- ⁴⁴ Carta de Jean-Louis de La Salle.
- ⁴⁵ Dec. 6, 1.
- ⁴⁶ Paul Christophe, op. cit. p. 178.
- ⁴⁷ RC Ch. 7, art. 1.
- ⁴⁸ Blain, CL 8, p. 36-37.
- ⁴⁹ Hermans, op. cit., p.14.

Temas complementarios:

Artesanos; Niño; Cristiano; Iglesia; Conducta; Educar; Fe; Gratuidad; Instrucción; Ministerio; Misión; Padres de alumnos; Regla; Salvación; Ceio.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Cahiers Lasalliens

- Nº 4 - F. BERNARD: *Conduite admirable de la divine Providence en la personne du venerable serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle...* Edición del manuscrito de 1721.
- Nº 6 - F.E. MAILLEFER: *La Vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la cathédrale de Reims, et Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes...*
- Nº 8 - J. BLAIN: *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes.* Tomo II.
- Nº 25 - *Regles Communes 1705 et 1718*, manuscritos.
- Bula «*In Apostolicae Dignitatis Solio*» (Ver Reglas de 1947).
- SAUVAGE M. & CAMPOS M.: *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima 1980.
- Méditations*, edic. 1982, F.E.C. Región France.
- POUTET Y. & PUNGIER J.: *Un educador y un santo frente a los desafíos de la sociedad de su tiempo*, Lima 1980.
- POUTET Y.: *Le XVII^{ème} siècle et les origines lasalliennes*.
- BEDEL H.: *Les Artisans et les Pauvres aux temps des origines de l'Institut*. Archivos.

11. HERMANS M.: *Les pauvres auxquels se vouaient S. J-B. de La Salle et les premiers Frères*. Archives DC 401, Dossier 3.
12. Consejo General: *Circular 412*; El servicio educativo de los pobres y la promoción de la justicia. 1979.
13. GUITÓN J.P.: *La Société et les pauvres 1531-1789*, Paris 1971.
14. CHRISTOPHE P.: *Les Pauvres et la Pauvreté*, Hème partie Desclée, Paris 1987.
15. GOUBERT-ROCHE: *Les Français et l'Anden Régime*.
16. RICHELET: *Nouveau Dictionnaire Français*.
17. FURETIÈRE A.: *Dictionnaire Universel*.
18. CAYROU A.: *Le Français classique*.
19. CABOURDIN et VIARD: *Lexique historique de la France de l'Anden Régime*.

H. Raphael BASSETT
Traducido del Inglés por el H. José Luis RODRÍGUEZ

51. REFLEXIÓN

Sumario:

1. Presentación general de la Reflexión. 1.1. Las Cinco Reflexiones. - 2. En el Catecismo de Montpellier. - 3. Otras referencias en los escritos del Fundador. 3.1. La Guía de las Escuelas. 3.2. La Regla de 1718. - 4. La palabra «reflexión» en sí misma. - 5. La Reflexión y el Examen. - Relación con otros escritos de La Salle. 6.1. El contenido. 6.2. Las Máximas del Evangelio. - Mover los corazones. - 8. Desarrollo de la tradición en el Instituto. 8.1. La Guía de las Escuelas de 1838. 8.2. Capítulos Generales y Circulares. 8.3. Colección de Reflexiones. - 9. Conclusión.

1. PRESENTACIÓN GENERAL DE LA REFLEXIÓN

La **Reflexión** forma parte integrante del programa diario de las Escuelas cristianas fundadas por Juan Bautista de La Salle. La referencia más antigua se encuentra en los **Ejercicios de Piedad que se hacen durante el día en las Escuelas Cristianas**, Cahiers Lasalliens n° 18, pp. 8-9:

«El (alumno) que comienza la Oración lee todos los días los cinco puntos de las reflexiones siguientes (sic), y después de leerlas repite los puntos que los Maestros deben explicar ese día. Cuando haya cinco días de escuela en la semana, el primer día repite el primer punto, el segundo día el segundo punto, y así para los otros días. Cuando no haya más que cuatro días de Escuela, comienza repitiendo el segundo punto, y cuando haya sólo tres días de escuela en la semana, no repite los dos primeros puntos sino que comienza repitiendo el tercero» (p. 8).

1.1. Las Cinco Reflexiones

Las cinco reflexiones están también precedidas de la observación siguiente:

«Para ponerse en estado de no caer en pecado hoy,

hay que hacer algunas reflexiones y tomar algunas buenas resoluciones» (p. 9).

El texto de las **cinco reflexiones** sigue inmediatamente.

1.1.1. *Hay que considerar que se nos ha dado este día para trabajar en nuestra salvación.*

1.1.2. *Debemos pensar que este día será acaso el último de nuestra vida.*

1.1.3. *Hay que tomar una resolución firme de emplear todo el día en servir bien a Dios, con el fin de ganar la vida eterna.*

1.1.4. *Debemos estar dispuestos a morir antes que ofender a Dios.*

1.1.5. *Debemos pensar en las faltas que cometemos de ordinario, prever las ocasiones que nos hacen caer en ellas, y buscar los medios de evitarlas.*

2. EN EL CATECISMO DE MONTPELLIER

El texto y la orientación general de estas cinco reflexiones recuerdan mucho un pasaje del **Cate-**

cismo de **Montpellier** (1702) atribuido a Charles-Joachim Colbert (Vol, 2, p. 225, Frieres), que dice así:

«Pensemos que se nos ha dado este día para trabajar en nuestra salvación; que acaso sea el último de nuestra vida; que la muerte nos sorprenderá si no pensamos en ella. Tomemos medidas para no caer en las mismas faltas que cometimos ayer. Pensemos a menudo en Dios durante el día. No dejemos pasar ningún día sin hacer alguna lectura piadosa, que sirva para instruirnos en nuestros deberes y para edificarnos. Elevemos nuestro corazón a Dios de vez en cuando por medio de cortas y fervientes jaculatorias. Huyamos de la ociosidad y de lodo pecado. En fin, llevemos una vida plena y arreglada, que sea conforme a la de Jesucristo, nuestro Guía y nuestro Modelo, para que por este medio podamos llegar a la vida eterna...» (p. XCIII).

Si se compara la lengua original de este texto, con la de CL 18, pp, 8-9, no permite dudar que son variantes del mismo texto, o que las dos están tomadas de una fuente común.

Entre las resoluciones del Capítulo General de 1745, hay dos que afirman la intención de los Hermanos de evitar toda influencia jansenista. Como precaución general, el Capítulo prescribe que cada casa se procure los dos volúmenes que contienen el catálogo de toda la literatura jansenista. Como segunda precaución, una directiva más específica, el Capítulo prescribe:

«No se utilizará más en nuestras casas el Catecismo de Montpellier, de Colbert, porque contiene proposiciones jansenistas».

Es curioso por tanto que las cinco reflexiones originales (que datan de 1702 en la edición más antigua de los Archivos) hayan escapado a esta censura. Todas ellas están matizadas de un fuerte pesimismo moral que tiende hacia el jansenismo. ¿Ha sido esto un olvido o bien sugiere que los Ejercicios de Piedad y el Catecismo de Montpellier han sido sacados de otra fuente común, como ya se ha sugerido? El Hermano Gilíes Beaudet (Sour-ces, FEC, Vol. 4, n° 4, p. 5, 1981) señala que cuando se comparan, los textos son prácticamente idénticos en cuanto al contenido (op. cit.).

3. OTRAS REFERENCIAS EN LOS ESCRITOS DEL FUNDADOR

Hay referencias explícitas sobre la práctica de la reflexión en otros escritos que pueden atribuirse a Juan Bautista de La Salle, a saber, la **Guía de las Escuelas y la Regla de 1718**.

3.1. La Guía de las Escuelas (CL 24)

Hay tres referencias en el Capítulo VII, artículo **II**, donde se explica la práctica con términos parecidos a los que ya se han citado en los **Ejercicios de Piedad**.

«1. Hay cinco reflexiones en la oración de la mañana, para los cinco días de clase de la semana. Se leerán todos los días haciendo una pequeña pausa después de cada una. El alumno que rece la oración, después de haberlas leído todas, repetirá una de ellas, que es en la que hay que pensar particularmente ese día. Después se hará una pausa, como del tiempo de un buen Miserere, durante la cual cada maestro hará una pequeña exhortación a su clase sobre el tema de esa reflexión, apropiada al alcance de los escolares.

2. Estas cinco reflexiones se repetirán así, por orden, y cada una servirá como tema de exhortación, una tras otra, cada uno de los cinco días de la semana en que se tiene escuela.

3. Si hay una fiesta en la semana que tenga lugar el lunes, martes o miércoles, los dos días de estos tres en los cuales se tenga escuela, el maestro hablará sobre el asunto de las dos primeras reflexiones y el jueves sobre la tercera. Si la fiesta tiene lugar el viernes o el sábado, el maestro hablará el jueves sobre el asunto de la cuarta reflexión y el primer día, que no sea fiesta, sobre el asunto de la quinta. Si hay dos fiestas en la semana, entonces omitirá la primera reflexión y si hay tres fiestas no hablará de las dos primeras».

En la página 123, en una referencia al **silencio del maestro**, se lee, en términos que recuerdan directamente la Regla de 1718:

«(el maestro) hablará sólo en (res momentos: 1° para corregir a los alumnos durante la lectura, cuando sea necesario, porque ningún alumno puede hacerlo; 2° durante el catecismo; 3° en las reflexiones y en el examen».

3.2. La Regla de 1718

Este texto, que no está en la Regla de 1705, parece encontrar su sitio en la Regla de 1718, al mismo tiempo que otros puntos tomados de la Guía.

«Por eso, no hablarán más que en tres ocasiones... 3º en las reflexiones que cada Hermano debe hacer en las oraciones tanto de la mañana como de la tarde, y hablarán sólo en un tono moderado» (CL 25, p. 43).

4. LA PALABRA «REFLEXIÓN» EN SI MISMA

Según el Diccionario de 1772 (Le Grand Vocabulaire François, París, M.DCC.LXXII, t. XXIV, pp. 338-340) la palabra está ligada a la palabra latina meditatio:

«La acción del espíritu que reflexiona, meditación seria, consideración atenta de algo».

El nombre y el verbo reflexionar eran de uso corriente en tiempo del Fundador, el cual utiliza las dos expresiones con su sentido actual.

5. LA REFLEXIÓN Y EL EXAMEN

En la mente del Fundador está claro que existe un lazo importante entre las reflexiones que siguen a la oración de la mañana, y el examen de conciencia que era una parte integrante de las oraciones de la tarde, antes de la salida de las clases. A propósito de este examen, La Salle dice:

*«Este examen está dividido en 4 partes, y cada parte o artículo en 5 puntos» (CL 24 *79, 4).*

Existe, sin embargo, la intencionalidad de un lazo de unión con los mismos puntos de la reflexión que siguen a la oración de la mañana, como lo indica claramente el texto que sigue:

«Con respecto a los 5 puntos del artículo que se leerá durante la semana, se guardará el mismo orden y las mismas prácticas que se han indicado más arriba respecto a las 5 reflexiones señaladas en la oración de la mañana» (CL 24, p. 79,6).

No es fácil establecer un lazo estrecho entre los artículos del examen de la tarde y las cinco re-

flexiones de la mañana, si no es en términos muy generales. El examen de la tarde se concentra en la clase de faltas que los niños son más susceptibles de cometer, al descuidar los deberes ordinarios respecto a los padres, maestros y a las relaciones mutuas, y difiere sustancialmente de la preparación al sacramento de la Penitencia (CL 17). Acaso la relación general sea que el maestro con experiencia podría utilizar los puntos generales de las reflexiones originales para tratar un asunto particular y práctico de la vida del alumno en la escuela, como por ejemplo un defecto que debe evitar, una virtud que debe practicar. Otra posibilidad sería que el maestro, que ha pasado todo el día con los mismos alumnos, podría recordarles, durante las oraciones de la tarde, el punto particular de reflexión que les había propuesto por la mañana.

6. RELACIONES CON OTROS ÉNFASIS EN LOS ESCRITOS Y USOS DE LA SALLE

Aunque parezca que no haya más que una sola referencia explícita a la reflexión como tal en las Meditaciones del Fundador, existe una fuerte coherencia interna entre el contenido y la frecuencia diaria de la reflexión y otros énfasis que se pueden notar en los escritos y usos escolares de La Salle.

6.1. El contenido

El contenido de las cinco reflexiones originales es un eco de su preocupación por los niños que consideraba *«lejos de la salvación»*. Repetidas reflexiones sobre la necesidad de trabajar por la salvación, sobre la brevedad de la vida y lo imprevisible de la muerte, la importancia de servir a Dios y de no ofenderle, el desarrollo de una conciencia más clara de las diferentes maneras de violar la ley de Dios, son todos recuerdos de la insistencia de La Salle en la Regla de 1705 sobre la dificultad de corregir más tarde en la vida los hábitos contraídos a una edad temprana. Entre las numerosas referencias que se podrían citar a este respecto, las más apropiadas serían los artículos 3, 4 y 6 de la Regla de 1705 tales como se encuentran en CL 25 pp. 16-17:

«El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños, y por este motivo tiene las escuelas afín de que estando los niños mañana y tarde bajo la dirección de los maestros puedan éstos enseñarles a vivir bien instruyéndolos en los misterios de nuestra santa religión, inspirándoles las máximas cristianas y darles así la educación que les conviene» (3). «... es necesario que haya personas que substituyan a los padres y a las madres para instruir a los niños tanto como lo necesiten en los misterios de la religión y en los principios de una vida cristiana» (4). «... como el principal fruto que debe esperarse de la institución de las escuelas cristianas es prevenir esos desórdenes e impedir sus perniciosas consecuencias, se puede fácilmente juzgar cuál es su importancia y su necesidad» (6).

6.2. Las Máximas del Evangelio

La insistencia de La Salle sobre la importancia de enseñar a los niños las *máximas del Evangelio* se encuentra precisada en muchos de sus escritos. El punto tercero de la Meditación 91, para el fin del año, por ejemplo, propone cierto número de puntos que se refieren a los deberes del maestro para con sus alumnos, que nos recuerdan aspectos de la reflexión, a los que hace referencia explícita:

«¿Conocen bien (vuestros alumnos) el catecismo? Si no lo saben, o sólo imperfectamente, ¿no ha de imputarse a descuido vuestro? ¿Os habéis preocupado de enseñarles las máximas y prácticas del santo Evangelio y el modo de ejercitarse en ellas? ¿Les habéis sugerido algunos modos de practicarlas, apropiados a su edad? Todas estas distintas formas de instruirlos han tenido que ser frecuentemente materia de vuestras reflexiones, y habéis debido empeñaros en utilizarlas con éxito».

7. MOVER LOS CORAZONES

Hay también un lazo importante entre el asunto de la reflexión y la insistencia de La Salle sobre la necesidad de «mover los corazones». Si el maestro debe ser reservado cuando hable a sus alumnos, es para que cuando les hable sea escuchado con más atención. La insistencia en una preparación cuidada de la reflexión sugiere que era uno de los momentos importantes del día, momento en que el corazón habla al corazón (cf. «mover los corazones», en particular en las referencias siguientes de las Meditaciones para los Domingos y Fiestas: 33:2; 43:3; 44:2; 65:2; 79:2; 81:2; 114:1).

Esta sensibilidad por la cualidad de lo que hoy día llamaríamos la **relación** con los alumnos, se encuentra en referencia a un aspecto especial de las lecciones de Catecismo para los Domingos y Fiestas (Guía, Cap. 16, art. III, en CL 24, p. 102).

«Los Domingos y Fiestas en que la explicación del catecismo dura tres veces más que los otros días, seleccionará una historia que pueda cautivar a los escolares, refiriéndosela de forma que les agrade y renueve la atención, añadiendo pormenores capaces de mantener vivo el interés».

¿Era esto un corolario natural de esta relación especial de intercambio en la fe que caracterizaba la reflexión?

8. DESARROLLO DE LA TRADICIÓN EN EL INSTITUTO

La reflexión es una de las prácticas del tiempo de la fundación lasaliana que se ha desarrollado a partir de su forma original a lo largo del crecimiento del Instituto. Se pueden sugerir algunas de las principales líneas de este desarrollo, incluso si hay vacíos importantes en la documentación de que se dispone para seguir su desarrollo con todo detalle.

La forma y contenido originales de las cinco reflexiones han debido hacerse pesados cuando los alumnos permanecieron en las escuelas durante un período de tiempo más largo. Aunque es cierto que las verdades contenidas en las reflexiones originales son, en sí mismas, eternas, sin embargo el nacimiento de los internados en el siglo XVIII y el progreso de muchas escuelas de segunda enseñanza en el XIX debió mover a los Hermanos a hacer evolucionar la tradición más allá de los límites originales del contenido.

Hay ya algunas insinuaciones de esto cuando el Capítulo de 1787, por ejemplo, reconoce que los Hermanos tienen que enseñar el catecismo de la diócesis en la que trabajan y seguir las oraciones prescritas en este catecismo, pero al mismo tiempo insiste en mantener la reflexión:

«Se rezarán las oraciones de la Diócesis donde los Hermanos están establecidos en lugar de las que se rezan de ordinario en las escuelas, sin suprimir por

ello las reflexiones ni los exámenes de la tarde...»
(Capítulo 1787, Artículo 38, p. 107).

8.1. La Guía de las Escuelas de 1838

La primera referencia a la serie de reflexiones más extensas aparece en la edición revisada de la Guía de las Escuelas de 1838 (Cap. XIX, art. ii) que precisa:

«El Libro de los Ejercicios de Piedad para uso de las Escuelas Cristianas contiene una serie de reflexiones sobre los principales deberes del cristiano; constan de cinco artículos para servir de materia de exhortación durante un mes; cada artículo contiene cinco reflexiones, una para cada día de escuela de la semana».

El Hermano Gilíes Beaudet (Sources, FEC, Vol. 4, n° 3, p. 2) observa, sin embargo, que los Ejercicios de Piedad impresos en Rúan, como suplemento a los Deberes del Cristiano en 1845, no contienen la nueva formulación que se encuentra en la edición citada antes. Por desgracia, como en los Archivos de Roma no consta ningún ejemplar de los Ejercicios de Piedad impreso entre 1762 y 1885, no se pueden dar más precisiones sobre este asunto. Pero si uno se refiere al texto que sigue, parece probable que una amplia serie era ya de uso general en 1838. He aquí el texto completo de la sección en cuestión.

ARTICULO II

De las Reflexiones de la Oración de la Mañana, y del Examen de la Oración de la Tarde.

El libro de los Ejercicios de Piedad para uso de las Escuelas cristianas contiene una serie de reflexiones sobre los principales deberes del cristiano; se componen de cinco artículos, que sirven de asunto a las exhortaciones durante un mes; cada artículo contiene cinco reflexiones, una para cada día de escuela de la semana. Todos los días, en la oración de la mañana, se leerá la reflexión que corresponde a este día, y el Maestro la explicará durante el espacio de un buen Miserere, dando a conocer a los niños sus obligaciones a este respecto, y sugiriéndoles los medios y las resoluciones que deben tomar para cumplirlas fielmente.

Por la tarde hay también un número parecido de artículos y de reflexiones que se leerán de la misma manera; tienen cierta semejanza con las que les corresponden por la mañana, de modo que puedan servir de asunto de exa-

men de cómo se ha pasado el día, y si se han cumplido las resoluciones que han debido tomarse por la mañana sobre el asunto propuesto. Por este medio, cada mes se presentarán a los niños sus principales deberes, y se les hará notar las faltas más corrientes de esa edad, lo cual podría serles muy beneficioso, sobre todo si se consigue hacerles contraer el buen hábito de prever cada mañana las faltas en que pueden caer con más facilidad durante el día, y de examinarse por la tarde de las resoluciones que hayan tomado. Es en estas cortas exhortaciones donde un Maestro que conoce el precio inestimable de un alma, debe manifestar su celo en ganar para Dios las que le están confiadas; no fallará nunca, pues, en preparar de antemano lo que debe decir, a fin de que penetrándose él mismo, pueda expresarse con más unción y de manera más convincente».

La evolución, no sólo en la cantidad de asuntos propuestos para la reflexión, sino en una visión más amplia de la vida cristiana, es completamente sorprendente. Esto parecería ser un desarrollo mucho más en armonía con la continua adaptación de la Guía de las Escuelas a medida que los Hermanos veían la necesidad de insistir en nuevos puntos de importancia o cambiar los ya existentes. (Cf., en Anexo, las «Consideraciones para cada día de la semana»).

8.2. La Reflexión en los Capítulos Generales y en las Circulares

Además del Capítulo General al cual se ha hecho referencia, otros Capítulos Generales han hablado de la práctica de la Reflexión y han exhortado a los Hermanos a mantenerla. Así, el Capítulo General de 1853 (Resolución XII) especifica lo siguiente:

«La escuela terminará por la mañana a las 10.50 con la recitación de una decena del rosario. A esta decena seguirá la Reflexión, terminada la cual se rezará un Pater y un Ave».

El Capítulo General de 1884, reflejando la creciente falta de uniformidad posible en el Instituto, hace la siguiente observación:

«Las reflexiones varían según las circunstancias. Con ocasión de los días de fiesta, el maestro hablará de los misterios que se refieren a ellos, de las ceremonias que deben realizarse esos días, de la abstinencia... de las procesiones, y de otras particularidades propias de esas fiestas. Los días de confesión, explicará con detalle las disposiciones que se deben llevar al sacra-

mentó de la penitencia... Los días de comunión, recordará los actos y prácticas de fe, de humildad, de adoración, de acción de gracias y otros, que sirven, ya como preparación, ya como acción de gracias».

En la Circular 197 (6 de enero de 1915) el Hermano Imier de Jesús recuerda al Instituto las tres formas de enseñanza religiosa que dan los Hermanos, a saber: la lección de catecismo, la exhortación o reflexión y la explicación del Evangelio. Hablando de la reflexión dice:

«El ideal de la exhortación diaria o "reflexión" es de iluminar la conciencia por medio de los principios morales, de conmover la voluntad para inclinarla a las resoluciones firmes y, si se puede, de agrandar al auditorio con una expresión seria y equilibrada. La "reflexión" es un poderoso medio de formación cristiana».

8.3. El desarrollo de las colecciones de Reflexiones

Parece natural que el número creciente de asuntos de reflexiones haya llevado a la formación de colecciones y a la publicación, seguidamente, de **Colecciones de Reflexiones**. A finales de 1870 y siguientes, hay ya ejemplos en Francia y Canadá (y unos pocos años más tarde en los Estados Unidos, en una adaptación inglesa) de copias impresas de colecciones de reflexiones, para responder al programa de las cinco semanas.

El el siglo XX, parece desarrollarse una libertad más grande en la elección de temas para la reflexión. Hay muchos ejemplos diferentes de colecciones hechas por Hermanos en particular o publicadas para uso general.

Después de un período de eclipse relativo en muchos países, al finalizar la segunda guerra mundial, el interés por la tradición lasaliana volvió a despertarse una vez más en Francia. Se preparan copias de reflexiones para cada mes del año escolar, y un Centro de Distribución las reparte por las escuelas y comunidades lasalianas.

9. ALGUNAS OBSERVACIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

Hay sólidas razones de naturaleza pastoral en favor de una vuelta a esta tradición de la reflexión, de este «corazón a corazón» entre maestro y alumno. Esto representa un aspecto particular de esta

manera de «mover los corazones» que ha caracterizado la obra de Juan Bautista de La Salle y de sus Hermanos. El desarrollo de esta tradición por generaciones sucesivas de Hermanos, es una de las mejores razones del valor de la visión inicial de La Salle y de sus sucesores.

La reflexión es consecuente con tantas preocupaciones expresadas en los escritos de La Salle, especialmente la preocupación frecuentemente manifestada por La Salle de que el trabajo de los Hermanos necesita un profundo espíritu de fe, de celo y de oración, y una buena disposición para hablar con fe durante el momento privilegiado de la reflexión. Esto fue uno de los sentimientos clarividentes de los Hermanos del Distrito de Turín en las respuestas a un cuestionario sobre la Reflexión, publicado en las páginas de la Rivista Lasaliana en 1934. Para muchos, la reflexión estaba ligada necesariamente a la meditación misma del Hermano. La reflexión era el momento en que compartía con sus alumnos el fruto de su propia contemplación.

Dejemos al Hermano Imier de Jesús decir la última palabra:

«Esta corta exhortación requiere una preparación meditativa y la oración... La reflexión no es, desde luego, una disertación sobre un tema religioso: es una charla cordial e íntima de un "hombre de Dios" sobre un asunto piadoso. Podría decirse que es un medio de tomar la temperatura espiritual del que da la reflexión» (Circular 197, p. 36).

ANEXO

He aquí, sin otro comentario, las series para las cinco semanas.

CONSIDERACIONES PARA CADA DÍA DE LA SEMANA

Para ponerse en estado de no caer hoy en pecado, es preciso hacer algunas reflexiones y tomar algunas buenas resoluciones.

PRIMERA SEMANA

1^{er} día. Consideremos que Dios nos ha creado para conocerle, amarle y servirle.

2^o día. Consideremos que Dios está presente en todas partes, que lo ve todo, que conoce hasta los más ocultos pensamientos.

3^{er} día. Consideremos que Jesucristo es no sólo nuestro Redentor, sino también nuestro modelo en la práctica del bien.

4^o día. Consideremos que nuestro corazón debe ser la morada del Espíritu Santo, que hemos recibido en el bautismo.

5^o día. Consideremos que, por el bautismo, hemos sido hechos hijos de Dios, miembros de Jesucristo y templos del Espíritu Santo.

SEGUNDA SEMANA

1^{er} día. Consideremos que estamos obligados a observar fielmente los mandamientos de Dios, y que debemos estar dispuestos a morir antes que quebrantarlos.

2^o día. Consideremos que debemos obedecer a la Iglesia y observar sus mandamientos, porque nos habla en nombre de Dios.

3^{er} día. Consideremos que debemos tener gran respeto a ía religión y sus prácticas, a las cosas santas y a las personas consagradas a Dios.

4^o día. Consideremos que habiendo revelado Dios las verdades de la religión, debemos creerlas firmemente y conformar con ellas nuestra conducta.

5^o día. Consideremos que un gran medio de santificación es tener una sincera devoción a la Santísima Virgen, a nuestro ángel de la guarda y a nuestros santos Patronos.

TERCERA SEMANA

1^{er} día. Consideremos lo importante que es acostumbrarse a vivir santamente, desde la tierna edad.

2^o día. Consideremos los defectos en los que caemos con más frecuencia y tomemos los medios para evitarlos.

3^o día. Consideremos la grandeza de la bondad de

Dios: nos ama a pesar de nuestros pecados, nos hace éí bien y quiere salvarnos.

4^o día. Consideremos que las cosas temporales pasan pronto; que los verdaderos bienes son las virtudes y la gracia, que nos procuran la felicidad del cielo.

5^o día. Consideremos que el escándalo es un pecado peligroso; que debemos evitarlo, y edificarnos mutuamente.

CUARTA SEMANA

1^{er} día. Consideremos que tenemos que implorar a menudo la gracia, ya que no podemos nada sin ella.

2^o día. Consideremos que debemos vigilar sin cesar para no dejarnos sorprender por los enemigos de nuestra salvación.

3^{er} día. Consideremos que no hay nada tan deplorable como éí estado de los que viven en pecado mortal.

4^o día. Tomemos la resolución de servir bien a Dios y de cumplir fielmente nuestros deberes.

5^o día. Estemos dispuestos a morir antes que ofender a Dios.

QUINTA SEMANA

1^{er} día. Consideremos las ventajas de una buena muerte.

2^o día. Consideremos las desdichas que siguen a morir en pecado mortal.

3^{er} día. Consideremos que con la gracia de Dios, que no nos falta nunca, podemos vivir como santos y morir como predestinados, si tomamos los medios para ello.

Nótese que no hay más que tres asuntos propuestos para la 5^a semana, lo que hace un total de 23 cada mes.

H. Gerard RUMMERY

Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

52. REGLA- REGULARIDAD

Sumario:

1. Terminología. 1.1. El término «regle». 1.2. Los términos «reglé», «régler» y sus opuestos «déréglé», «dérégler». 1.3. Los términos «se régler», «être réglé» y sus opuestos, «déregler», «se déréglé», «être déréglé». 1.4. Los términos «Règlement» y «réglément». 1.5. Los términos «régulier», «irrégulier», «regulante», «irrégularité». - 2. Doctrina de La Salle sobre las «Reglas» y sobre la «Regularidad». 2.1. El capítulo XVI de las Reglas y los textos de la Colección. Capítulo XVI de las Reglas comunes. 2.1.2. Colección: «De la regulante». 2.1.3. Fidelidad a las Reglas. 2.1.4. El Directorio para la cuenta de conducta. 2.2. Referencias a las reglas y a la regularidad en los escritos de La Salle. 2.2.1. Los Hermanos tienen una Regla que han adoptado como comunidad. 2.2.2. La primera y principal regla es la voluntad de Dios. 2.2.3. La voluntad de Dios se refleja en su palabra. Por eso el Evangelio debe ser la regla fundamental. 2.2.4. Las reglas son expresión de la voluntad de Dios. 2.2.5. La regularidad es el cumplimiento exacto de las reglas de la comunidad. 2.2.6. Cada miembro de la comunidad debe estimar las reglas y esforzarse en su observancia. 2.2.7. La regularidad atrae las bendiciones de Dios y es el medio de avanzar en la perfección. 2.2.8. La observancia de la regularidad depende en buena parte del director de la comunidad. - 3. Escritos de san Juan Bautista de La Salle que llevan por título «Reglas...». 3.1. «Les Regles que je me suis imposées». 3.2. Regles communes des Frères des Ecoles chrétiennes. 3.2.1. Cómo van surgiendo las Reglas del Instituto. Los ejemplares más antiguos que conocemos de la Regla. 3.2.3. El autor de la Regla es Juan Bautista de La Salle. 3.2.4. El contenido de la Regla (1718). 3.3. Regle du Frère Directeur. 3.4. Les Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne.

1. TERMINOLOGÍA

Los términos «Regle y «regulante» son muy frecuentes en los escritos de san Juan Bautista de La Salle. Pero existen otros términos relacionados con ellos, que incrementan de manera importante las referencias indirectas a Regla y regularidad.

En el «Vocabulaire Lasallien» se reseñan las siguientes citas: Regle: 188; Regulante: 46.

Pero a «Regle» es necesario referir: «reglé»,

31 citas; «réglément», 6; «réglément», adverbio, 3; «régler», 46; «se régler», 18; «être réglé», 18; «régulier», 30; y «régulièrement», 1. Además, los términos opuestos: «déréglement», 42 referencias; «déregler», 2; «se déregler», 1; y «être déréglé», 48.

Junto con «Regulante» hay que consignar los vocablos «irrégularité», 2 veces; e «irrégulier», 2 veces también.

En total hay 484 referencias directas o indirectas a la idea de «regla» y de «regularidad».

Pero esta variada terminología se emplea con diversas acepciones concretas. Aunque en este estudio nos detengamos especialmente en su significado de «normas que se deben practicar» en la vida comunitaria del Hermano y en la «virtud» que mueve a la observancia de esas normas, es oportuno hacer un recorrido previo sobre las diversas acepciones de la terminología empleada por La Salle.

1.1. El término «regle» es empleado con distintos matices; a saber, con sentido de:

- «*regla o norma*» metodológica o pedagógica para enseñar en la escuela diversas materias. Por ejemplo: «on apprendra toutes les regles de la prononciation française»; las «regles d'arithmétique»;²

- «*norma*» de comportamiento o de conducta: «une personne qui fait profession de suivre les regles de la tempérance»;³ «preñez pour regle de ne jamais parler du boire ni du manger»;⁴

- «*orientación*» o «*directriz*» que debe seguir se: «la regle la plus sûre et la plus raisonnable touchant les modes...»;⁵ «il n'y a personne qui ne doive prendre pour regle de se peigner»;⁶

- «*precepto*», «*mandamiento*» o «*práctica*» de vida cristiana: «tout chrétien devant se conduire selon les regles de l'Evangile»;⁷ «le vice... est contraire... aux regles de l'Evangile»;⁸

- «*normas*» o «*principios*» de cortesía: «l'Ecclésiastique... expose, d'une maniere admirable, ce qui est selon les regles de la bienséance»;⁹ «se servir des termes d'honnêteté pour garder les regles de la bienséance»;¹⁰

- «*conjunto de normas de vida de una orden religiosa*»: San Benito «a donné une regle tres sage» (á un tres grand nombre de religieux);¹¹ «ce qui dit Saint Augustin au commencement de sa regle...»;¹²

- las prácticas y normas concretas adoptadas en la Sociedad de Hermanos de las Escuelas Cristianas, tanto en la vida de comunidad como en la escuela: «la volonté de Dieu qui leur est marquée par les regles de leur Institut»;¹³ «on lira les regles les dimanches et fetes»;¹⁴ «Regles communes des Frères des Ecoles chrétiennes».¹⁵ Hay también referencia concreta a las «reglas de la escuela»: «on fera lecture dans les regles d'école».¹⁶

1.2. Los términos «reglé», «régler», y sus opuestos «dérégulé», «dérégler»

Los significados con que se usan estos términos se pueden agrupar también según diversos matices:

- *comportamiento bueno, «ordenado»* (o de sordenado); *vida, conducta o costumbre «ordenada»* (o «desordenada»): les vertues morales «servent á régler les moeurs»;¹⁷ «il a une conduite extérieure tres sage et tres réglée»;¹⁸

- *algo que está establecido, mandado, estipulado*: los tiempos,¹⁹ los catálogos,²⁰ la hora,²¹ oraciones,²² ausencias,²³ etc.

- a veces *se aplica a las personas*: «ne fréquenter que des personnes... bien réglées»;²⁴ «si on a un confesseur réglé et arrêté...»;²⁵

- *se habla también de «virtudes» o «movimientos interiores»* bien o mal «regulados»: «... le pretexte d'un zèle... mal réglé...»;²⁶ «autre passion moins réglée»;²⁷ «la sobriété... nous fait régler l'appétit...»;²⁸

- en ocasiones se emplea con el sentido de «*gobernar*» o «*disponer*» cómo se debe realizar algo: «Dieu conduit et regle tout d'une maniere admirable»;²⁹ «si on a la capacité de régler... une famille»;³⁰ punir rarement... «c'est un des principaux moyens pour bien régler recolé...»;³¹

- se emplea a veces con el sentido de «*regular*» o «*poner orden en*...»: los afectos;³² la vista;³³ las conversaciones;³⁴ el interior de cada uno,³⁵ etc.

1.3. Los términos «se régler», «être réglé»; y sus opuestos, «dérégler», «se dérégler», «être dérégulé»

También estas expresiones se utilizan con significados cercanos, pero algo diferentes. Por ejemplo:

- «*se régler*» de ordinario equivale a «*manera de comportarse o de conducirse*»: con los niños;³⁶ o en las acciones, como el comer y el beber;³⁷ o en la mortificación...;³⁸

- «*se régler*» se usa algunas veces con el sentido de «*apoyarse*» o «*fundarse en*»: la urbanidad se debe apoyar en la justicia³⁹ y en la caridad;⁴⁰

- alguna vez «*se régler*» se emplea con el significado de «*acomodarse a*»: (pour les cérémonies de l'enterrement) «on se regiera en cela sur l'usage des lieux»;⁴¹

- finalmente se utiliza «se régler» como sinónimo de «guiarse» o «conducirse», y casi siempre haciendo referencia a la voluntad de Dios;⁴²

- las expresiones «dérégler» y «se dérégler», las tres veces que aparecen tienen siempre el sentido de «desordenar», sea a los niños,⁴³ sea a las comunidades.⁴⁴

La expresión «être réglé» tiene pocas acepciones, y se pueden reducir a éstas:

- sentido de «algo establecido»: los asuetos,⁴⁵ las tareas escolares,⁴⁶ los tiempos o momentos para hacer algo...;⁴⁷

- sentido de «estar regulado», «tener orden», «hacer con orden»...: las oraciones,⁴⁸ la casa,⁴⁹ las acciones externas...⁵⁰

En cuanto a la expresión «être dérégulé», la mayoría de las veces significa

- «desordenado», «fuera de la norma», «fuera de la regla», «fuera del orden»: «la gourmandise est un désir dérégulé des plaisirs...»;⁵¹ «s'il renonce aux désirs dérégulés de la chair...»;⁵² «ne vous point laisser aller à aucun mouvement dérégulé»;⁵³ etc., etc.

1.4. Los términos «Réglement» y «réglément»

De las cinco veces que se emplea la palabra «réglément», en cuatro tiene el significado de «normativa» o «conjunto de normas»: p.e., «réglément des jours de congé»;⁵⁴ o «le frère Directeur leur donnera à chacun un réglément».⁵⁵

El adverbio «réglément», en las tres ocasiones que se emplea, siempre significa «reglamentariamente», o sea «según el reglamento establecido».

1.5. Los términos «régulier», «irrégulier», «regulante», «irrégularité»

La palabra «régulier», es empleada en 30 ocasiones, e «irrégulier» dos veces. Ambas palabras se usan únicamente con dos acepciones:

- Sólo tres veces sirve el término «régulier» para designar *un tipo de orden religiosa*, como «clérigos regulares»;⁵⁶

- en todos los demás casos ambas palabras califican o señalan personas, *actitudes o prácticas que se acomodan a la observancia de una regla*. Por

ejemplo: «les engage à mener une vie régulière»;⁵⁷ «soyez régulier dans toutes les observations de communauté»;⁵⁸

- «Regulante» aparece 46 veces e «irrégularité» sólo 2. Y en todas ellas tiene un solo significado: la virtud de observar o cumplir las reglas o normas que se ha dado la comunidad. Por ejemplo: «Vous savez que la regulante dépend de celui qui conduit»;⁵⁹ «de se rendre le modele des autres par la regulante».⁶⁰

2. DOCTRINA DE LA SALLE SOBRE LAS «REGLAS» Y SOBRE LA «REGULARIDAD»

Las palabras «Regla», «reglas» y «regularidad» tienen en san Juan Bautista de La Salle el significado corriente en la vida religiosa de su época.

La Regla es la «forma de vida» (formula vitae, forma vivendi) de determinadas órdenes religiosas, sobre todo a partir del siglo XVI, que no retienen la dependencia directa de una de las cuatro «Reglas» monásticas antiguas. Esa «forma de vida» se fue expresando rápidamente en las «Constituciones», pero con frecuencia la denominación iba unida: reglas y constituciones.

El uso lleva a considerar como Regla el conjunto de prácticas que uniforman la vida de una sociedad o comunidad de personas consagradas. Y «regla» se aplica también a cada una de las prescripciones o puntos que forman la Regla.

Regularidad es la observancia de una Regla, y se considera una virtud, equivalente a la fidelidad en el cumplimiento de las normas de la comunidad. (Cf. Dictionnaire de spiritualité. Regles et constitutions religieuses, 287, 288, 290).

Actualmente el *Dictionnaire de Droit Canonique*, (ed. 1965, p. 539) define así la «regla religiosa»: «On donne le nom de regle à l'ensemble des principes généraux qui réglementent la vie des religieux et tendent à les conduire à la pratique de la perfection chrétienne, en tenant compte du but particulier poursuivi par chaque institut. La regle est souvent complétée par les constitutions, ou ensemble de dispositions particulières par lesquelles la regle est précisée et adaptée aux circonstances».

Se puede decir que, en líneas generales, la ter-

minología empleada en los escritos de La Salle al hablar de Regles, regulante, etc., concuerdan con las descripciones precedentes.

San Juan Bautista de La Salle no ha elaborado un amplio estudio especulativo sobre la regularidad y las reglas. Pero sí ha recopilado lo esencial de su pensamiento en dos capítulos de sus obras. Uno es el capítulo XVI de las Reglas comunes⁶¹ y el otro el breve tratado «De la Regulante», en la Colección.⁶²

En ambos ha presentado una síntesis de su pensamiento sobre la regularidad y las reglas. Es más sistemático en el tratadito de la Colección que en el capítulo de las Reglas, pues en éste se añaden, como es lógico, algunas prácticas muy concretas para la vida de comunidad, que sobrepasan lo doctrinal. Pero en los primeros párrafos del capítulo XVI de las Reglas el contenido teológico es riquísimo.

Pero a lo largo de los demás escritos se van repitiendo con insistencia algunas de las ideas claves expuestas en los dos capítulos citados. Si se prescindiera de la doctrina expuesta en ambos, se podría reconstruir igualmente su pensamiento hilvanando las referencias a las reglas y a la regularidad que están sembradas en sus obras.

2.1. El capítulo XVI de las Reglas y el capítulo de la Colección «De la Regulante»

2.1.1. Capítulo XVI de las Reglas comunes

Este capítulo lo añadió La Salle en la revisión que hizo después de la Asamblea de 1717.

En los 4 primeros artículos del capítulo XVI de las Reglas comunes se elabora una breve pero sólida doctrina sobre la regularidad, centrada en los siguientes puntos:

- El fundamento de la regularidad son los mandamientos de Dios, resumidos en el amor a Dios y al prójimo (art. 1).

- Si se separa la regularidad de ambos mandamientos, es inútil para la salvación (art. 1).

- La regularidad se establece en las comunidades para facilitar a sus miembros la observancia de los mandamientos de Dios. Por ejemplo el silencio, el respeto al superior, la reserva con el mundo, la modestia y el recogimiento, etc. (art. 1).

- Los Hermanos amarán la regularidad y la

considerarán como el primer medio para su santificación:

- * porque ayuda a observar los mandamientos;

- * porque preserva de las tentaciones;

- * porque Dios vincula a ella sus gracias de manera especial, (art. 2).

- La regularidad es el primer sostén de las comunidades. Y la irregularidad, la primera fuente de su destrucción y de la pérdida de sus miembros (art. 3).

- Por eso hay que preferir las reglas del propio Instituto a cualquier otra práctica, a menos que sean mandamientos de Dios o de la Iglesia (art. 3).

- En consecuencia, cada uno debe aplicarse a la observancia de las Reglas (art. 4).

- Deseando cumplir en todo exactamente la voluntad de Dios, que se manifiesta en ellas (art. 4).

2.1.2. Colección: «De la regulante»

La Colección tiene un tratadito que habla de las principales virtudes que deben practicar los Hermanos. Una de ellas es la Regularidad.

En sus consideraciones cambia el orden del razonamiento que hemos visto en las reglas (de redacción posterior), pero se repiten las ideas fundamentales:

- La regularidad es el fundamento del buen orden, de la paz y de la unión en una comunidad,

- * porque une los sentimientos de sus miembros,

- * y porque unifica su comportamiento.

- Cuanto más fiel es la comunidad a la regularidad

- * es mayor la presencia del Espíritu de Dios en ella;

- * Dios concede más gracias;

- * los miembros viven su estado con mayor satisfacción y con las bendiciones de Dios.

- La regularidad consiste en observar las reglas y prácticas de la comunidad según el modo, orden y tiempo prescritos.

- Hay que cumplir las reglas viendo en ellas la voluntad de Dios, asegurando así la vocación y la elección para el cielo.

- El modelo de la regularidad es Cristo, que siempre cumplió la voluntad del Padre.

- Hay que observar la regularidad incluso en

las prácticas que parecen poco importantes, pues todas, pequeñas o grandes, son voluntad de Dios.

- Para adquirir la virtud de la regularidad hay que mirar las prácticas de Comunidad en su relación con la voluntad de Dios.

2.1.3. *Fidelidad a las Reglas*

Otro tratadito de la Colección recoge diversas «*Reflexiones que pueden hacer los Hermanos sobre los medios de llegar a ser hombres interiores*». Una de ellas se titula «*Fidelidad a las Reglas*», y da tres razones:

- Porque son el primer medio de santificación en una Comunidad.

- Porque no se reciben las gracias de Dios en una Comunidad sino en proporción a la fidelidad con que se observan sus Reglas.

- Porque se adelanta más en la perfección por la fidelidad a la observancia de las Reglas que por cualquier otro medio.

2.1.4. *El Directorio para la cuenta de conducta*

En el directorio para dar cuenta de conducta, añadido al final de la Colección en la edición de 1711, el apartado 14 propone un examen sobre varios aspectos de la regularidad: «S'il a de Testime pour les Regles de l'Institut, s'il les a observées exactement, ou s'il a manqué á quelques-unes et quelles elles sont, si souvent, si rarement et combien souvent depuis la dernière Lettre, de quelle maniere il les a observées, si l'a été avec ferveur ou lâcheté, si toujours, si souvent, si rarement et en quelles occasions, l'un ou l'autre, s'il y trouve de la difficulté, si á toutes, si á quelques-unes seulement, quelles elles sont et pour quelles raisons».

2.2. **Referencias a las Reglas y a la regularidad en los escritos de La Salle**

Hemos sugerido que podría hacerse con sus numerosas alusiones a la regularidad una síntesis de su pensamiento, muy similar a la que se refleja en la Regla y en la Colección. Podría resumirse en 8 apartados.

2.2.1. *Los Hermanos tienen una Regla que han adoptado como comunidad*

Así lo refleja el fundador en la Memoria sobre el Hábito: «Cette Communauté se nomme ordi-

nairement la Communauté des Ecoles chrétiennes... On y vit avec regles, avec dépendance pour toutes choses, sans aucune propriété et dans une entière uniformité». ⁶³ Las normas con que se rigen se llaman «Regles communes des Frères des Ecoles chrétiennes». ⁶⁴ Son unas reglas adoptadas por la misma comunidad, tras numerosos intercambios y discusiones, que se reflejan en los relatos de los biógrafos del santo. Pero él mismo lo refleja en una de sus cartas, cuando comunica al Hno. Gabriel Drolin, en Roma: «Los Hermanos se disponen a celebrar una asamblea desde la Ascensión hasta Pentecostés, con el fin de ordenar muchas cosas relativas a las Reglas y al gobierno del Instituto». ⁶⁵

2.2.2. *La primera y principal regla es la voluntad de Dios*

Se repite insistentemente en sus escritos como principio básico de la conducta. En la Regla del Hno. Director se habla de «l'exécution de la volonté de Dieu comme la regle de toute leur conduite»; ⁶⁶ y hablando de la obediencia dice: «car Dieu ne fait cette grâce qu'à ceux qui n'ont plus de propre volonté, et qui regardent la sienne como la Regle et le principe de toute leur conduite». ⁶⁷ En la meditación para el domingo XXII de Pentecostés escribe: «La Loi et la volonté de Dieu nous doit servir de Regle, et non pas Pexemple des autres, ou la considération naturelle et humaine que vous avez pour eux». ⁶⁸

2.2.3. *La voluntad de Dios se refleja en su palabra. Por eso el Evangelio debe ser la regla fundamental*

Varias veces se repite esta idea en sus diversos escritos, aplicándolos a veces al cristiano en general: «L'Evangile... c'est la regle de tous les chrétiens»; ⁶⁹ y otras a los Hermanos directamente: «que le Nouveau Testament... serve de regle de conduite et á vous et á ceux que vous instruisez». ⁷⁰

2.2.4. *Las Reglas son expresión de la voluntad de Dios*

Lo expresa claramente el capítulo XVI de la Regla: «Chacun des Frères s'appliquera particulièrement á ne rien faire qui soit ou qui puisse être contre la Régularité... voulant faire en tout, et tres

exactement la volonté de Dieu, qui leur est marquée par les Regles et les Pratiques de leur Institut». ⁷¹ Y se vuelve a expresar en la Regla del Hno. Director: «Il fera cas de manquer ou de voir manquer a un petit point de regulante en quelque chose, voulant que la volonté de Dieu qui lui est marquée par les regles et par les usages de l'Institut...». ⁷²

2.2.5. *La regularidad es el cumplimiento exacto de las reglas de la comunidad*

«La regulante consiste a observar les regles et les pratiques de communauté» dice en la Colección. ⁷³

2.2.6. *Cada miembro de la comunidad debe estimar las reglas y esforzarse en su observancia*

Es una de las recomendaciones que aparece con mayor insistencia, especialmente cuando escribe a los Hermanos o cuando les propone el tema como meditación. «Soyez done fidèles á bien observer vos regles»; ⁷⁴ «soyez tres attentif á observer exactement vos regles»; ⁷⁵ «vous devez garder toufés vos regles avec exactitude». ⁷⁶ Las citas podrían multiplicarse.

Entre los puntos de examen para dar cuenta de conciencia el apartado IX señala: «Si on a de resume pour les Regles, si on les observe exactement; si on a manqué á quelques-unes...», texto muy similar al señalado en el apartado 2.1.4. al reseñar el Directorio. ⁷⁷

2.2.7. *La regularidad atrae las bendiciones de Dios y es el medio de avanzar en la perfección*

«On avance dans la perfection par la fidélité á l'observation de ses regles»; ⁷⁸ les inspirations de Dieu «portent á observer les regles»; ⁷⁹ «vous trouverez qu'il (Dieu) vous aidera tant pour la régularité que pour la soumission»; ⁸⁰ «c'est la régularité qui ature la bénédiction de Dieu sur une mai-son»; ⁸¹ «la régularité étant le principal moyen que Dieu donne pour s'y sauver», ⁸² etc.

Entre los temas de conversación para los recreos, que se indican en la Colección, el tema X apunta: «De l'avantage et de l'assurance probable de leur salut qu'ont ceux qui vivent dans la So-ciété, et qui ont le bonheur d'y être engagés et d'en observer les Regles». ⁸³

2.2.8. *La observancia de la regularidad depende en buena parte del director de la comunidad*

Le directeur veillera... «que tous y gardent les regles qui y sont prescrites» (se refiere a la recreación); ⁸⁴ «vous savez que la régularité dépend de celui qui conduit», escribe a un director; ⁸⁵ «son premier soin á l'égard des Frères sera de les établir et maintenir dans un véritable esprit de foi, et de leur faire regarder l'exécution de la volonté de Dieu en toutes choses comme la regle de toute leur conduite». ⁸⁶ Le Fr. Directeur «ne souffrira dans aucun des Frères rien qui soit ou qui puisse être contre la régularité...»; ⁸⁷ etc.

Aparte de este esquema, construido con los pensamientos repetitivos de san Juan Bautista de La Salle, hay referencias indirectas a las reglas y a la regularidad en un sinnúmero de prácticas comunitarias o virtudes, como el silencio, la obediencia, la mortificación, el trato con las personas, el ministerio en la escuela, los ejercicios de piedad, etc., etc.

En la mente de La Salle todo lo que se realiza en la comunidad entra en la regularidad, pues la regla «regula» todos los ejercicios del día y toda la actividad del Hermano. La fidelidad a las reglas es el camino de la santificación. De ahí su célebre frase: «Ne faites point de différence entre les affaires de votre état et l'affaire de votre salut et de votre perfection: Assurez vous que vous ne ferez jamais mieux votre salut et n'acquerrez jamais tant de perfection qu'en vous acquitant bien des de-voirs de votre état; pourvu que vous le fassiez en vue de l'ordre de Dieu». ⁸⁸

Pudiera ser que la doctrina sobre la regularidad expuesta en la Colección la haya tomado en escritos de otros autores, y probablemente del canónigo Roíand (Rigault, *Histoire générale de l'Institut* I, 474). Pero el hecho es que él había asimilado profundamente esa doctrina, pues la repite insistentemente siempre que tiene ocasión.

Además la había incorporado a su vida. El canónigo Blain habla (II, 316-317) de «la parfaite Régularité de l'Instituteur des Frères». Primero expresa su concepto de regularidad con estas palabras: «Je regarde la régularité parfaite, comme une vertu universelle qui influe dans toutes les autres, qui les met en mouvement, qui assigne á chacune son temps, son lieu et la mesure qui en regle la du-

rée, la maniere, et qui ordonne l'arrangement, la pratique et toutes les circonstances. Et cela parait avoir un grand rapport á la justice...».

Después habla de Juan Bautista: «II a été un parfait modele de Regulante. Ami de FOrdre et de la Regle, il serait difficile de détailler jusqu'oü il a porté cet amour, et avec quelle exactitude il s'est lui-même renfermé dans la discipline et l'observance réguliére. Quelques-uns des Fréres qui l'ont le plus connu, et qui ont eu le bonheur de vivre plus longtemps avec lui, prétendent que la parfaite regulante a été son caractère distinctif et que rien ne les a plus édifiés en lui, que cette attention continuelle qu'il avait á se renfermer dans les réglemens, sans jamais en sortir, comme dans la prison de la propre volonté...» (Blain, II, p. 317).

3. ESCRITOS DE SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE QUE LLEVAN POR TÍTULO «REGLAS...»

Juan Bautista de La Salle tiene un documento de carácter personal que tituló «Regles que je me suis imposées», que conocemos a través de su biógrafo Blain. Pero además escribió tres libros que también se titulan «Reglas», a saber: «Regles communes des Fréres des Ecoles chrétiennes» y «Regle du Frére Directeur d'une maison de l'Insti-tut», «Les Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne». Hacemos tan sólo una breve presentación de cada uno de estos cuatro escritos.

3.1. «Les Regles que je me suis imposées»

Es un reglamento de tipo personal que comprende 20 puntos.

Blain, que nos lo ha transmitido, da a entender que copia del original: «Le voici tel qu'il est», dice. Y lo transcribe en las páginas 318 y 319 de su volumen II. El original, desgraciadamente, se ha perdido. Antes de transcribirlo, el mismo Blain comenta: «C'est une piéce qui nous fait regretter toutes les autres que son humilité a eu soin de nous dérober. La divine Providence l'a laissée entre les mains de ses Disciples, pour leur être un éternel monument, un exemple toujours vivant, et un motif toujours nouveau d'imiter la Regulante de leur Pére» (p. 318).

El texto se ha publicado como apéndice en las páginas 101 y 102 del CL 16. Y. Poutet⁸⁹ ofrece también el texto, pero no sigue el orden, sino que agrupa las reglas por temas.

La fecha de este documento es difícil de señalar, pero hay indicios que nos orientan hacia una época determinada. En efecto, se habla de la «comunidad», de renovar la consagración a la Santísima Trinidad, pero no se alude al voto de obediencia, etc. Algunos consideran que son las resoluciones tomadas en un retiro. Y. Poutet⁹⁰ piensa que pudo adoptar este reglamento de vida en los días de retiro que pasó en los carmelitas de Louviers, en Gardes-Châtel, en agosto de 1685. También lo sugiere S. Gallego.⁹¹

Lo que parece fuera de toda duda es que La Salle se ha inspirado al adoptar esas Reglas en una obra del P. Julien Hayneufve, s.j., titulada «Méditations pour le temps des exercices qui se font dans la retraite des huitjours, sur le sujet de Vingt-quatre Veriles et Máximes fondamentales, qui montrent le progrès de la Vie spirituelle, & qui en sont le parfait Réglement, selon l'Ordre et la Déclaration qui se verra dans le dessein de cet Ouvrage». Paris, Sébastien Cramoisy, et Gabriel Cramoisy, 1645, 298 p. Un interesante estudio del H. Gilés Beaudet, aparecido en LASALLIANA n°20, fichas 3, 4 y 5, comparan las sugerencias ofrecidas para los distintos días del retiro en ese libro y las resoluciones adoptadas por Juan Bautista. También el autor cree que estas resoluciones pudieron adoptarse durante un retiro.

En la Colección de varios trataditos La Salle ha tomado del libro del P. Hayneufve buena parte de sus «Considérations que les Fréres doivent faire de temps en temps, et surtout pendant leur retraite».⁹²

3.2. Regles communes des Fréres des Ecoles chrétiennes

3.2.1. Cómo van surgiendo las Reglas del Instituto

Los estudiosos del tema distinguen, apoyándose en los biógrafos, varias etapas.

3.2.1.1. 1682: los Exercices. Desde el momento en que La Salle tomó contacto con Adrián Nyel (cuaresma de 1679) y con los primeros maestros que recluta en Reims han pasado cerca de tres

años. En ese tiempo ha recorrido un camino imprevisto: se ha ocupado de ellos, les ha buscado casa, les ha servido la comida desde su propia mansión, les ha sentado a su mesa y se ha ido a vivir con ellos. Desde que comenzó a ocuparse directamente de los maestros trató de ordenar su vida, con unos horarios y unas prácticas adecuadas al trabajo que tenían que realizar cada día. Cuando ya viven juntos, el reglamento diario es más amplio y abarca más acciones. Maillefer dice que el señor de La Salle había prescrito «une regle uniforme pour toutes les heures de la journée» (MAC 20; MAR 31). Pero no lo soportaron y desertaron. Pero pronto vio Juan Bautista llegar a la casa de la Rué Neuve «un nombre de sujets qui avaient de la force, de la ferveur et de la piété» (MAC 26), «du talent pour recoler... aussi bien que de la disposition pour pouvoir demeurer en communauté» (BER 47).

Bernard dice en su biografía: «Ce fut aussi au commencement de cette année qu'on commença ce qu'on appelait en ce temps-là les exercices qui sont les memes qui se pratiquent aujourd'hui dans toutes les maisons de l'Institut.

3.2.1.2. *1684: Réglements.* Viendo Juan Bautista que las comunidades eran varias y ubicadas en lugares alejados —Reims, Rethel, Guise, Laon— creyó necesario que todos tuvieran una forma de vida uniforme. Primero propuso hacer la prueba, y sólo varios años después, cuando ya estaba en París, «il rédigea ses réglements par écrit après s'être donné tout le temps nécessaire pour peser tout avec maturité» (MAR 60-61; MAC 40).

3.2.1.3. *1694: Regles.* Pero desde 1684 hay un camino recorrido que se refleja en las prácticas de los Hermanos y en la vida de La Salle.

- *1686:* Este año se celebra la primera Asamblea, que precedió a la primera emisión de votos. En un cálido discurso, La Salle propuso a la consideración de los Hermanos si sería conveniente «de s'engager par quelque voeu á vivre en communauté selon les regles qui étaient en usage parmi eux» (MAC 41; MAR 62). Blain sitúa esta Asamblea en 1684 y dice «qu'on y convint de quelques réglements»; «que le premier article touchant les regles et les constitutions aurait été prématuré s'il avait été agité des lors» (Blain I, 233).

- *1691:* Que las reglas estaban ya en uso y se practicaban, aunque no estuviesen escritas, lo confirma el hecho que cuentan los biógrafos relativos a Juan Bautista. Estando enfermo en Reims, no permitió que su abuela, Mme. Moët de Brouillet entrara a verle en su curato, «pour ne pas transgresser les regles de la maison qui interdisaient l'entrée aux personnes de son sexe» (MAC 57; MAR 85).

Cuando Juan Bautista en 1691 ha establecido Vaugirard, en París, cuida de manera especial que las reglas se observen escrupulosamente.

- *1694:* Entre 1692 y hasta los primeros meses del año, «quand M. de La Salle vit que son noviciat était bien établi sur les regles qu'il y faisait observer, il jugea qu'il était nécessaire de les rédiger par écrit, pour les rendre fixes et les perpetuar parmi les Frères de son Institut. Il s'y prepara par de longues prières, des jeünes fréquents et de rudes pénitences, et plein de l'Esprit de Dieu, dont il se sentait animé, il en composa un recueil. Ensuite il assembla les Frères des deux communautés de Paris et de Vaugirard, leur enjoignit d'y faire leurs réflexions et de lui dire ce qu'ils y trouveraient á retrancher ou á ajouter» (MAR 105-106).

Hubo algunos Hermanos que deseaban mitigar algunas prácticas. Juan Bautista les dice que él, personalmente, no las cambiaría, pero les sugiere someterlo al juicio de tres superiores experimentados de París, y atenerse a lo que digan. «Et c'est sur leur approbation que les regles furent dressées dans l'ordre ou on les voit subsister aujourd'hui...» (MAR 106). Todos se avinieron a las modificaciones que sugirieron (cf. MAR 107) las personas consultadas. Pero luego Juan Bautista quiso que todos los Hermanos las aprobasen también. Fue el paso siguiente.

- Al acercarse junio de 1694 convocó a todos los Hermanos (cf. MAR 107) hacia la fiesta de Pentecostés, para hacer el retiro anual y renovar o hacer el voto de obediencia. La Salle «á la fin de la retraite leur presenta le recueil de ses Regles qui furent lues et approuvées unanimement» (MAR 107).

Todos los comentaristas son unánimes en decir que este texto no sufrió ninguna variación hasta 1717. Se le conoce con el nombre de *Regla primera*.

3.2.1.4. La Regle de 1718, que recibe el nombre de *Regla segunda*.

Los principales Hermanos del Instituto habían sido convocados a una Asamblea, que se reunió en San Yon el día de Pentecostés de 1717. El objetivo era elegir un Superior después de hacer el retiro anual.

Es de prever que también estaba en la intención la revisión de algunas reglas, pues La Salle se lo dice al Hno. Gabriel Drolin, en Roma, en la carta del 5 de diciembre de 1716: «Los Hermanos se disponen a celebrar una asamblea desde la Ascensión hasta Pentecostés, con el fin de ordenar muchas cosas relativas a las Reglas y al gobierno del Instituto» (L 32,10).

Fue elegido superior el Hno. Bartolomé. Y dice Maillefer: «Le lendemain (de la Trinité de 1717) on se ressembla pour faire quelques observations sur les réglemens, afin d'y ajouter ou re-trancher ce qui paraîtrait nécessaire, avec cette restriction néanmoins qu'on n'arrêterait rien qu'au-paravant on n'eût pris l'avis de M. de La Salle, aux lumières duquel on se rapporterait de tout ce qui serait statué. Ainsi, quand tout fut examiné et discute, on le pria d'y mettre la dernière main. Il promit d'y travailler et s'y appliqua effectivement avec beaucoup d'attention, de sorte qu'en peu de jours, la Regle fut rédigée dans l'état où elle est aujourd'hui, et fut envoyée dans toutes les maisons pour y être observée uniformément par tous les Frères de l'Institut» (MAR 273).

Juan Bautista de La Salle dio la última redacción a los textos corregidos y lo hizo con rapidez, antes de terminar el año. En 1718 se fueron haciendo copias, que se enviaron a cada casa del Instituto, firmando en cada hoja el Hno. Bartolomé.

3.2.2. *Los ejemplares más antiguos que conocemos de la Regla*

- En los Archivos de la Casa Generalicia (BO 751/3) se conserva un cuaderno manuscrito de la *Pratique du Règlement journalier*, de 32 páginas de 19,5 por 15,5 cm, de las cuales 1 es para el título y 21 llevan el texto. Estas están numeradas a lápiz y recientemente, de 1 a 21. Lleva una fecha: «ce 9^e mars 1713». Parece que recoge lo principal del primer Reglamento, detallando los diversos ejercicios de comunidad.

- De la *Regla primera* conocemos un manuscrito, que lleva fecha del 23 de septiembre de 1705. Se titula «Regles Communes de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes». Tiene 83 hojas de 17 por 11,5 cm encuadernado en pergamino. La escritura parece ser, pero no es seguro, del Hno. Antoine, Jean Partois, ingresado en el Instituto en septiembre de 1686. Se conserva en la Biblioteca Municipal de Aviñón.

- De la *Regla segunda* tenemos un ejemplar de 1718, enviado a la comunidad de Troyes. Tiene 124 páginas de 19 por 14,5 cm. La escritura corresponde al Hno. Michel (Vincent Floquet), ingresado en 1705, que hizo de secretario para los Superiores y en alguna Asamblea capitular. En la parte superior de cada hoja y en la parte baja, lleva las iniciales del Superior General: JTFB (Joseph Truffet Frère Barthélemy). Se conserva en los Archivos de la Casa Generalicia.

- **Primera Regla** impresa: *Regles et Constitutions de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes, Approuvées par Notre Saint Père le Pape Benoist XIII. A Rouen, de l'Imprimerie d'Antoine Le Pre~vost, rue Saint Vivien. M.DCC.XXVI. Avec Approbation & Permission des Supérieurs.* 21 x 16 cm., 122 p. - «table».

3.2.3. *El autor de la Regla es Juan Bautista de La Salle*

El itinerario seguido para la elaboración de la Regla de los Hermanos de las Escuelas Cristianas no deja lugar a duda sobre quién es el autor. Bien entendido que fue fruto de un proceso permanente de discernimiento y de diálogo entre La Salle y los Hermanos. León de Marie Aroz expresa así este proceso: «Il est le fruit d'une concertation permanente entre le Fondateur et ses disciples, d'un partage communautaire en vue d'un plus grand bien personnel et social. Les suggestions naïves de la base ou inspirées par M. de La Salle, discutées en des assemblées plénières —1684-1686, 1694, 1717— après les avoir soumises à l'épreuve du temps (1682-1694, 1694-1717) ont été assumées par le Fondateur, par lui revues et ensuite codifiées, Sauf les cha-pitres doctrinaux, — le merveilleux chapitre sur "l'Esprit de l'Institut" et celui non moins remarquable sur la Regulante, entr'autres, qui portent j'estampille de son inspiration théocentrique - les cha-

pitres restants sont l'oeuvre du "commun anonyme" chacun apportant ses lumières, son point de vue, modulé par l'inspiration de l'Esprit, la méditation, l'attrait de la grâce et sa responsabilité vis-à-vis de Dieu et de ses Frères. Rien ne fut retenu qui n'eût été vécu (ms Bernard, p. 76); la pratique devint vie. C'est avec ce matériau humain que M, de La Salle rédigea son code de perfection qu'est la Règle de l'Institut, la loi du religieux» (CL 40¹, 207).

Sin embargo, en el Proceso apostólico sobre los «Escritos del venerable Juan Bautista de La Salle», se negó de forma categórica esta paternidad. El cardenal Gousset, arzobispo de Reims, encargado de examinar los escritos del Fundador concluyó: «Je crois que ni les règles d'une sage critique, ni celles de l'équité, ne permettent... que ees écrits puissent être regardés comme étant son ouvrage» (Carta al cardenal Lambruschini, Reims, 27 de julio de 1851). La Congregación de Ritos decretó que ninguna de las obras que llevaban el nombre del siervo de Dios eran atribuibles a él. Ni siquiera las Reglas se le atribuían, ya que el cardenal Gousset, interpretando de forma muy estricta la declaración que el Hno. Bartolomé hace al final de la Regla de 1718, aseguraba que no se podía atribuir a Juan Bautista como obra propia, en el sentido riguroso en que lo toma la sagrada Congregación.

La negación de la paternidad de sus obras favoreció el desarrollo del proceso de la Causa de beatificación. Pero los estudios posteriores demuestran que tal fallo es un error de envergadura. Curiosamente, en lo tocante a la Regla, el hallazgo del manuscrito de 1705, realizado en 1897 por el Hno. Saturninus en la Biblioteca Municipal de Aviñón, demostró la veracidad de lo que dicen los biógrafos sobre la redacción de los reglamentos.

Que en la mente del Instituto estaba clara la paternidad de las Reglas se deja traslucir de la carta final del Hno. Timoteo en la edición de 1726. «Nous déclarons être selon que le Serviteur de Dieu Monsieur Jean-Baptiste de La Salle notre Venerable Instituteur les a compasees, & ensuite mises en ordre du consentement des Frères Directeurs de no-tredite Société...».

Puede ampliarse la información en el CL 40, de León de Marie Aroz, págs. 205-208, nota.

3.2.4. El contenido de la Regla de 1718. (CL 25)

El título de los capítulos indica suficientemente los asuntos que quedan regulados en el Instituto.

1. De la fin, et de la nécessité de cet Institut.
2. De l'Esprit de cet Institut.
3. De l'Esprit de Communauté de cet Institut et des Exercices qui s'y feront en commun.
4. Des Exercices de Piété qui se pratiqueront dans cet Institut.
5. Des Exercices d'Humiliation et de Mortification qui se pratiqueront dans cet Institut.
6. De la maniere dont les Frères doivent se comporter dans les Récréations.
7. De la maniere dont les Frères doivent se comporter dans les Ecoles a l'égard de leurs Ecoliers.
8. De la maniere dont les Frères doivent se comporter dans les Corrections qu'ils pourront faire aux Ecoliers.
9. De la maniere dont les Frères doivent se comporter dans les Ecoles a l'égard d'eux-mêmes, a l'égard de leurs Frères, et a l'égard des Personnes Externes.
10. Des Jours et des Temps que les Frères feront l'Ecole, et des Jours auxquels ils donneront Congé aux Ecoliers.
11. De l'Inspecteur des Ecoles.
12. De la maniere dont les Frères doivent se comporter á l'égard du Frère Directeur.
13. De la maniere dont les Frères doivent se comporter envers leurs Frères et de l'union qu'ils doivent avoir entre eux.
14. De la maniere dont les Frères doivent se comporter avec les Personnes Externes.
15. De la maniere dont les Frères servants doivent se comporter.
16. De la Régularité.
18. De la Pauvreté.
19. De la Chasteté.
20. De l'Obéissance - Du silence.
21. De la Modestie.
22. Des Malades.
23. Des Prières que l'on doit faire pour les Frères morts.
24. Des Voyages.
25. Des Lettres.
26. De la Langue Latine.
27. Exercices Journaliers.

28. Exercices particuliers des Dimanches et Fêtes.

29. Exercices Particuliers des Jours de Congé.

30. Ce qui doit se pratiquer d'extraordinaire dans les Exercices Journaliers certains jours de l'année.

31. Règlement Journalier pour le temps des Vacances.

32. Règle pour le temps de la retraite commune qui se fera pendant les vacances.

Rénovation des vœux (formule).

Carta de envío.

3.3. Regle du Frère Directeur

San Juan Bautista de La Salle era muy consciente de que la observancia de las Reglas en una comunidad depende en gran medida del Director. Además, la persona del Director tiene especiales responsabilidades respecto de los Hermanos, de las personas extrañas, de la escuela, y de la vida comunitaria.

Por eso, tal vez muy pronto pensó en elaborar unas normas de conducta para los directores de las casas. No conocemos la forma concreta que siguió para llegar a esas reglas, pero sin duda que no sería un camino muy diferente del que siguió para las Reglas comunes. Es decir, primero la práctica y luego la redacción, acompañada del contraste de opiniones con los interesados, hasta dar forma definitiva a cada prescripción. No lo dicen los biógrafos, pero era su talante. Y posteriormente, cuando ya estaba escrita, modificó algunas prescripciones de esta Regla, acogiendo algunas de las sugerencias que le habían enviado los mismos directores.⁹³

Blain nos dice que la redacción la hizo «vers l'année 1700»,⁹⁴ sin más precisión. Se envió una copia manuscrita a cada casa. El Director debía leerla en el tiempo de lectura espiritual los jueves y domingos. Y cada primer jueves de mes se leería públicamente en el refectorio durante la comida. Esto no fue sencillo, pues a veces la lectura ponía en evidencia ciertos fallos en que había incurrido el Director..., con el consiguiente sonrojo. Alguna queja recibió por ello y sugerencias de que no se leyese en público, pero aquí no cedió y mantuvo la práctica «avec une fermeté inflexible».⁹⁵

Blain dice⁹⁶ que desde 1696 se había estableci-

do en todas las comunidades el ayuno semanal, por turno. Cada Hermano ayunaba el día de comunión. El objetivo de esta mortificación era «pour demander a Dieu de dignes Frères Directeurs».⁹⁷ En la reunión de «Frères anciens» (Blain) reunidos en París, parece ser que en 1710, se acordó unificar para todos en el viernes el ayuno semanal. Pero el biógrafo hace notar que La Salle no interrumpió su ayuno, que además era diario, por esta intención. Y dice que lo prolongó durante cuatro años, sin exceptuarlos domingos y fiestas, por solemnes que fuesen.⁹⁸

En la asamblea de 1717, en que fue elegido superior el Hno. Bartolomé y que dedicó los días siguientes a la Trinidad a revisar las Reglas, también se abordó el tema de la Regla del Hno. Director. Los 16 miembros de la asamblea eran directores, y resistieron a la tentación de mitigar las normas de su propia Regla.

A lo largo de 1718 las comunidades fueron recibiendo los ejemplares de las Reglas comunes y de la Regla del Hno. Director. Estas copias, lo mismo que las Reglas comunes, también iban autenticadas con las iniciales del Hno. Bartolomé en cada hoja.

Nosotros conocemos esta regla por el ejemplar enviado a Saint-Denis, donde era Director el Hno. Juan Francisco. Aparece, al final, en la carta de envío del Hno. Bartolomé, una fecha: 3 de octubre de 1718. De las copias iniciales, con el texto de 1700, no tenemos ningún ejemplar. La que poseemos consta de veinte páginas de 19 por 14,5 cm. Catorce llevan texto.

El contenido de esta Regla tiene como tres partes. La primera responde al título, Regla del Hno. Director. Pero hay otras dos que son generales: una trata de la vestimenta y de la ropa de los Hermanos; la otra de la alimentación.

Este ejemplar se conserva en los archivos de la Casa Generalicia (BO 776/1) y ha sido reproducido en el CL 25, a continuación de las Reglas comunes. En español lo ha publicado por primera vez S. Gallego, en el tomo II de *Vida y Pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*. BAC, Madrid, 1986 (págs. 179 a 190).

S. Gallego opina que esta obra debía completarse con otros dos escritos que los expertos atribuyen al fundador y cuya paternidad parece desprenderse del examen interno de los textos. Estos

escritos son: *Avisos del señor Juan Bautista de La Salle a los Hermanos con cargos*, 9 págs. (ACG: BO 776-1); y *Cualidades que deben poseer los Hermanos Directores de las casas del Instituto para cumplir bien su cometido*, 4 págs. (ACG: ibid).

3.4. Les Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne

San Juan Bautista de La Salle escribió varias obras de educación o pedagógicas. Sin duda el contacto diario con la escuela y con los Hermanos le hizo ver la carencia de medios entonces existentes. Otros libros, que sin duda conoció, no los consideraba aptos para la escuela. Y como remedio de ese mal, ¿por qué no componer directamente lo que sentía que se necesitaba en las escuelas?

Blain nos dice que durante un reposo que se vio obligado a guardar por causa de una lujuria en la rodilla se dedicó a componer algunas obras. Ya sería más largo el tiempo que hubo de dedicar a esa labor, tanto para concebir y estructurar la obra, como para redactarla y corregirla. Antes de llegar a la redacción, sin duda rumió a fondo las materias y los contenidos de sus obras.

El hecho es que esta obra, realmente de envergadura, pues tiene 6 + 258 páginas, la tenía ya escrita en 1702. En efecto, el 2 de noviembre de ese año Juan Bautista solicitó autorización para publicar un lote de varias obras que él había escrito. Lo pedía al abate Bignon, responsable del examen de los libros que se publicaban. Entre los textos presentados había una obra que ya iba compuesta en galeradas, es decir, en pruebas de imprenta, y era precisamente *Les Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne*. Las galeradas estaban preparadas en una imprenta de Troyes. Eso significa que en uno de sus viajes precedentes a esta ciudad había ya tratado con el impresor el asunto de la posible edición, que había entregado los originales y que había transcurrido el tiempo que en aquella época exigía preparar en la imprenta un libro de 264 páginas.

Pero las galeradas de este libro no eran de tipo ordinario, como las letras que se empleaban en los demás libros. Era una letra con cierto estilo gótico, muy difícil de leer en la actualidad, y también entonces. Este libro se iba a utilizar en las Escuelas cristianas para lectura en niveles elevados. Se

ve, pues, que el tipo de letra estaba escogido para que los alumnos se ejercitaran en la lectura de textos con caracteres semejantes.

Presentada por «el superior de las escuelas cristianas» la solicitud del permiso para imprimir el lote de obras, el 2 de noviembre de 1702 las fechas se suceden con rapidez. En efecto, el 26 de diciembre de 1702 el censor Ellies du Pin declara que ha leído, entre las otras obras, *Les Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne* y que todo lo ha encontrado conforme con la fe católica, las buenas costumbres y la piedad. El 23 de enero se concede el permiso de publicación, válido para cinco años. Las Cédulas Reales se otorgaron en Versalles el 28 de enero. El 6 de febrero se registraron en París, en la Comunidad de Impresores y Libreros, con la firma del Síndico Trabouillet... Y el 15 de febrero había aparecido el libro en Troyes, indicando la fecha en la última página, y «la première fois», lo que evidencia que es la edición príncipe. Las demás obras cuya autorización se concedió a La Salle en la misma fecha tardaron más tiempo en ser impresas, y algunas bastante más que meses.

Este libro, que se vendía en «Reims, chez François Godard, marchand libraire, rué des Tapisseries», tenía un destino escolar: «a l'usage des Ecoles chrétiennes», dice en la portada. Como también se usaron otros libros, según los niveles de los alumnos. Así, ejercitándose en la lectura, aprendían al mismo tiempo lectura y urbanidad, o religión... «Les Regles de la bienséance» se utilizaba para los expertos en lectura, en el penúltimo nivel, «los que sepan leer perfectamente el francés y estén en el nivel tercero del latín» (Conduite, 39).

Pero esta obra desbordó la escuela. Y pronto comenzaron las reediciones, abandonando la letra gótica, que se conocía como de «Civilité». Se ve que a través de los escolares el libro llegó a conocimiento de muchas personas y hubo gran demanda. Conocemos cuatro ediciones más en vida de La Salle: 1708 en París, Riviére; 1713, quizás en Troyes; 1715 en Rúan, Besongne y 1716 en Troyes-París, Vda. Oudot. Las dos últimas, al menos, en caracteres normales. Se menciona también otra de 1711, de la que no queda traza (CL 19, p. IV, nota 4).

En 1722 apareció la primera edición preparada para chicas, donde se suprime lo que es exclusivo de los varones y se añaden otras secciones especia-

les para las mujeres. Desde 1729 la edición oficial suprimió los temas femeninos y se reservó exclusivamente para varones. Las ediciones de esta obra se multiplicaron. El Hno. Albert-Valentin, en 1955, publicó la *Edition critique des Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne*, Paris, Liget, in-8°, 552 p. Trata de presentar la relación de todas las ediciones conocidas y señala hasta 176. Pero seguramente es incompleta, pues ni siquiera la edición príncipe, encontrada en 1960, quedaba recogida. Pudiera ocurrir que de otras ediciones no haya quedado ni rastro o no se conozcan. Además ha habido ediciones fraudulentas, según señala Y. Poutet."

Los libros de urbanidad no eran raros en tiempo de La Salle. Pero se ve que él no los encontraba adecuados para las escuelas. Tal vez, principalmente, por la orientación más o menos mundana que podrían tener. La Salle sin duda tomó elementos de otros tratados ya existentes: «No disimula el hecho de inspirarse en otros; pero él elige, adapta, enriquece, distribuye didácticamente y, sobre todo, cristianiza todas las normas de la buena crianza. La cortesía aparece como el fulgor espontáneo de la caridad, y no como falso barniz de la hipocresía», escribe S. Gallego.¹⁰⁰

Blain, al hablar de esta obra, comenta: «On prétend que M. de La Salle est de tous les Auteurs qui ont écrit sur ce sujet, celui qui l'a fait avec plus de succès: Il a su y employer pour preuves des exemples tires de la Sainte Ecriture et des Peres de l'Eglise, et faire entrer dans le détail des devoirs de civilité et de bienséance, les pratiques de rhumilité Chrétienne et les máximes de l'Evangile. Aussi faut-Il avouer que de tous les ouvrages du saint Prêtre, celui-ci est le plus travaillé».¹⁰¹

- 1 CE 35 C.
- 2 CE 74 B.
- 3 RB 103 B.
- 4 R 205.6 5.
- 5 RE 63 B.
- 6 RB 7 E.
- 7 RB 3 D.
- 8 RB 150 B.
- 9 RB 192 A.
- 10 RB 246 E.
- 11 MF 111,1.
- 12 RC 16,1.
- 13 RC 16,4.

- 14 RC 2,10.
- 15 RC 1.
- 16 RC 27,11.
- 17 DA IX B.
- 18 RB 185 A.
- 19 CE 53 C.
- 20 CE 133 B.
- 21 R 210.18.
- 22 DA 477 D.
- 23 CE 180 B; 181 C.
- 24 DA 176 C.
- 25 I 115 A.
- 26 EM 118 D.
- 27 RC 21,3.
- 28 Da 186 E.
- 29 Da 16 D.
- 30 Da 387 D.
- 31 RC8.1.
- 32 Da 147 D.
- 33 RB 17 A.
- 34 MD 30,1.
- 35 R 187.13.
- 36 CE 166 D.
- 37 Db 138 R.
- 38 R218.II.
- 39 RB 159 E.
- 40 RB 160 C.
- 41 RC23,3.
- 42 R 85.21; 87.2; 87.20; RC 4.4.
- 43 MD 60,3 y 56,3.
- 44 R 57.7.
- 45 CE 196 B.
- 46 FD 8 A.
- 47 R 49 4- 49 12
- 48 Da 442 C.
- 49 L 58.7.
- 50 RB II C.
- 51 Da 176 B.
- 52 Da 228 B.
- 53 MF 85,2.
- 54 CE 180 B.
- 55 RC 15,1-
- 56 Da 316 D; MF 135,1 y 153,2.
- 57 MD 76,3.
- 58 R 159.19.
- 59 L 35.2.
- 60 MD 75.1.
- 61 RC 16.
- 62 CL 15, 159-161.
- 63 MH 1.2.
- 64 RC 1.
- 65 L 32.10.
- 66 FD 6 B.
- 67 MD 12,2.
- 68 MD 75,2.
- 69 I 77 E.
- 70 MF 170,1.
- 71 RC 16,4.
- 72 FD 5 F.
- 73 R 159.16.
- 74 L49.II.
- 75 MD 42.2.
- 76 MD 69.2.
- 77 R 24.9.
- 78 R 117.6.

- ⁷⁹ MD 64.1.
⁸⁰ L 35.9
⁸¹ L 36.10.
⁸² MD 72.1.
⁸³ R 53.20.
⁸⁴ FD 6 E.
⁸⁵ L 35.2.
⁸⁶ FD 6 B.
⁸⁷ FD 5 E.
⁸⁸ R 184.9.
⁸⁹ Y. Poutet, *Le XVII^{ème} siècle et les origines lasalliennes*, II, p. 745.
⁹⁰ *Ibíd.* 745-747.
- ⁹¹ S. Gallego, *Vida y pensamiento de S.J.B. de La Salle*, I, 189.
⁹² Cf. CL 16.
⁹³ CL 8, 146.
⁹⁴ *Ibíd.*
⁹⁵ *Ibíd.*
⁹⁶ CL 8, 145.
⁹⁷ *Ibíd.*
⁹⁸ CL 8, 146.
⁹⁹ Y. Poutet. *Les Hvres pédagogiques de Jean-Bapliste de La Salle*. *Revue d'histoire du livre*, 1980, 36-41.
¹⁰⁰ O. c. II, 837.
¹⁰¹ CL 8, 457.
-

BIBLIOGRAFÍA

Vocabulaire Lasallien, t. III.

Regles communes des Frères des Ecoles chrétiennes. CL 25. Roma, 1966.

Pratique du Règlement journalier, 9.3.1713, (ACG BO 751/3), en CL 25. Roma, 1966.

Regle du Frère Directeur, CL 25. Roma, 1966.

Les Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne. Troyes, 1703. CL 19, Roma, 1964.

F. ALBERT-VALENTÍN, *Edition critique des Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne*. París, Liget, 1955, 552 p.

Recueil de différents petits traites. CL 16. Roma, 1964.

[J.B. BLAIN]. *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes*, Rouen, 1733, 2 vol. in 4°. CL 7 y 8. Roma, 1951.

Regles que je me suis imposées. CL 16. Roma, 1964, pp. 101-102.

Méditations pour le temps de la retraite. Rouen 1728. CL 13.

Méditations pour tous les dimanches de l'année. Méditations pour les fêtes principales de l'année. Rouen 1729. CL 12.

Conduite des Ecoles Chrétiennes, Avignon, 1720. CL 24.

Les devoirs d'un chrétien envers Dieu et les moyens de pouvoir bien s'en acquiter, divisé en deux parties. París, 1703. CL 20.

Du cuite extérieur et public que les chrétiens sont obligés de rendre á Dieu, et les moyens de le lui vendré. Troi-sième partie des Devoirs d'un chrétien envers Dieu. París, 1703. CL 22.

FÉLIX-PAUL. *Les lettres de Saint Jean-Baptiste de La Salle*. 1954.

Mémoire sur l'Habií. CL 11, pp. 349-354 y CL 5.

F.E. MAILLEFER, *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, anden chanoine de la cathédrale de Reims, et instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes*. Edition comparée des manuscrits de 1723 et de 1740. CL 6. Roma, 1966.

Frère BERNARD, FSC, *Conduite admirable de la Divine Providence en la personne du venerable Serviteur de Dieu Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, anden chanoine de l'église cathédrale de Reims et instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes*. Edition du ms. 1721. CL 4. Roma, 1965.

Saturnino GALLEGO, *Vida y Pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*. 2 vol. BAC, Madrid, 1986. I Biografía, 635 p. II Escritos, 901 p.

F. LEÓN DE MARIE, *Jean-Baptiste de La Salle. Documents bio-bibliographiques (1583-1950)*. Vol. I, CL 40. Reims, 1975, 328 p.

MAURICE-AUGUSTE, *Pour une meilleure lecture de nos Regles Communes*. Roma, 1954, 92 p. y CL 5,

RIGAULT, G., *La Regle des Frères des Ecoles Chrétiennes*. I, pp. 507-534.

RIGAULT, G., *La Regle du Frère Directeur*, I, pp. 534-539.

J. HAYNEUFVE, *Méditations pour le temps des exercices qui sefont dans la retraite de huit jours, sur le sujeí de vingt-quatre veriles et máximes fondamentales*. París, Cramoisy, 1643, in 4°, 298 p. 1645.

Yves POUTET, *Le XVIIe siècle et les origines lasalliennes*. 1 vol. Rennes, 1970. 785 y 445 p.

Gilés BEAUDET, *Las resoluciones de un retiro de S. J.B. de La Salle, o «Las Reglas que me he impuesto»*. Lasalliana, n° 20, Roma, 1991.

H. José María VALLADOLID

53. RELACIÓN MAESTRO-ALUMNO

Sumario:

Introducción. -1. El maestro que encontró el Sr. de La Salle. - 2. El maestro que soñó el Sr. de La Salle y que plasmó en los Hermanos de las Escuelas Cristianas. 2.1. Clima humano de la relación educativa. 2.1.1. Respeto. 2.1.2. Buen ejemplo. 2.1.3. Conocimiento personal de cada niño. 2.1.4. Ternura. 2.1.5. Gratuidad y desinterés. 2.2. Contenido de la relación educativa. 2.2.1. Proposición de un estilo de vida impregnado de los valores evangélicos. 2.2.2. Los rudimentos de la cultura. - 3. El alumno visto en la relación educativa. - Conclusión.

INTRODUCCIÓN

El binomio maestro-alumno ha sido objeto de muy diversas cualificaciones a lo largo de la historia de la educación.

En la Edad Media prevaleció el énfasis en el maestro: «magister dixit». Este se imponía por la calidad de sus conocimientos más que por su virtud u otras cualidades.

Juan Enrique Pestalozzi (1746-1827), el gran educador suizo, desplazó el énfasis hacia el niño, y creó una corriente de pensamiento y una praxis pedagógica que aún perdura (paido-centrismo) y que ha dado origen a muchos estilos de educación moderna inspirados en sus planteamientos.

Las corrientes más modernas de educación actual, sin embargo, sitúan la validez del acto educativo en la relación creada entre el maestro y su alumno. De la calidad de esta relación dependerá entonces la calidad y la posibilidad del acto educativo.

Esta tendencia actual no es más que el reflejo de un planteamiento mucho más amplio, de naturaleza filosófica y antropológica, que ha acrecentado en el ser humano la conciencia de que sólo se puede realizar integralmente dentro de una «rela-

ción armoniosa con otros». Incluso se ha acuñado ya un neologismo: «relacionalidad», para expresar esta orientación. Ivan Illich hablaba de «convivialidad», la capacidad de convivir armónicamente como en un convite al que está invitada toda la humanidad.

En tiempo de san Juan Bautista de La Salle, ningún código de la época había legislado sobre la naturaleza, extensión o características de esa relación educativa. Cada maestro creaba las suyas e imponía sus propias reglas.

Las congregaciones religiosas docentes, sin embargo, ya intentaban crear las mejores condiciones para esta relación, y lo mismo hacían los innovadores en materia de educación de niños.

Sorprende entonces que La Salle, adelantándose con mucho a su época, haya desarrollado una teoría y una praxis pedagógica donde el énfasis estuviera puesto precisamente en la calidad de la relación entre el maestro y el alumno.

1. EL MAESTRO QUE ENCONTRÓ EL SR. DE LA SALLE

«En cuanto a mi, mendigaría de puerta en puerta

con tal de conseguir un verdadero maestro de escuela» (P. Adrien Bourdoise).

A mediados de siglo XVII existía en Francia la conciencia de la carencia de buenos maestros, y el deseo de hallar solución al problema.

Sí existían maestros, pero no satisfacían la demanda de disponibilidad, entrega y, sobre todo, vocación:

- Las comunidades religiosas femeninas dedicadas a la docencia tenían un personal bastante bien preparado.
- Existían los clérigos-maestros, con una confusión de funciones y la consiguiente «clericalización» de su función y de la misma escuela.
- Existían maestros laicos, la mayoría en las ciudades y muy pocos en el campo, haciendo lo que podían en medio de su soledad y aislamiento. Algunos eran preceptores de las familias acomodadas.
- Y existían los «maestros calígrafos jurados», organización fuerte constituida en poderosa Corporación y que se opondrá con increíble violencia al proyecto del Sr. de La Salle.

Con excepción de estos últimos, los maestros elementales daban la impresión de ser un conjunto diverso y disperso, frágil e inestable, con una deficiente formación. Pero era un grupo en constante aumento, debido a la creciente demanda de educación del pueblo.

A esos maestros se les exigían dos cosas: moralidad y capacidad aceptable, o sea, conocimientos básicos porque aún no existían instituciones para prepararlos profesionalmente; ése era otro de los problemas.

Las autoridades escolares sometían al maestro a un examen y se investigaba su vida y costumbres:

«El maestro de escuela debe ser piadoso, modesto, enemigo de la ociosidad, del juego, de la caza, distracciones mundanas, alejado de la frecuentación de mujeres, caritativo con todos, de una gran probidad...» (Carlos Démia).

Como se ve, no se menciona una sola habilidad profesional; y menos, nada que tenga que ver con el estilo de relaciones con sus alumnos.

2. EL MAESTRO QUE SOÑÓ EL SR. DE LA SALLE Y QUE PLASMO EN LOS HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

«Los ejercicios de la comunidad y del empleo escolar exigen un hombre entero y verdadero» («Memoria sobre el hábito» - 1689-1690 - San Juan Bautista de La Salle).

«Con este objeto tienen las escuelas para que, estando los niños por mañana y tarde bajo la dirección de los maestros...» (RC J, 3).

El maestro cristiano del Sr. de La Salle, por su vocación y consagración religiosa, debía ser consciente de que toda su vida quedaría orientada hacia los niños que tuviera delante; que la educación cristiana para él era como un acto litúrgico de inmolación diaria y silenciosa por el bien espiritual de los «hijos de los artesanos y de los pobres».

¿Qué instrumentos ofreció el Sr. de La Salle a sus Hermanos para ayudarlos ~a reñacion arse de manera fraterna y fructuosa con esos «niños indigentes y llenos de harapos, indisciplinados y con poquísima educación»?

2.1. Clima humano de la relación educativa

Los psicólogos y sociólogos modernos insisten hoy mucho en el «ambiente humano», en el «medio» donde se crea y se desarrolla la relación humana, al punto de afirmar que más que el contenido, la relación la hace ese «clima». («El medio es el mensaje», afirma Marshall MacLuhan).

Veamos cómo La Salle tuvo muy en cuenta estos postulados «modernos» en el arte de una buena comunicación.

2.1.1. *Respeto* (Primacía de la persona)

Cuando se observan los grabados del siglo XVI y XVII relacionados con escuelas y maestros, no deja de sorprender el ver con demasiada frecuencia algún instrumento de castigo en la mano del maestro o muy cerca de él...

Fue una verdadera revolución educativa lo que preconizó La Salle al proclamar con una diafanidad meridiana que:

«El silencio, la circunspección y la vigilancia del maestro son los que establecen el buen orden en una clase, y no la dureza y los golpes» (Guía de las Escuelas, Ha. V 2M720).

Detrás de este sabio principio había un rechazo implícito del estilo coercitivo de la época en materia educativa, y un re-planteamiento del acto educativo sobre bases más humanas y cristianas.

Por eso, el respeto fue la primera actitud que el Sr. de La Salle pidió a sus maestros al relacionarse con los niños pobres que tenían delante:

«Lo principal que cuidará (el Hno. Inspector de las escuelas) con mucha atención es impedir que los maestros golpeen a los escolares con el pie, con las manos, o con la vara» (Guía III, 1, 2°).

«Es bochornoso dar bofetones a los discípulos. Evite la impaciencia» (L 54,10).

¿Cómo fundamentaba La Salle esta nueva actitud?

1° - Frente a la idea común de que el niño era como un ser de segunda categoría, que tenía deberes pero no derechos, La Salle afirmó que «los niños están dotados de razón, y no deben ser corregidos como bestias. Se les debe reprender y corregir con justicia» (MR 204,1).

En este contexto es interesante leer lo que dice la Guía de las Escuelas en el largo capítulo de las correcciones:

«En las correcciones no habrá que servirse de estos términos: "Tú, ven, vete"; sino de éstos: "Usted, venga, vaya, etc.". También es importante no servirse nunca de palabras injuriosas o destempladas, llamándolos, por ejemplo, pillo, bribón, tinoso, mocosos, etc. Ninguna de estas palabras deben oírse de boca de los Hermanos de las Escuelas Cristianas» (Guía V, art. 4°).

2° - La dignidad de bautizado e hijo de Dios: Frente a los títulos nobiliarios de los grandes de la tierra, La Salle decía a esos niños pobres, que eran nobles por su bautismo:

«Un cristiano tiene categoría de nacimiento, puesto que pertenece a Jesucristo y es hijo de Dios» (RB).

3° - Imagen de Jesucristo: La «opción preferencial por los pobres» fue la

opción de vida del Sr. de La Salle y de sus primeros Hermanos:

«Honren a los pobres. Que la fe los mueva a hacerlo con amor y celo, puesto que son los miembros de Jesucristo» (MF 91,3).

2.1.2. Buen ejemplo

«Lo primero que deben a los escolares es la edificación y el buen ejemplo. ¿Han pensado que deben servirles de modelo en las virtudes que intentan inculcarles? ¿Han procedido como corresponde a buenos maestros?» (MF 91,3).

En los medios educativos cristianos de la época del Fundador de los Hermanos se insistía mucho en la importancia del «modelo». Precisamente por opinar que el niño nacía lleno de malas tendencias e inclinaciones, necesitaba cuanto antes que se le hiciera el servicio de ponerle ante él un «modelo» adecuado para que imitara sus cualidades. Los modelos naturales y adecuados deberían ser los padres. Aquí se sitúa el discurso sociológico y moral de Sr. de La Salle cuando describe en el inicio de las Reglas Comunes de su Sociedad la situación de abandono de los «hijos de los artesanos y de los pobres», privados del ejemplo de sus padres y expuestos en consecuencia a las influencias nocivas de los modelos incorrectos: las «malas compañías».

Por eso La Salle insiste ante sus Hermanos:

«Los conductores de almas tienen que tener virtud no común, que sirva de ejemplo a los demás» (MD 33,2).

2.1.3. Conocimiento personal de cada niño:

Hoy como siempre, un maestro que no conozca a su alumno está expuesto a toda clase de errores. En esto insistió mucho el Sr. de La Salle:

«Una de las preocupaciones principales de quienes se dedican a instruir a los demás es acertar a conocerlos, y discernir la manera de proceder con cada uno. Es una de las cualidades más necesarias para guiar a quienes tienen a su cargo» (MD 33,1).

Y la Guía de las Escuelas indicaba:

«Hay que abstenerse de castigar a los niños en los primeros días de su presencia en la escuela. Antes es

preciso conocer su índole, carácter e inclinaciones» (Guía Ha. V, 5º, secc. 3a).

Para cumplir con este postulado del conocimiento personal de cada alumno, la Escuela Cristiana del Sr. de La Salle puso en marcha todo un instrumental, en forma de Registros o Catálogos que constituyeron un verdadero banco de datos personales, que acompañaban al educando durante todo su proceso educativo. En ellos aparecían sus datos personales, su ambiente familiar, sus antecedentes escolares, las etapas de desarrollo de su escolaridad desde su admisión, sus progresos por niveles y lecciones, los elementos principales de su carácter, sus ausencias eventuales con sus causas, y hasta el comportamiento extra-escolar (cf. Guía Ha, 3).

Impresiona la sorprendente «modernidad» de estos criterios.

2.1.4. *Ternura*

Una de las grandes genialidades educativas del Sr. de La Salle consistió en sustituir el ambiente común de temor en las escuelas elementales de su época, por un ambiente de acogida, ternura y amor.

Comprendió desde el comienzo que no bastaba con respetar y conocer al niño: había que envolverlo en un ambiente de ternura para transformarlo.

El cambio fue inmediato y espectacular: conmocionó el ambiente educativo de la escuela elemental de su tiempo. Tan vital es este principio a la Escuela Cristiana del Sr. de La Salle que lo dejó consignado como norma en las Reglas de los Hermanos:

«LOS HERMANOS
AMARAN TIERNAMENTE
A TODOS SUS ALUMNOS» (RC VII, 13).

Saberse amado y poder amar son dos experiencias espirituales de una inmensa fuerza transformadora y purificadora en el ser humano, sobre todo en un niño. Ellas explican por sí solas —además de muchas otras razones— el éxito inmediato de las escuelas de los Hermanos. Antes de ser un éxito académico u organizativo, constituyó un éxito humano y relaciona!

El biógrafo Juan Bautista Blain narra un hecho poco comentado pero que describe el efecto saludable de esta relación de respeto y amor mutuos entre el maestro y el alumno:

«En las escuelas se ha visto a niños hacerle signo a un Hermano para que se acerque como para hablarle; y lanzarse sobre su cuello besándolo con ternura sin poder dar explicación a esta acción poco común, más que ésta: "¡Es que lo quiero!"» (BLAIN 2, anexo p. 101).

En medio del austero vocabulario espiritual del siglo XVII, llama la atención que el Sr. de La Salle haya empleado 79 veces el vocablo «ternura» (tierno, tiernamente) en sus escritos, especialmente en sus Meditaciones:

«Tienen que enseñar diariamente a niños pobres. Ámenlos con ternura, siguiendo en este particular el ejemplo de Jesucristo» (MF 166,2).

Esa ternura, convertida en amor educativo: viril, exigente, liberador, tomó una expresión muy peculiar en la pedagogía de la escuela del Sr. de La Salle: la educación preventiva, o sea, proteger al niño de su propia debilidad y de los peligros del medio ambiente:

«Colocados en lugar de padres, madres y pastores, están en la obligación de velar sobre los niños como teniendo que dar cuenta de sus almas» (MR 203,3).

«Velar sobre los niños» es una expresión muy del Sr. de La Salle, que aparece con mucha frecuencia en sus escritos. El justifica su insistencia al decirles a los Hermanos:

«Dios los ha honrado encomendándoles la educación de los niños y, particularmente el cuidado de sus almas. Es eso lo que El tenía más a pechos al constituirlos a Uds. guías y custodios de los jovencitos» (MR 203,3).

La intensidad de ese cuidado será una expresión del celo, que para La Salle era la pasión por la gloria de Dios y el bien de los niños, y que señalará como uno de los componentes esenciales del espíritu auténtico de un Hermano de las Escuelas Cristianas.

Ese amor educativo debía tener dos características:

- Amor para todos por igual: «Que el Hermano no tenga afecto particular para con ningún escolar» (Guía Illa., I, 2°).
- Amor que incluyera la firmeza, no la debilidad: «Si usan con ellos firmeza de padre para sacarlos y alejarlos del desorden, deben sentir también por ellos ternura de madre» (MF 101,3).

2.1.5. *Gratuidad y desinterés*

En el pensamiento del Sr. de La Salle, la gratuidad no se redujo nunca a una dimensión económica o pecuniaria, sino que prioritariamente se refirió a una dimensión consagratória de entrega a Dios y a los niños pobres sin pedir nada a cambio. La Salle insistió mucho en ello, ¿por qué?

Porque será siempre una condición básica para la evangelización y, por tanto, para el Ministerio educativo cristiano: será la expresión concreta y el reflejo de la gratuidad del don amoroso de Dios al hombre por Jesucristo, del que el Hermano deberá ser fiel testigo y representante.

«Gloria grande es para Uds. instruir puramente por amor a Dios a sus discípulos en las verdades del Evangelio» (MR 207,3).

«Pónganse en guardia contra toda mira humana en su trato con los niños. Tengan intenciones purísimas en su empleo, semejantes a las de Jesucristo» (MR 196,3).

Y, como signo exterior de ese desinterés, La Salle insistió también mucho en que los Hermanos no recibieran absolutamente nada, ni de los escolares ni de sus padres.

«Que no reciban nada ni de los escolares ni de sus padres, o de cualquiera otra persona, por ninguna razón que sea, y que no retengan absolutamente nada de los escolares» (Guía Illa, parte).

Como si no fuera bastante, llega a indicar que «si se le quita algo a los escolares por la razón que sea, se le devuelva al final de la clase» (ídem).

En resumen, el clima humano de la relación educativa en la Escuela Cristiana del Sr. de La Salle, al exigir por parte del maestro una disponibilidad y entrega total y constante, se adentraba en la perspectiva litúrgica de la Consagración religiosa y la ofrenda sacrificial. Así lo dio a entender el propio La Salle:

«Es en verdad hacer a Dios holocausto de la pro-

pia vida, no emplearla sino en su servicio» (MF 70,2).

«Tienen que consagrarse por completo a ello, y dar la vida si fuera necesario, para desempeñar dignamente el deber. ¿Lo hacen así? ¿Se hallan en tan generosa disposición?» (MF 135,2).

2.2. **Contenido de la relación educativa**

Creado el puente humano de mutuo afecto y aceptación, ¿qué es lo que transitaba por él?

2.2.1. *Proposición de un estilo de vida impregnado de los valores evangélicos*

La Salle resume este objetivo en una frase muy común en los escritos de su tiempo: «Influir en los niños el espíritu del cristianismo que les dé la sabiduría de Dios» (MR 194,2). No se puede decir más con menos palabras. Otras veces escribe: «Formar a Jesucristo en el corazón de los niños, y comunicarles el espíritu de Dios» (MF 80,2).

La educación cristiana en la escuela lasallista partirá del testimonio de la fe adulta en el maestro, y se explayará en cuatro objetivos convergentes:

- 1° - Conocer a Dios por la Fe.
- 2° - Adorarlo por la oración y el sacrificio.
- 3° - Obedecerle observando los Mandamientos y evitando el pecado.
- 4° - Amarlo, poseyendo su Gracia que se nos da por la oración y los Sacramentos. («Deberes de un cristiano para con Dios y medios de cumplirlos», Prefacio).

Lo interesante eran las metodologías de iniciación cristiana que empleaban los maestros de la escuela del Sr. de La Salle, y cuyo análisis desborda el contenido de este tema.

2.2.2. *Los rudimentos de la cultura*

Desde el comienzo del movimiento catequístico italiano, y luego del francés, se incorporaron elementos de formación elemental a la preocupación por la educación cristiana de la niñez.

La escuela popular cristiana fue el resultado y la expresión concreta de este esfuerzo en pro de una formación integral del niño.

Así ocurrió en la escuela cristiana del Sr. de La Salle. Con excepción de la catcquesis, lo que había

en esas escuelas —más que enseñanzas— eran aprendizajes de destrezas básicas: leer, escribir, contar. En aquella época, eso era una puerta abierta a muchas posibilidades de mejoría, como lo da a entender la Guía de las Escuelas cuando invita a los Hermanos a convencer a los padres de que «no retiren a sus hijos de la escuela demasiado jóvenes para ponerlos a trabajar», dando como razón:

«Hay que hacerles ver qué importancia tiene para un artesano el saber leer y escribir bien, pues por pocos alcances que tenga, sabiendo leer y escribir es capaz de todo» (Guía lia., VI, 3°).

Pero en la escuela cristiana del Sr. de La Salle, la ciencia humana no era un simple pretexto para enseñar la fe cristiana: tenía su consistencia propia, como aparece con toda claridad en este planteamiento del Fundador de los Hermanos:

«¿Han enseñado aquellos conocimientos humanos que son de su obligación, como la lectura, escritura y demás con todo el esmero posible? Si no ha sido así darán cuenta rigurosa a Dios» (MF 91,3).

Al término de estas primeras reflexiones podemos preguntarnos qué medios brindó el Sr. de La Salle a sus Hermanos para garantizar la solidez y permanencia de esta óptima relación educativa que les pedía. He aquí algunos:

1° - La vida de oración, de ascesis, de control de sí mismos.

2° - La ayuda mutua: unos a otros se ayudaban, se intercambiaban sus experiencias educativas, se evaluaban su quehacer pedagógico:

«No dejar a un Hermano solo, antes de que esté bien formado por algún Hermano de mucha experiencia» (Guía Ha., VI, 3°).

3° - La preocupación por una buena formación inicial, y la puesta en marcha de un plan de formación permanente:

«Después, deben recogerse para entregarse a la lectura y a la oración con el fin de instruirse a fondo de las verdades y santas máximas que quieren inculcar» (MR 200,1).

4° - El esfuerzo de adaptación al nivel mental y cultural del niño:

«Los niños son ingenuos y, en su mayoría, están faltos de educación; necesitan que quienes les ayudan a salvarse lo hagan de modo tan llano, que todas las palabras que les digan resulten claras y de fácil inteligencia» (MR 193,3).

5° - El equilibrio entre ternura y firmeza a que ya hemos hecho referencia. La Salle preconizó siempre una escuela de calidad: «Que la escuela funcione bien», fue una de sus consignas más reiteradas. Tuvo una conciencia tan elevada de la importancia de la Escuela Cristiana, que procuró optimizar sus posibilidades a todos los niveles: académico, organizativo, programático, etc.

En consecuencia, no «ocupó» al niño ni lo «entretuvo» en sus aulas. Por el contrario, fue directo al objetivo central de su proyecto educativo: Formar un adulto cristiano, un ciudadano honesto, útil a sí mismo y a los demás.

Como resultado de esta «urgencia pastoral» impregnó de seriedad su escuela cristiana. Los resultados quedaron a la vista en poco tiempo.

3. EL ALUMNO VISTO EN LA RELACIÓN EDUCATIVA

Cuando se habla de la relación educativa maestro-alumno en la escuela cristiana del Sr. de La Salle, hay una cita obligada: la Meditación del Buen Pastor del 2° domingo después de Pascua (MD 33) donde el Fundador de los Hermanos hizo una magistral descripción de las actitudes de ambos.

En sus comentarios, La Salle destaca el hecho de que «las ovejas deben conocer a su pastor», y que cuando éste se dedica a sus ovejas el resultado es

«... que se despierta en las ovejas el amor a su pastor, y las mueve a complacerse en su compañía, porque en ella encuentran descanso y alivio» (MD 33,2).

La Salle espera también que «las ovejas escuchen la voz del pastor y la comprendan porque les da instrucciones según su capacidad» (MD 33,3).

«Complacerse en su compañía» es ciertamente

una expresión feliz que refleja muy bien el efecto de la proximidad afectiva y moral entre maestro y alumno, y que sólo ella hace posible el diálogo educativo fecundo.

La Guía de las Escuelas es otra obra del Sr. de La Salle; aparecen sugerencias de tipo relacional, en el capítulo de las ausencias de los alumnos:

A los niños que se ausentan por ligereza, «más se les induce a acudir por la bondad, ganándolos, que por la corrección o por las asperezas» (Guía II, VI, 3°).

«La cuarta razón por la que los alumnos faltan a la escuela es porque tienen poco apego al maestro, porque no sabe animar, no sabe ganárselos» (ídem).

«El remedio para esta clase de ausencias será que los maestros se apliquen a hacerse amables, a tener un exterior afable y abierto... que se hagan todo para todos sus alumnos para ganarlos a todos para Jesucristo» (ídem).

No se puede terminar este tema sin hacer alusión a un ingenioso recurso de comunicación no-verbal por intermedio de un sencillo instrumento, que estuvo presente en la Escuela Cristiana del Sr. de La Salle desde sus inicios: la «señal», y que tuvo mucho que ver con la sobriedad y la economía de energía en la vida diaria de esas escuelas. Era una pequeña pieza de hierro, sostenida en la mano del maestro y ligada bajo presión a otra pieza en forma de lámina que la golpeaba y producía un sonido característico y muy claro:

«Se han establecido gran número de signos en las Escuelas Cristianas con el fin de favorecer la observancia del silencio» (Guía de las Escuelas).

El capítulo II de la Iª parte de la Guía está dedicado por entero a describir el uso de esta «señal»: Cada sonido o gesto que se hacía con ella tenía una significación específica, constituyendo así un verdadero código de comunicación no-verbal, muy útil y práctico si se tiene en cuenta que las aulas de entonces tenían entre 60 y hasta 100 alumnos.

Otro instrumento de comunicación lo constituyó el cuerpo mismo de maestro. La Guía pone varios ejemplos:

«Para señalar a un alumno de cruzar los brazos, el maestro lo mirará fijamente y al mismo tiempo lo cruzará él también».

«Para hacer señal a un alumno de que junte las manos, el maestro juntará las suyas mirándole. En una palabra, en esas y otras ocasiones semejantes, él hará, mirando a los alumnos, lo que quiere que hagan y observen» (Guía Ha., II, 4°).

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, La Salle no escatimó recursos didácticos para mantener la proximidad física y espiritual entre el maestro y el alumno en sus Escuelas Cristianas.

Pero es evidente que el gran factor de encuentro fue el amor del maestro por su alumno, y su reciprocidad.

Lejos de ser un amor alienante o aprisionante, fue un amor liberador, signo sacramental del amor liberador de Dios.

«A Uds. corresponde, como maestros de los niños que educan, poner toda la diligencia posible en ayudarlos a conseguir la libertad de los hijos de Dios que Jesucristo nos conquistó muriendo por nosotros» (MR 203,2).

El signo de ese auténtico amor liberador, en el maestro según el corazón de san Juan Bautista de La Salle, será la dedicación constante por el progreso integral del alumno:

«Los niños son la porción más inocente de la Iglesia y, de ordinario, la mejor preparada para recibir las influencias de la gracia. Es deseo del Señor que se comprometan a hacerlos santos, y a que vayan creciendo en todo según Jesucristo, el cual es su cabeza... para que tengan parte en las promesas de Dios por Jesucristo» (MR 205,3).

Temas complementarios:

Amor/Caridad, Angeles Custodios, Cristiano, Comunidad, Corrección, Deberes del Cristiano, Discípulos, Escuela, Espíritu del Cristianismo, Ejemplo, Gratuidad, Instrucción, Maestro Cristiano, Oración, Vigilancia, Celo.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Conduite des Ecoles*. CL 24, Rome, 1965.
2. *Pratique du Réglemení Journalier*. CL 25, Rome, 1965.
3. *El educador de la Fe según San J. Bautista de La Salle*. Carlos Cantalapiedra FSC. Madrid, 1988.
4. *Méditations de S. J. Bte. de La Salle*. Madrid 1970.
5. *Espíritu y Vida: El ministerio educativo lasallista*. Alfredo A. Morales FSC. Bogotá, 1990.
6. *Regla de los Hermanos de las Escuelas Cristianas*. Roma, 1987.

H. Alfredo MORALES

54. RENOVACIÓN

Sumario:

1. La repetición de actos. - 2. La «renovación interior»: las actitudes y el espíritu. - 3. Del hombre viejo al hombre nuevo, a imagen de Cristo.

La palabra «*rénovation*» es poco frecuente en la época del Fundador, según atestiguan los diccionarios contemporáneos.¹ En su lugar se utiliza «*renouvellement*», con los verbos correspondientes: «*renouveler*», «*se renouveler*». Los dos sustantivos apenas aparecen en los escritos de La Salle (3 veces cada uno), y sí algo más los verbos.

Sin embargo, el concepto de *renovación* es más amplio que el que nos proporcionan estos vocablos, por lo que será preciso, si es que queremos tener una perspectiva adecuada del mismo en La Salle, acudir a otros vocablos complementarios, tales como: «*conversión*», «*imitation de Jésus-Christ*», «*inspiration(s)*, *mouvement de FEspirit*», «*perfection évangélique*», «*retraite*»,...

Nos referiremos aquí, para no repetirnos, al sentido que suele acompañar a los vocablos citados primeramente, más directamente relacionados con «*rénovation*».

Podemos distinguir tres niveles, en profundización progresiva:

I. LA REPETICIÓN DE ACTOS

El primer nivel, el más superficial en cuanto expresa simplemente una acción mecánica, se refiere a la *repetición de actos*.

La multiplicación de actos de piedad es una característica de la espiritualidad en que está inmerso La Salle y que se prolonga hasta el C. Vaticano

II. En las «reglas que me he impuesto» encontra-

mos claras muestras (nn. 5, 17, 18, 19) (CL 10,114-116).

Sin embargo, es preciso subrayar que la repetición de actos no se busca porque tenga sentido en sí misma, sino en cuanto favorece el mantener la atención o el espíritu. Se le da valor de «medio», sin más.

Por ejemplo, el frecuente recordatorio de la presencia de Dios tiene como fin, en el caso de los escolares, «*habituales a pensar en Dios... y disponerles para ofrecerle todas sus acciones, a fin de atraer sobre ellas su bendición*» (CE 76); y en caso de los Hermanos, la renovación de la presencia de Dios, tal como se señala en la Regla, está justificada porque «*no han de pensar sino en El y en lo que les ordena...*» (RC IT, 7); les ayudará a «*adquirir el espíritu de fe y conducirnos por él*» (R 83), y a «*hacer nuestras acciones en referencia a Dios*» (R 93).

2. LA RENOVACIÓN INTERIOR: LAS ACTITUDES

El segundo nivel de la «renovación» se refiere a las «*actitudes*» o también, al «*espíritu*» que nos mueve interiormente.

La justificación de este segundo nivel la da La Salle en la Colección de Traíaditos, al hablar «de la Renovación» como uno de los «*Medios que conviene adopten los Hermanos de las Escuelas Cristianas para hacer sus obras con perfección*»: «La prác-

tica de la Renovación interior es tanto más necesaria, cuanto que nuestra misma naturaleza nos lleva siempre a la relajación, y que nos desmentimos cómodamente de las mejores resoluciones que hemos tomado, las que nos comprometen en el servicio de Dios...» (R 152).

Tal vez, para comprender esta *insistencia* del Fundador en la necesidad de la «renovación interior» propuesta en este segundo nivel, haya que aludir a la mentalidad de la Escuela Francesa sobre la *radical debilidad de la naturaleza humana?* efecto de la influencia de san Agustín, pero con hondas raíces en san Pablo y san Juan.

Teniendo en cuenta esta «tendencia a la relajación de la naturaleza», propone La Salle «renovar las resoluciones que se han tomado» (Da 301. 325; EM 123; R230), «renovar el fervor y la piedad» (De 67. 104. 111), «renovar en nosotros la gracia de la Confirmación» (De 182) y «las promesas de nuestro Bautismo» (De 200), «renovar todos los días esta ofrenda (de nosotros mismos) a Dios, y consagrarle todas nuestras acciones...» (MF 104,2).

A ello contribuirán los frecuentes exámenes y recolecciones que propone, además del retiro anual (R 145-146. 151), e incluso las jaculatorias, «porque sirven para excitar y alimentar en el alma el fuego del amor de Dios, que se debilita de vez en cuando por la flaqueza de nuestro espíritu y la flojedad de nuestro corazón» (R 121).

3. DEL HOMBRE VIEJO AL HOMBRE NUEVO, A IMAGEN DE CRISTO

El tercer nivel alcanza el sentido más radical de la «renovación», es decir: «restablecer una cosa en su primer estado, hacerla revivir, resucitarla, hacerla de nuevo», según los diccionarios citados anteriormente.

Esta «renovación», puesto que se trata de una nueva vida, exige una muerte, la del «hombre viejo», el «hombre exterior»: «Es preciso, como dice san Pablo, que el hombre exterior se destruya en vosotros, a fin de que el hombre interior se renueve día a día...» (MD 2,1). La referencia a san Pablo, como es frecuente en La Salle, sirve de base doctrinal a este tercer nivel, que se traduce, para el Hermano, en la renovación del espíritu de su esta-

do; así lo afirma en la meditación para el 31 de diciembre, teniendo como fondo el simbolismo del año que muere y el que va a nacer: «Despojaos hoy del hombre viejo, y revestios del nuevo, como os exhorta san Pablo, y rogad a Dios, según aconseja el mismo Apóstol, que renueve mañana en vosotros el espíritu de vuestro estado y de vuestra profesión» (MF 92,3).

En esta renovación interior, el hábito religioso aparece como un signo: «Sondead vuestros corazones para inquirir si, ... al revestir el hábito nuevo, os habéis renovado en el espíritu...» (MD 60,1).

La Salle no se plantea la «renovación» del hombre interior como una situación final sino como un proceso permanente que ha de darse *ya*, pues «un alma que no vive de una vida renovada y de una vida de gracia» tiene su entrada «cerrada a todos los movimientos interiores del espíritu de Dios» (MD 32,1).

Pero el autor de la renovación interior no es el hombre: es el Espíritu Santo que Dios concede como un don, y a él hay que pedirlo. Tal oración brota con frecuencia en La Salle, tal como invita a los Hermanos: «Repetidle a menudo con la Iglesia estas sagradas palabras: "Envía tu Espíritu Santo para darnos nueva vida, y renovarás la faz de la tierra"» (MD 42,3; cfr. EM 52; E 21; I 180. 183. 203).

¿En qué consiste ía renovación interior? Ni más ni menos que en *el seguimiento de Cristo*. El Espíritu produce en nosotros la identificación con Cristo (cfr. MD 22,2) el cual «ha venido a este mundo para renovar todas las cosas, y para cambiar las carnales en espirituales» (Da 443). En cuanto «embajadores y ministros de Jesucristo», en cuanto «representantes suyos» en nuestro ministerio, nos dice La Salle: «Entregaos a menudo al Espíritu de Nuestro Señor, a fin de no obrar sino por El al ejercerlo, renunciando en absoluto a vuestro espíritu propio...» (MR 195,2).

Está aquí presente, sin duda, la piedra angular de la espiritualidad de la Escuela Francesa: «*el objetivo es la comunión total con Jesús*»,³¹ que La Salle invita a los Hermanos a expresar en esa proclama de renovación permanente que es el saludo comunitario lasaliano: «Viva Jesús en nuestros corazones» (RC XXVII, 1).

Este ideal de renovación cristocéntrica queda

abundantemente manifiesto en la obra de La Salle, tanto respecto de los alumnos («Procurad que piensen con frecuencia en Jesús..., que no aspiren sino a Jesús...» MF 102,2), como de los Hermanos: «¡Por cuan felices debéis teneros de vivir en un estado donde, por ser muy frecuente la comunión, podéis ser siempre uno con Jesucristo, formar con El una sola cosa, poseer su espíritu y no obrar sino por El!» (MD 54,3).⁴

¹ Cf. A. FURETIÈRE, «Dictionnaire Universel», 1701. P. Richelet: «Nouveau Dictionnaire François», Amsterdam 1709, p. 61. «Dictionnaire Universel Franc.oís et Latin», París 1721, p. 1175.

² Cfr. R. DEVILLE, «La Escuela Francesa de Espiritualidad»³ Anexo 2.

³ ID. Ver Bérulle, *Carias III*, 551: «Entregaos totalmente al Espíritu de Jesús...». Citado por Campos-Sauvage, AEP, Lima p. 168, nota 229.

⁴ Ver las dos meditaciones para el Sábado Santo y el día de Pascua, donde La Saile nos alienta a la conformidad con Cristo, a partir de su muerte y resurrección: MD 28 y 29.

Temas complementarios:

Acción de Dios, Conversión, Discípulos, Espíritu Santo, Hábito de los Hermanos, Imitación de JC, Inspiraciones, Retiro.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Cahiers Lasalliens*, nn. 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25.
2. M. CAMPOS-M. SAUVAGE, *J.B.S.: Anunciar el Evangelio a los pobres*. (Trad. española: Lima, Perú, pp. 153-168, 372-393).
3. R. DEVILLE, *La Escuela Francesa de Espiritualidad*.
4. S. GALLEGU, *San Juan Bautista de La Salle*, II: Escritos. BAC, Madrid 1986.

H. Antonio BOTANA

55. RENUNCIAMIENTO / DESPRENDIMIENTO

Sumario:

Introducción. -1. Ejemplos de su vida. 1.1. Abandona su familia. 1.2. Renuncia a su canonicato y a sus bienes. 1.3. Sufrimiento y entrega a Dios. 1.4. Salir fuera de sí para hacer completamente sitio a Dios. - 2. Sus escritos. 2.1. Renunciar al mundo. 2.2. Renunciar al diablo y al pecado. 2.3. Renunciar a sí mismo, lo que facilita. 2.3.1. la Oración. 2.3.2. la práctica de la obediencia. 2.3.3. adelantar hacia la perfección. 2.3.4. vida de fe. 2.4. Renunciar a todo. 2.5. Tan sólo pensar en El y en los deberes del empleo. 2.6. El cemento de la comunión fraterna. -3. Conclusión: Hallarse dispuesto a morir; paradoja evangélica: morir para vivir.

INTRODUCCIÓN

Los vocablos «renunciación» y «desprendimiento», refrescan automáticamente la memoria de las palabras de Jesús en el Evangelio: «Si alguien quiere venir en pos de mí, que renuncie a sí mismo, tome su cruz y me siga» (Mt 16,24; Me 8,34); «nadie puede servir a dos señores; porque odiará al uno y amará al otro, o bien se aficionará a uno y desprejará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24; Le 16,13). Renunciamiento y desprendimiento son condiciones sin las cuales la fidelidad y el servicio al Señor son imposibles. En el Evangelio se sigue a Jesús y se le aficiona porque se le ama de todo corazón, con toda el alma y con todas sus fuerzas; lo que presupone la renuncia a todo cuanto no sea El o no conduzca a El y a cuanto podría representar obstáculo al desarrollo en sí y en el mundo de los valores del Reino que anuncia. De un modo u otro, la vida de los santos es una ilustración de la verdad evangélica: para adherirse al Señor, menester es que El sea todo en tu vida. Juan Bautista de La Salle, a través de su vida y de sus escritos, nos recuerda desde

su originalidad la misma verdad cual maestro espiritual.

1. EJEMPLARIDAD DE SU VIDA

Inauguremos nuestra audiencia:

«De haber creído que el cuidado de pura caridad que tomaba de los maestros de escuela, debiera haberme hecho un deber de permanecer con ellos, lo habría abandonado. Porque yo, naturalmente conceptuaba por debajo de mi criado a cuantos, en los inicios, estaba obligado a emplear en las escuelas; el pensamiento de que fuera necesario convivir con ellos, hubiérame sido insoportable» (Blain 1, 169).

Es su propia confesión que se nos brinda en el «Mémoire des commencements»; Blain su biógrafo¹ nos la traslada. Trasluce los renunciamientos que ha debido aceptar Juan Bautista de La Salle para atenerse al servicio de «esta obra de Dios» que era el Instituto en fundación. Entre ese joven canónigo de 28 años que se encuentra con Nyel en la comunidad de las Hermanas del Niño Jesús en 1679 y aquel a quien los Hermanos gustaban lia-

mar «Señor, nuestro muy querido padre», cuarenta años después, ¡qué largo camino de renunciadas ha recorrido! Se ha dado un lento trabajo del Espíritu que llevaba al Fundador de compromiso en compromiso, de renunciamiento en renunciamiento, de desnudez en desnudez, para que se adhiriera con mayor plenitud a Su voluntad y participara fielmente en su obra de salvación.

1.1. «Si alguien viene a mí y no me prefiere a su padre, a su madre... a sus hermanos, a sus hermanas... no puede ser discípulo mío» {Le 14,26}. Juan Bautista de La Salle se impuso abandonar a su familia. Eso, lo imaginamos, no lo realizó con alegre ligereza. Los hechos y su concatenación nos son conocidos. Nos situamos en Reims: 1680, 1681. Juan Bautista de La Salle introduce en su casa, para las comidas, a los maestros recientemente reclutados, con la finalidad de seguirles de cerca. Ese 24 de junio de 1681 los recoge y los aloja con él, en su mansión familiar. El 24 de junio de 1682 abandona la residencia paterna y se va a vivir con ellos en una casa alquilada para tal fin.

Las reacciones de la familia y de su órbita nos son conocidas: como deducción lógica a la iniciativa del canónigo se le va a retirar la tutela de sus hermanos menores (tutela que le pertenecía desde 1672 fecha del óbito paterno, un tiempo interrumpida mas recuperada luego), dos de sus hermanos le abandonan desde 1681. Agravio de su familia: «Le reprochan que imprimiera un estigma a la familia, que ajara su honor al asociarse con gentes insignificantes, despreciables; que despreciara su propia cuna y que él la abochornara al admitir a esos extranjeros a su mesa; que más ridículo era no situar distinción alguna entre ellos y entre sus propios hermanos... en fin que espantaba de su casa a todas las gentes bien y que no se daba gloria alguna visitándole» (Blain 1, 176).

Ante ese hecho consumado JBS renuncia a un mundo para dejarse asimilar por otro; abandona un mundo, el suyo, para incardinarse en otro, el de los maestros; se desarraiga de alguna forma de su medio social, el de la burguesía remense, para agremiarse con el mundo de los artesanos, de los pobres y de los pequeños.

1.2. «Quien no renuncia a todo lo que le pertenece no puede ser discípulo mío» (Le 14,33).

Primogénito de familia acomodada —su padre era magistrado y su madre de noble estirpe— Juan Bautista de La Salle acumulaba un patrimonio que le aseguraba su porvenir. Canónigo de la catedral de Reims, gozaba del beneficio de una prebenda y sobre todo gozaba en la Iglesia de un estatuto honorífico.

El canónigo e hijo de buena familia se presenta a los maestros para exhortarles al espíritu de entrega amorosa a la Providencia a través del desprendimiento de sus bienes terrestres y la confianza filial en el Padre de los cielos.² Según el P. Ra-yez,³ Juan Bautista de La Salle es, sin impugnar a nadie, «uno de los mejores representantes de la corriente espiritual de abandono en Dios de los siglos de los siglos XVII-XVIII». Sí, tal espíritu es lo que quiere inculcar en los maestros, ahora sus discípulos. Cree obrar muy bien al incitarles con palabras entresacadas del Evangelio (cf. Mt 6,25-34). Pero aprenderá a sus expensas que únicamente el testigo auténtico —aquel cuya experiencia vivida corresponde a sus palabras— puede remover los corazones. «Fácil resulta hablar de espíritu de entrega y abandono cuando no falta nada como a vos», le puntualizaron los maestros.

Provocación o impugnación evangélica que le impele a la introspección. Ha de analizarse para descubrir hasta dónde ha de llegar en el renunciamiento sí quiere compartir la vida y el destino de los maestros frente a la obra a la cual Dios les impulsa agavillados.

Ahora bien, ¿su canonicato? El 16 de agosto de 1683 renuncia en favor de un sacerdote pobre y desconocido y no de un miembro de su familia —su hermano menor— como normalmente se esperaba.

¿Sus bienes patrimoniales? Para abastecer de pan a las desgraciadas víctimas de la hambruna en el invierno de 1683-1684 vende su patrimonio, y no lo conservó para fundar su instituto entonces naciendo según esperanzas de los maestros. Nunca derogó el principio que le inspirara el P. Barré: «Las escuelas fundadas se fundirán si no están fundadas únicamente sobre la Providencia».

Todo lo cual, hay que admitirlo, no fue fácil. Habrá necesitado de La Salle mucha reflexión, otras tantas oraciones, y tramitar con sus consejeros espirituales para el discernimiento del acto planteado. Es el precio de la gracia de Fundador.

Lo reconoce así:

«Dios que encauza todo con sabiduría y suavidad y cuya costumbre no es forzar la inclinación de los hombres, al pretender encaminarme a tomar de forma entera el cuidado de las escuelas, lo hizo de imperceptible manera y abundando en tiempo; así que un compromiso me conducía a otro sin haberlo previsto en sus comienzos» (Blain 1, 169).

1.3. «Si alguien viene a mí y no me prefiere... a su propia vida, no puede ser discípulo mío. Quien no toma su cruz y la lleva en pos de mí no puede ser discípulo mío» (Le 14,26-27).

La táctica de Dios frente a JBS consistió precisamente en llevarlo a compromiso tras compromiso, renunciando tras renunciar hasta donde él no pensaba llegar: una vez abandonada la casa, fue menester dejar los bienes y renunciar a su canonicato.

Si Dios le ha exigido todo esto fue para conducirle a un abandono más radical y absoluto: al abandono de su Yo. El devenir de su vida lo evidencia. En efecto, la vida del Fundador ha sido un itinerario de kenosis; en momentos dados y precisos, Dios le exigirá saltos al vacío en tiempos de «perplejidad».

Así, por ejemplo en 1691. Su obra parecía arrancar bien. Pero he aquí que muchos Hermanos flaquean. El seminario de maestros de escuela para el campo creado en Reims algunos años atrás desaparece. El seminario de los Hermanos de París se esfuma igualmente. Se inician procesos judiciales por los maestros-escribanos de París (cf. Blain 1, 292-302); el Hermano Henri L'Heureux que preparaba su sacerdocio fallece inopinadamente; (id. 307-311); las intervenciones inoportunas del cura de San Sulpicio amenazan gravemente la identidad del nuevo instituto; al finalizar 1690 SJBS cae enfermo, como sus Hermanos por agotamiento ante el trabajo.

JBS ha alcanzado la cuarentena y como se ve, la cascada de desgracias es impresionante y susceptible de dañar su mismo dinamismo.

«Es la triste situación en la que se debate el piadoso fundador al fin de 1690, después de tantos sacrificios, después de tantas penalidades, y trabajos, luego de tantas cruces, además de tantas apariencias de éxitos, se encuentra casi en el mismísimo estado que diez años antes: con pocos Hermanos, casi sin haber

adelantado en su obra y con la perspectiva de verla perecer» (Blain 1, 312).

En estas circunstancias, cuando Dios parece dejarle de su mano y abandonar su obra, JBS, en la fe y la confianza, se entrega totalmente a El: voto perpetuo de asociación y de unión con otros dos Hermanos, Gabriel Drolin y Nicolás Vuyart. Su finalidad, «para procurar con todas nuestras fuerzas y con todos nuestros cuidados el establecimiento de la sociedad de las Escuelas Cristianas, según el sistema que creamos o sea más agradable y más ventajoso a la dicha sociedad... sin consideración ninguna humana». Es el voto heroico del 21 de noviembre de 1691.

Pero aún se halla en lo negro del túnel. En París mancomunados los maestros de las escuelas menores y maestros escribanos no cejan en su ira, intentan proceso tras proceso a JBS y a los Hermanos a partir de 1702. Se cierran las escuelas en 1706 ante la virulencia de los ataques. De La Salle, en tal contingencia, se ve privado del apoyo del cura de San Sulpicio, sus enemigos le cercan. Finalmente debe retirarse con los Carmelitas, en París, para orar y reflexionar; las dudas le acometen, En 1711, según Maillefer, el asunto Clément⁴ pone su reputación en entredicho. Se le condena sin defensa.

Se puede asegurar que en este momento JBS no goza ya de la confianza de los poderes públicos (pleitos); ni de las autoridades eclesiásticas, ya que se le acusa ante el arzobispo como incapaz para dirigir su instituto; ni de la de algunos Hermanos (se hallan quienes quisieran imponer otro tipo de gobierno en el Instituto).

Añadamos a todo ello, las querellas doctrinales de la época: hay quienes anhelan comprometer a JBS con los jansenistas, otros con los quietistas. Su inflexibilidad y su firmeza en conservar la fe romana le cuesta la anulación de los apoyos de sus protectores en esos difíciles tiempos.

De ahí las «vacilaciones» de que hablan los biógrafos:

«Tales dudas no son el producto de una pura ilusión subjetiva. Se encarnan en un proceso histórico donde él constata de hecho que su labor para consolidar a los Hermanos, al educarlos con la finalidad de mantener juntos las escuelas gratuitas constituye ahora, de hecho, un obstáculo para la Sociedad de

las Escuelas Cristianas. Titubea pues por si su presencia no impide el desarrollo y crecimiento de la obra de Dios. Duda también de la solidez de su papel, podríamos insinuar, de su carisma personal, en el interior de la comunidad» (M. Campos, *Itinéraire évangélique de SJB de La Salle et recours à l'Écriture dans ses «Méditations pour le temps de la retraite»*. Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse. CL 45, pág. 296).

JBS se sitúa en sus 61 años, 33 de los cuales consagrados en exclusiva a la obra de las escuelas, que hoy, parece le van a despojar de todo, incluso de su buena reputación. Entonces se ha alejado de París, y se ha encaminado hacia Provenza y ha desaparecido así de la escena de los Hermanos. «Los hechos parecen asegurarle que Dios ya no lo quiere entre sus Hermanos» (M. CAMPOS, *op. cit.*, pág. 299). Le embarga el sentimiento de estar abandonado por sus amigos, sus Hermanos y por el mismo Dios. Había experimentado situaciones difíciles con anterioridad, mas esta vez su desconcierto no admite comparación. Escuchemos:

«Se ha manifestado con frecuencia cuánto el trato íntimo con Dios le atraía... En sus desconuelos y en sus trabajos allí venía a consolarse o a sosegar... Pero entonces hasta este santo ejercicio se le hizo desabrido y árido... Su alma ya no saboreaba las delicias divinas... Nada le decía Dios, y le dejaba en sus tinieblas» (Blain 2, 96).

Todas esas peripecias fueron ocasión de experiencia espiritual para JBS. En el sufrimiento, en la derelicción y en el despojamiento aprendió lo que es obediencia. En la oscuridad interior y en las contradicciones externas aprendió lo que la parábola evangélica pretende decir: «Si alguien quiere venir en pos de mí, que renuncie a sí mismo, que tome su diaria cruz y que me siga. En efecto, quien pretende salvar su vida la perderá; mas quien por mi causa pierde su vida la salvará» (Le 9, 23-24).

En este *hic et nunc* se puede asegurar que ha hecho la experiencia de la debilidad de las fuerzas humanas. Puede convencerse que el establecimiento de la Sociedad no es *su* obra, sino la de Dios y únicamente El es capaz de darle perennidad. La obra no es humana, es divina. En la fundación del Instituto el mismo Dios actúa. «El que desea que todos los hombres se salven» (1 Tm 2,4) y que está decidido a proveerle de medios. Pero actúa de ma-

nera desconcertante y a veces vuelca los planes y los proyectos humanos. JBS lo admite:

«Entra en los planes de Dios el desbaratar los desig-nios de los hombres y hacer que suceda lo contrario de cuanto ellos se habían propuesto, para que aprendan a confiar en El, a entregarse en totalidad a su Providencia, y a no emprender nada de por si, ya que ellos no deben querer sino lo que El quiere» (Blain 2, 266).

Finalmente un único anhelo guía, orienta y determina a JBS en todos los renunciamientos y el despojarse que le exigen, el de corresponder únicamente en la fe, a la voluntad de Dios que le guía. Si renunció a su canonicato, a su patrimonio familiar, si acepta, sin interior rebelión, la privación de la satisfacción gozosa y legítima de ver prosperar su obra, es porque le invade la íntima convicción que ha de pasar por ahí si quiere realizar la obra de Dios; no alcanzará ser fundador sino a través de todo ello. A la par de cualquier fundador «está privilegiado por la gracia y por la tribulación» (A. RAYEZ, *La spiriuité d'abandon chez saint Jean-Baptiste de La Salle*, Rivista lasalliana, Torino, N° 1, marzo 1958, p. 15. Separata de la *Revue d'Ascétique et de mystique*, N°21, janvier-mars 1955). El espíritu de fe, pues en verdad de eso se trata, en JBS nace «como flor y fruto, camino y meta del abandono. Vencidas las repugnancias, despojado de todo capital, estaba libre en adelante para acceder y cumplir el buen placer divino. Nada le detendría: ni externa consideración ni consideración personal. Únicamente Dios contaría» (id. p. 14).

Desde esta perspectiva se habrá de entender el N° 8 de las «Regles que je me suis imposées»:⁵

«Miraré siempre el trabajo por mi salvación y el establecimiento y guía de nuestra Comunidad como la obra de Dios: por eso dejaré en sus manos el cuidado de la misma, a fin de no hacer lo que me corresponde en su seno, sino por orden suya; y le consultaré mucho, respecto de lo que deba hacer en uno como en otro terreno; y le diré a menudo estas palabras del profeta Habacuc: "Dómine, opus tuum"» (Blain 2, 318;RIN°8).

1.4. Salir completamente de sí para dejar sitio a Dios

Juan Taulero, místico renano del siglo XIV,

decía que existen cinco clases de cautividades de las cuales los hombres han de liberarse en este mundo. Son: 1. el amor de las criaturas (muertas o vivas), 2. el amor de sí mismo, 3. el orgullo de la razón, 4. la búsqueda de los consuelos espirituales, 5. la cautividad de la propia voluntad.⁶ Destacaba: «Es menester que llegue el hombre a la cincuentena para que le sea dado el Espíritu que le enseña toda verdad»; «Si sales de ti completamente, Dios todo entero en ti entrará. Cuanto sales, tanto Él entra; ni más ni menos (*op. cit.*, p. 15).

A través de las sucesivas renunciaciones, JBS se ha visto encaminado por la guía de Dios, a liberarse de esas «cautividades».

El entero abandono en manos de Dios se le hace posible, lo que «supone para el alma que lo posee la muerte a sí misma, la extinción de las pasiones, el desarraigo de cualquier interés humano, la indiferencia ante los acontecimientos de la vida y la resignación ante el buen querer de Dios» (Blain 2, 257). Resignación, indiferencia, abandono son cual frutos del renunciamiento. Discernimos aquí con facilidad el parentesco espiritual de JBS con los Ignacio de Loyola, los Francisco de Sales, los Juana Chantal, los Barré. Las últimas palabras del santo resumen en perfección su vida y su espiritualidad: «Adoro en todo la voluntad de Dios para conmigo».

Esas palabras se pronuncian al cabo de un itinerario de cuarenta años sembrado de pruebas de toda clase como lo hemos visto. Dan sonido exactamente rotundo en la boca de quien las profiere, todo es tan cierto:

«cualquier dolor es bueno mientras se reciba de la mano de Dios. Nuestras memorias han sido poéticamente instruidas sobre el beneficio del padecimiento, de la gracia que ella encubre:

El hombre es un aprendiz, el dolor su maestro, y nadie se conoce a sí mismo mientras no haya sufrido. Bendito seáis, Señor, que brindáis el padecimiento como un remedio divino a nuestras impurezas. Sé que el dolor es la única nobleza que nunca morderán ni la tierra ni los infiernos».

El sufrir resulta una iniciación, es purificador y formador («Sufrir pasa, haber sufrido no pasa»), revelador (Graham Greene tras León Bloy: «Se hallan lugares en nuestro pobre corazón donde es preciso que penetre el dolor a fin de que existan»), útil y fecundo, como el alumbramiento, medicinal como una etapa hacia la curación. Quienquiera que haya experimentado con Kierkegaard la visita del sufri-

miento que le haya devuelto a sí mismo, quienquiera que haya hecho su aprendizaje bajo este maestro rudo y justo no estará dispuesto a maldecir el día en que naciera» (X. TILLIETTE, *Sens et non-sens de la douleur*, in *Communio*, XIII, 6 Nov.-Dic. 1988, p. 17).

JBS es este hombre educado, purificado, formado y curado por la prueba del dolor quien recibe la carta de los principales Hermanos de París, Versailles y Saint-Denis redactada con fecha del 1º de abril de 1714 para conminarle la orden de que volviera a tomar «sin demora el cuidado del gobierno general de la Sociedad». Desde que en este acontecimiento que no esperaba, reconoce una señal cierta de la voluntad de Dios manifestada a través de sus Hermanos reemprende el camino de París y se presenta ante sus Hermanos el 10 de agosto de 1714: «Heme aquí llegado; ¿qué desean Vdes de mí?»

¿Podremos imaginar mayor renuncia a sí mismo?

2. ENSEÑANZAS DE SUS ESCRITOS

El renunciamiento presupone cierto clima espiritual. Este clima es la cualidad de la vida de relación con Dios. En Da (CL 20, 422), JBS dice que la oración «hace renunciar a los placeres del mundo». Todo se resuelve en el interior de una relación espiritual y personal con Dios. Es lo que gustaban repetir los Padres del desierto: «La mística precede a la ascesis».

Pero concretamente, ¿a qué está llamado el Hermano a renunciar? Debe renunciar: al mundo, al diablo, y al pecado, a sí mismo, a todo. ¿Con qué finalidad? Para no pensar sino en Dios y en los deberes del empleo y para vivir la comunión fraterna.

2.1. Renunciar al mundo

«No sois del mundo» (Jn 15,19).

La enseñanza del Fundador sobre la renuncia al mundo se halla principalmente en sus Meditaciones, sobre todo en MF. Los ejemplos de renunciamiento que él destaca en la vida de los santos le adelantan la ocasión de sacar lecciones espirituales a intención de los Hermanos.

«¿Habéis de verdad renunciado al mundo?» Es la pregunta que JBS plantea tesoneramente a los Hermanos (cf. MF 123,2; 143,1; 174,2 ...). Quiere indudablemente resaltar que para ser auténticamente «Hermanos de las Escuelas Cristianas», nombre que han adoptado desde 1684-1686, y estar en condiciones de honrar el ministerio que es el suyo, los Hermanos deben dejar el mundo, es decir hacerse verdaderos discípulos de Jesucristo.

Renunciar al mundo, bajo los gavilanes de la pluma de JBS, es por consiguiente sinónimo de «vivir en el espíritu de su estado», «actuar con la mira puesta en Dios» (MD 71,1). practicar y enseñar la máximas del Evangelio, las cuales generalmente se oponen a las del mundo. La función del educador cristiano es la de ángel custodio (cf. MR 197 y 198) que consiste en inducir a los niños a que renuncien a su vida pasada (vivida en la esclavitud del espíritu mundano) para entrar en la vida nueva (la del Evangelio de libertad) afincándose en el bien (MR 194-195).

Cuando apunta directamente a los Hermanos, el Fundador les muestra que el espíritu del mundo y «el espíritu de su estado» son espíritus antagónicos; lo que hace que el renunciamiento a tal espíritu resulte un imperativo. En tal dirección van sus últimas recomendaciones:

«Si queréis perseverar y morir en vuestro estado, nunca tengáis trato con el mundo; de lo contrario, poco a poco os aficionaréis a su modo de obrar, y de tal manera os cautivarán sus conversaciones que, por complacerlas no podréis menos de aprobar sus discursos, aunque muy perniciosos; en consecuencia de lo cual caeréis en la infidelidad a vuestras reglas; y, dejando de observarlas, os disgustaréis de vuestro estado, y por fin lo abandonaréis» (MAR, CL 6, p. 257).

2.2. Renunciar al diablo y al pecado

En Db y De exhorta a renunciar al diablo y al pecado. Puede apuntarse que «renunciar al diablo» y al pecado es la equivalencia de renunciar «a los placeres de los sentidos y de la carne», en el significado de san Juan de tal palabra: «Todo cuanto hay en el mundo —codicia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida— no proviene del Padre, sino del mundo» (Un 2,16). Esos placeres se llaman alternativamente «placeres del mundo» (Da, 422; De, 97), «movi-

mientos de codicia y de sensualidad», «placeres de la vida» o «comodidades de la vida» (MF 166,1; MF 186,1).

Esos placeres son de por sí los «bienes de la tierra», los «bienes perecederos», las «cosas de la tierra», las «cosas del mundo», las «satisfacciones» o sencillamente las «criaturas»; «el alma al llenarse de Dios se separa de las criaturas». Para gustar a Dios, hay que renunciar al mundo; para ser aceptado por los pobres es menester renunciar al mundo (cf. MF 86,3).

2.3. Renunciar a sí mismo

Renunciar consiste en combatir para desprenderse del mundo y de sus vanidades, del diablo y del pecado; para no tener en adelante afecto hacia el mundo y cuanto pueda entenderse contrario a las máximas de Jesucristo. Así se hace uno capaz del Espíritu. Mas esta disposición no será real y entera sino con la renuncia a sí mismo. Renunciar a sí te faculta para la oración verdadera, para la obediencia auténtica, para proseguir hacia la perfección y a una vida de fe siempre más intensa.

2.3.1. La oración - Meditación

Existe vinculación entre renunciación y oración. En la parte primera de la *Explication de la méthode d'oraison*, situarse en presencia de Dios se hace, entre otras formas, por un acto de invocación al Espíritu de Nuestro Señor, «para no hacer oración sino por moción del mismo, renunciando para ello al propio espíritu y a los propios pensamientos» (R. 11). Idéntica idea se encastra más lejos en el capítulo que trata de la aplicación a la presencia de Dios por simple atención:

«Y acontece a las almas que están desocupadas interiormente y desprendidas de todo afecto a las cosas criadas, que Dios les hace la gracia de que raras veces, y aun casi nunca, pierdan la presencia de Dios: lo cual es para ellas un goce anticipado de la felicidad del cielo.

Pero el alma no consigue de ordinario gozar de tan gran dicha, si no ha conservado toda su vida la inocencia, o bien hasta después que ha permanecido mucho tiempo fiel a Dios, y se ha purificado bien, no sólo de todo pecado y de cualquier afecto al mismo por ligero que sea, sino cuando, además de eso, se ha despojado del todo de sus propias inclinaciones, y de toda mira y respeto humano, desprendiéndose enteramente de todo lo que halaga los sentidos

y el espíritu, quedando como insensible a todas estas cosas; en fin, llega a ese grado cuando ya no tiene voluntad propia, sino que la voluntad de Dios es la que obra en ella y viene a ser como el principio de sus acciones: de donde resulta que la presencia y la acción de Dios en ella, es el objeto único o casi único de su aplicación» (EM 30-31).

2.3.2. *La obediencia*

Una de las cualidades de la obediencia es la sencillez, la cual sólo se adquiere renunciando «a todos los pensamientos que podrían acudir a la mente» a propósito del fundamento fiel de la orden recibida o del modo para ejecutarla (R. 29; MD 13,3). No existe obediencia verdadera sin renunciamiento a sí mismo.

2.3.3. *La búsqueda de la perfección*

La conquista de la perfección consiste en vivir según las verdades y los consejos del Evangelio. Con tal finalidad, hay que «renunciar a sí mismo» es decir, renunciar a «su propio parecer y a su propia voluntad y cargar con su cruz todos los días» (MD 5,3). Pues la perfección requiere más que el renunciamiento a las cosas exteriores, «el trabajar en su perfeccionamiento *interior* y renunciar a sus pasiones y a sus propias inclinaciones»; es lo que hizo, por ejemplo, san Antonio en la soledad, luego de haber abandonado cuanto poseía (cf. MF 97,2). Es lo que asimismo cumplirá el religioso que ha abandonado el mundo. La renuncia a sí mismo (a su voluntad propia, a su propio juicio adulterado por el pecado, a sus propias tendencias) es el medio y la vereda que se requieren para hacerse interiores.

2.3.4. *La fe*

Eí renunciamiento debe alcanzar hasta «querer las privaciones sensibles en los ejercicios espirituales». Puntualicemos: no se trata tan sólo de aceptarlas, sino de «amarlas». Menester será buscar a Dios, ir hacia El en esencia por la fe y por lo tanto ser capaz de desprenderse de lo sensible. El Fundador explícita las razones:

«1. Porque esos consuelos los da Dios sólo como socorro en nuestra debilidad, y puede privarnos de ellos cuando le plazca, que bien sabrá El sostenernos por otros medios.

2. Porque tales consuelos no conducen seguramente

a Dios; pues sólo la fe nos conduce a El, sin temor de engaños.

3. Porque, cuando nos aficionamos a los consuelos sensibles, no es a Dios a quien buscamos, sino nuestra propia satisfacción» (R. 61).

JBS se ubica en la línea recta de la tradición. Creeríamos escuchar a Juan de la Cruz quien consideraba las visiones y los éxtasis no solamente como secundarios, sino como obstáculos posibles a la vida espiritual; o al jesuita Alfonso Rodríguez (1533-1617) que afirmaba «que tales cosas (visiones y demás fenómenos) extraordinarias parecen una amenaza para la humildad y no resultan necesarias para la virtud. Y deben ser temidas y zafarse de ellas en cuanto factible». ⁷ O Teresa de Jesús que ponía en guardia contra la tentación, en la vida espiritual, de apegarse a los consuelos de Dios antes que buscar y anhelar al Dios de los consuelos. Arrobo y éxtasis signos son de la debilidad del alma.

JBS reitera aquí lo común a todos los Maestros del Espíritu que la travesía de la noche de los sentidos y del espíritu que aboca en la fe pura y desnuda, necesita renunciaciones: deberá hacerse el vacío en sí para dejarse henchir de Dios y por Dios.

2.4. **Renunciar a todo**

El renunciamiento tiene por objeto el mundo, el pecado, sí mismo. El Fundador suma: a los parientes y a las personas más queridas (cf. De 202), también los honores (cf. Da 175). Habrá de observarse que a veces el Fundador no especifica el objeto concreto del renunciamiento y del desprendimiento en cuestión. Su lenguaje se torna radical, absoluto: hay que renunciar a «todo», a «todas las cosas», hay que desprenderse de «todo», de «todas las cosas». Es el lenguaje que se encuentra ante todo en MF.

Renunciar a todo es la condición de la unión con Dios. «Dios se comunica de buena gana a los hombres que se hallan despegados de todo», escribe JBS en la meditación 171,1 para la fiesta de san Remigio. En la de la fiesta de san Francisco de Asís nos advierte: «Cuanto más desasidos estéis de las criaturas más poseeréis a Dios y su santo amor». Precisamente el deseo de poseer a Dios es lo que empuja al desasimiento de todo (cf. 2.0 su-

pra; MD 35,1; MF 125,3).

Dios se complace en el corazón pobre, «desprendido de lo profano y de lo terrestre» (MF 85,3). La pobreza, imposible sin renunciación, es el fundamento de la perfección evangélica (cf. MF 142,1), se alinea en el punto de salida de la vocación religiosa (cf. MF 97,1 san Antonio; 180,2 san Hilarión; 139 san Pedro, etc.).

Renunciar a todo, es no sólo renunciar a cuanto se posee sino también al deseo de poseer (cf. MF 139,1). Lo que nos hace aptos a las renunciaciones es la fe. En efecto, por la fe se puede uno sujetar bajo la única protección de Dios y entregarse por entero a su providencia al renunciar a todo: «El desasimiento trasluce mucha fe... El desprendimiento de san Bernabé le proporcionó gran abundancia de fe» (MF 134,2). La fe encarrila hacia la renuncia, y ésta nutre y fortifica la fe.

2.5. Pensar tan sólo en El y en los deberes de su empleo

El desasimiento conduce a la unión con Dios, a una fe más viva y más activa, a la práctica más perfecta de la obediencia, a una oración más filial bajo la acción del Espíritu, a la prosecución de la perfección más libremente. Favorece asimismo mayor fecundidad apostólica.

Las referencias, aquí, son por demás numerosas. El tenor de MF 134 sobre san Bernabé y MF 86 sobre la Navidad, dan el tono.

«No es fácil imaginar el bien que puede operar en la Iglesia un alma verdaderamente desprendida. La razón de ello es que el desasimiento supone mucha fe: es abandonarse a la providencia de Dios, como el hombre que se hace a la mar sin velas ni remos. Por intercesión de san Bernabé, pedid a Dios el desinterés, que tanto necesitáis en vuestra profesión, y poneos, por vuestra parte, en condiciones de conseguirlo» (MF 134,1).

Aquí nos damos la mano con la doctrina de JBS sobre la pobreza. En la hermosa meditación sobre Navidad, se dirige a los Hermanos en esta terminología admirable:

«Tened por seguro que, mientras viváis aficionados de corazón a la pobreza y a cuanto pueda humillaros, produciréis fruto en las almas. Que los ángeles de Dios os darán a conocer, e inspirarán a los padres y madres que os encomienden sus hijos, para

que los instruyáis. Que, incluso, por vuestras enseñanzas, moveréis al bien el corazón de esos niños pobres y que la mayor parte serán (siempre) verdaderos cristianos.

Pero, si no os asemejáis a Jesús recién nacido en esas dos eminentes cualidades, seréis poco conocidos y solicitados en vuestro empleo; no ganaréis el amor ni la estima de los pobres, ni podréis jamás gloriaros de la condición de salvadores para con ellos, tal como os corresponde por el empleo (que ejercéis). Pues sólo en la medida en que os hagáis semejantes a ellos y a Jesús recién nacido, atraeréis los pobres a Dios» (MF 86,3).

No es la pobreza únicamente una práctica ascética, es el camino obligado que conduce a la semejanza con Jesús y con los pobres hacia los cuales el Hermano es enviado:

«El desapego de las riquezas y comodidades de la vida es una de las primeras disposiciones que se requieren para ser todo de Dios y trabajar en la salvación de las almas. Eso fue también lo primero que Jesucristo impuso a los santos Apóstoles y lo que ellos inspiraron a los primitivos cristianos. Si queréis, pues, haceros merecedores de ser empleados en procurar la salvación de las almas, vivid desprendidos de todo, y las gracias de Dios se derramarán con abundancia sobre vosotros, tanto en favor vuestro, como para los demás. Decid, como se escribe en el Génesis: Dadme almas y quedaos con lo demás (Gn 14,21). Quiere decir: disponed de ello como os plazca, porque exceptuados vuestro divino amor y la salvación de las almas, todo lo demás me es indiferente» (MF 187,1).

Condición y garantía de fecundidad apostólica es la pobreza. Así lo asegura el Fundador en la meditación para la fiesta de san Carlos Borromeo. Para ser «digno de emplearse en la salvación de las almas» hay que desasirse de todo.

2.6. El cemento de la comunión fraterna

JBS hace una constatación en su «Mémoire des commencements»: «Desde que dejé todo no he conocido a ningún Hermano que haya sido tentado de salir con el pretexto de que nuestra comunidad no estuviera fundada». Su convicción perdurará siempre la misma: «Nuestros Hermanos, mientras sean pobres resistirán y sólo así. Perderán el espíritu de su estado desde el momento en que trabajen para proporcionarse comodidades en su vida» (MAR 69). Tal respuesta ofrecía a las

personas de pro que le adelantaban importantes sumas para fundar sus escuelas.

JBS se ha empeñado en «construir» el instituto como un cuerpo; tardó en forjarle una fisonomía propia; lo estructuró cual fraternidad viva gracias a la cohesión de sus miembros y a la aplicación de todos a vivir de una manera conforme con la finalidad de su Sociedad.

El espíritu de comunidad, esencial al Instituto, no se aplica sólo a la comunidad («la casa» en lenguaje fundacional) sino al Instituto en su conjunto como cuerpo estructurado en función de una finalidad. «Apoyarse», es vivir y trabajar con sentido de cohesión fuerte en el Cuerpo. Así, la apuesta de la renuncia (pobreza) no es ni más ni menos que el porvenir del Instituto, la supervivencia. El espíritu de comunidad, esencial al Instituto, se garantizará mientras los Hermanos sean pobres:

«Es una piedra preciosa la unión en una comunidad; por lo cual el Señor la ha recomendado a sus Apóstoles antes de su muerte; si se la pierde, todo se pierde. Por lo tanto, conservadla con cuidado, con mimo si deseáis que vuestra comunidad permanezca enhiesta» (MF 91,2).

3. CONCLUSIÓN

«Menester será dedicarse a cuanto conduce al desasimiento de todas las cosas creadas» (R. 67). Ahora se comprende el porqué al conocer cómo. Se ha de estar desasido con un desprendimiento tal que nos predisponga al último desasimiento, la

muerte...: «Debemos estar siempre dispuestos a morir. Ese es el fruto del desapego total (de lo caduco): sólo duele morir porque cuesta dejar lo que se ama y lo que nos amarra. Tomad, pues, como tarea ir imitando vosotros el absoluto desasimiento de la Santísima Virgen y pedid a Dios, por su auxilio, la gracia de bien morir» (MF 156,1).

En suma, renuncia y desasimiento, palabras que evocan idénticas realidades, son otros de los nombres de la ascesis cristiana. La paradoja evangélica que estima que se ha de morir, para vivir; desasirse para asirse, condenar a muerte lo que se reconoce en sí como potencia letal, para liberar la vida (ese es el sentido claro de la mortificación o las mortificaciones). Es el lenguaje de Cristo en el Evangelio, es también el de JBS en su vida y en sus escritos, los cuales, ya nos hemos informado, son el eco fiel de su personalísima experiencia espiritual.

¹ BLAIN 1, léase todo el capítulo IX: «A pesar de la extrema repugnancia que el Señor de La Salle siente en el fondo de su alma por vivir en comunidad con gentes tan toscas como lo eran los Hermanos-Maestros de Escuela cuyo cuidado tenía, el amor del bien le persuade de acercarlos a su persona, de vigilarlos y al fin de introducirlos en su casa».

² Cf. BLAIN 1, p. 187.

³ A. RAYEZ, *op. cit.* p. 7 del artículo.

⁴ F.E. MAILLEFER, CL 6, p. 201.

⁵ Cf. M. CAMPOS, CL 45, pp. 250-287, especialmente pp. 255-257.

⁶ Cf. J. TAULER, *Aux amis de Dieu*, Cerf, coll. Foi vivante, 1979, pp. 64-66.

⁷ Citado por Hilda GRAEF, *Histoire de la mystique*, Seuil, 1972, p. 236.

Temas complementarios:

Abandono; Consuelos; Conversión; Espíritu del Cristianismo; Espíritu del mundo; Fe; Fidelidad; Máximas del Evangelio; Máximas del mundo; Mundo; Mortificación; Obra de Dios; Penitencia; Pobreza; Oración; Sufrimiento; Unión con Dios; Unión con sus hermanos.

BIBLIOGRAFÍA

1. J.B. BLAIN, *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle instituteur des Frères des Ecoles Chrésiennes*, t. 1, CL7; t.2, CL8.
2. M. CAMPOS, *Itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours a l'écriture dans ses «Méditations pour le temps de la retraite» - Contribution á l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse*, t. 1, CL 45; t. 2, CL 46.
3. M. CAMPOS y M. SAUVAGE, *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima, 1980.
4. F.E. MAILLEFER, *Vie de M. Jean-Baptiste de La Salle*, CL 6.

H. Dominique SAMNÉ
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

56. RETIRO

Sumario:

1. Aproximación. - 2. El retiro como «ejercicio espiritual». 2.1. En el itinerario del Fundador. 2.2. Retiros con maestros y «eclesiásticos». 2.3. La Finalidad del retiro. - 3. El retiro como «alejamiento del mundo». 3.1. Retiro y separación del mundo. 3.2. Retiro y experiencia de Dios. 3.3. Retiro exterior y retiro interior. 3.4. Retiro y Ministerio. 3.5. Dialéctica, sí; dicotomía, no. 3.6. Retiro, oración y mortificación. - 4. El retiro, ámbito comunitario. 4.1. Retiro y comunidad. 4.2. Retiro y recreación comunitaria. - 5. El «retiro»: un elemento para la espiritualidad de «toda» la Familia Lasaliana.

1. APROXIMACIÓN

En la vida y los escritos de san Juan Bta. de La Salle encontramos dos formas complementarias de entender y practicar el retiro, al igual que en el ambiente religioso de la época:¹ *En primer lugar*, como un tiempo limitado, de algunos días, rompiendo el régimen de vida habitual. En la historia de la espiritualidad, esta primera acepción pasaría a conocerse con el nombre clásico de «ejercicios espirituales». *En segundo lugar*, como alejamiento permanente del mundo, casi siempre en referencia al estado de vida religiosa o consagrada.

Es necesario que tengamos en cuenta una *tercera acepción* que encontramos en La Salle, en realidad como un aspecto de la segunda; se trata del *ámbito* en que se lleva a cabo el retiro y lo hace posible: *la Comunidad*. Es, quizá, esta tercera acepción la que confiere al retiro un matiz más peculiar de la espiritualidad lasaliana.

2. EL RETIRO COMO «EJERCICIO ESPIRITUAL»

2.1. En el itinerario del Fundador

El retiro, en el sentido de «ejercicio espiritual»,²

será una práctica constante en la vida de Juan Bautista de La Salle, tal vez heredada de su estancia en el Seminario de San Sulpicio.³ El primer retiro al que aluden los biógrafos⁴ lo realiza al final de su estancia en dicho Seminario, del 10 al 19 de abril de 1672, tras la muerte de su padre, y ante la duda de si debe continuar su carrera hacia el sacerdocio. Especial importancia tiene el retiro de 1682, «de elección de estado, en cierta manera» (CAL TI, 40; cfr. BLAIN 1, 182), tras el cual se decide a vivir con los maestros y ser como ellos. El que celebra en Reims, del 23 de mayo al 9 de junio de 1686, con «los principales Hermanos», se corona con la primera emisión de votos en el Instituto: voto de obediencia por tres años.⁵ El mismo año, en agosto, JBS se retira al desierto carmelitano de La Garde-Châtel: clarifica aún más la identidad de la comunidad naciente y, con probabilidad, redacta el plan de vida «*Reglas que me he impuesto*», que Blain nos ha transmitido íntegramente.⁶ Por tres veces se refiere Juan Bautista en dicho plan a la práctica habitual del retiro: como medio de regular y orientar su vida (nº 10), de preparación a cualquier circunstancia importante como es un viaje (nº 11) o de renovación interior (nº 13).

El año 1691 será crucial para el Instituto, y de nuevo el retiro constituirá el marco ideal para las decisiones. JBS lo practica por su cuenta, probablemente en torno a la Semana Santa y Pascua, y con-

cluye o madura determinadas opciones trascendentes: laicidad absoluta de los Hermanos, cultivo del hombre interior en el Hermano, creando para ello el Noviciado y el retiro anual en el período de vacaciones; establecimiento de la carta mensual para dar cuenta de conducta, etc.⁷ En septiembre reúne a todos los Hermanos en Vaugirard; este retiro fue, probablemente, el origen de las «Méditations pour le Temps de la Retraite».⁸ Con él se institucionaliza el retiro anual de los Hermanos. Los tres meses siguientes, hasta Navidad, los Hermanos ingresados en los tres o cuatro últimos años continuaban el retiro, a modo de «ensayo de noviciado».⁹ Mientras, La Salle toma decisión de comprometerse a fondo con la obra que Dios le ha confiado, pronunciando la Profesión Perpetua (o «Voto heroico») con los Hnos. Gabriel Drolin y Nicolás Vuyart, el 21 de noviembre de 1691.

La 1ª Asamblea o Capítulo General de la Sociedad Lasaliana, en 1694, va enmarcada también por el retiro: el Fundador pide a cada uno de los Hermanos que ha designado como capitulares, que se dispongan para tal acto practicando un retiro a solas, en los cuatro meses precedentes.¹⁰ El 30 de mayo, día de Pentecostés, comienzan juntos el retiro que es, a la vez, el I Capítulo General. El tema central de estudio lo constituye la aprobación oficial de las Reglas.¹¹ Culmina el retiro con la primera profesión perpetua de asociación, estabilidad y obediencia, por parte de JBS y 12 Hermanos, el 6 de junio de 1694.

La etapa crítica de 1712-1714 la encontramos salpicada de duros y largos retiros en busca de luz. En abril de 1713, JBS se retira a la Cueva Santa, cerca de Marsella, donde pasa la Semana Santa. Inmediatamente después se dirige a St.-Maximin: 40 días de retiro pascual en oración.¹² Todavía el mismo año, en este peregrinar por la noche oscura que le aqueja, JBS pasa tres días de retiro en la Gran Cartuja de Grenoble, en el mes de septiembre.¹³

Llegamos así a la Pascua de 1714. JBS acude a la colina de Parmenia,¹⁴ lugar que se ha convertido para el Instituto lasaliano en emblemático de la experiencia espiritual del retiro. En Parmenia el Fundador comparte sus vivencias y dudas con Sor Luisa; ella le anima a continuar firme en el itinerario que le ha unido a los Hermanos. *Los biógrafos resaltan la importancia de este encuentro y la huella*

dejada en el recuerdo de Juan Bautista. Tal vez fue aquí o al regresar a Grenoble, donde recibió la carta de los Hermanos de París pidiéndole y ordenándole volver a tomar las riendas del Instituto, El último gran retiro de JBS tiene lugar a poco de haber sido liberado de la dirección del Instituto; desde octubre de 1717 pasa cinco meses en el seminario de Saint Nicolás du Chardonnet, en París. Más que el clásico «ejercicio espiritual», lo que hace en esta ocasión es dar rienda suelta a la tendencia que siempre había manifestado por la vida contemplativa.¹⁵ Sólo la insistencia del Hno. Bartolomé, Superior General, le hará volver a St. Yon (MAR 285-286; BLAIN 2, 155-161).

2.2. Retiros con maestros y «eclesiásticos»

La importancia del retiro —en cuanto actividad espiritual específica— en el itinerario lasaliano, no quedaría debidamente calibrada si no nos refiriésemos a ciertos aspectos menos comentados:

- El primero está tomado de la «Memoria sobre el Hábito» (1690), y es el propio Juan Bautista quien nos informa que los maestros formados en el «Seminario de maestros para el campo», «... una vez que han sido colocados, ya no tienen con la comunidad más relación que la que manda la cortesía. *Pero se les recibe en casa siempre que vienen a practicar algún retiro*» (MH 6).

- El segundo complementa el anterior y resalta esa faceta de JBS como director de retiros, aparte de los que él mismo dirigía a los Hermanos. Es en Vaugirard, en el mismo escenario del noviciado y del retiro anual de los Hermanos: «Varios eclesiásticos de vida ejemplar venían allí a hacer retiros bajo la dirección del Sr. de La Salle. El recibía sin distinción a todos los que se presentaban» (MAC 70).

2.3. Finalidad del retiro

En este breve recorrido histórico hemos podido captar, a través de la experiencia misma de JBS, el sentido u objetivos que tiene el retiro. El lo sintetiza en esta apreciación hecha en carta al Hno. Gabriel Drolin: «Huélgome que haya estado de ejercicios espirituales (*'retraite'*), con el fin de recobrar y acrecentar en sí el espíritu de su estado y el de oración. Pediré a Dios que se lo conceda»

(L. 27,8).

Un doble objetivo, por tanto:

- la renovación interior, que se da sólo en el encuentro intenso con Dios por medio de la oración;
- el discernimiento de la voluntad de Dios para llevar a cabo el proyecto que se nos ha encomendado; en la misma línea: profundizar el sentido de ese proyecto, «acrecentar el espíritu de su estado».

Para facilitar ambos objetivos, JBS proporciona a los Hermanos, además de las «Meditaciones para los días de retiro», ya citadas, una serie de «*Consideraciones que deben hacer los Hermanos de vez en cuando, y sobre todo durante su Retiro*» (R. 183-231), que ocupan la parte final del «Recueil de différents petits traites», y en donde pasa revista a toda la vida del Hermano: religiosa, ministerial y comunitaria.

3. EL RETIRO COMO «ALEJAMIENTO DEL MUNDO»

El concepto que JBS tiene de «retiro» en cuanto «forma o estilo de vida permanente» es similar al que existe en los ambientes eclesiales de la época y que se trasluce en la literatura religiosa del Gran Siglo francés: es general —y al mismo tiempo llamativa para nosotros, hoy— la insistencia sobre el alejamiento del mundo, lo cual se señala como algo imprescindible para ser fiel al Evangelio. Sin embargo, no es la separación material o corporal la que se declara como evangélica, sino al desapego espiritual. La necesidad de esta separación se motiva porque el mundo nos roba el tiempo que podríamos emplear mejor en la oración, disipa el espíritu y le impide aplicarse a los deberes del propio estado, y nos priva del silencio, sin el cual es imposible escuchar a Dios.

Una imagen bíblica se encuentra en la base de esta concepción de «retiro»: *el desierto*. Blain emplea este término varias veces para designar los lugares de retiro de JBS, y éste mismo lo emplea repetidas veces en sus escritos.

El desierto que aquí aparece no es el misántropo, de huida de los hombres, sino el desierto religioso, el que acerca a Dios y empuja luego hacia los hombres para convertirlos.

«Reencontrar la naturaleza, reencontrarse a sí

mismo y reencontrar a Dios, son los tres frutos del retiro, tal como lo entiende la gente del siglo XVII. También los maestros espirituales, pero éstos ponen los términos en sentido inverso: perderse en Dios para mejor conocerse a sí mismo y para admirar como conviene la naturaleza de la que El es el único Creador».¹⁶

«La enseñanza del Fundador respecto del Retiro está toda ella 'polarizada', si se permite la expresión, por la preocupación apostólica, y puede compendiarse como sigue: para trabajar efectivamente en la salvación de las almas hay que permanecer unido a Dios durante el trabajo apostólico. Para conseguirlo, resulta indispensable dedicar ciertos ratos exclusivamente a ponerse en presencia del Señor: el retiro tiene como fin el suministrar esos ratos propios o adecuados, con tal que la soledad quede de veras impregnada de Dios. Pero cuando el Señor llama a la acción, hay que dejar el retiro por fidelidad al llamamiento divino, que aquí equivale a 'envío', a 'missio'» (CAL II, 324).

Veamos por separado los principales aspectos que se conjugan en la concepción lasaliana de «*Retiro*»:

3.1. Retiro y separación del mundo

«El retiro del mundo, y hasta el desprecio del mundo, necesarios para la aplicación a Dios o para los resultados de esta aplicación, son temas constantes en la enseñanza lasaliana» (AEP 134). Según el Fundador, es la primera condición para entregarse a Dios: «... El primer paso de quien pretende consagrarse a Dios ha de ser dejar el mundo, con el fin de disponerse a luchar contra ese mismo mundo y contra los demás enemigos de nuestra salvación» (MD 17,1).

Condición para conocerse y así poder perfeccionarse: «Para darse a Dios..., es necesario también trabajar por perfeccionarse interiormente y desarraigar las pasiones y propias inclinaciones. En el retiro es donde se alcanza este bien. Efectivamente: no es posible vencerse sin conocerse, y resulta difícilísimo conocerse en medio del mundo» (MF 97,2).

- Condición, también, para adquirir el espíritu de nuestro estado: «Puesto que vosotros tenéis necesidad de esas dos cosas (Espíritu de Dios y cielo), necesitáis también el retiro y alejamiento del

mundo...» (MF 189,2).

En el «Recueil» da las razones de por qué «es preciso mantenerse en el retiro exterior», cargando las tintas en esa oposición al mundo:

«1° Porque nos quita las ideas del mundo y de las cosas del mundo.

2° Porque nos quita el gusto de las criaturas, nos desprende de ellas y, por este medio, nos da facilidad para amar a Dios únicamente. 3° Porque el que lo practica llega a tal estado que no siente sino hastio del mundo y de las cosas criadas...» (R. 123).

Advierte tajantemente sobre las malas consecuencias de su quebranto: «Lo que de ordinario pierde a los religiosos es la frecuentación del mundo, que los aparta del trato que han de tener con Dios. Dios y el mundo, el espíritu de Dios y el espíritu del mundo no se compadecen...» (MF 174,3). Está tan seguro de ello que no duda en amonestar así al Hno. Gabriel Drolin: «Me apena que se haya visto Vd. obligado a alternar tanto con el mundo, y no me cuesta creer que, a causa de ello, se haya entibiado en la piedad. Entregúese de nuevo, le suplico, resueltamente a la oración» (L 28,18).

Y en los catálogos de temas de conversación en las recreaciones incluye esta oposición «Mundo-Retiro»: «Máximas... que pueden inspirar el horror por el mundo y el amor por el retiro, por la oración y por la renuncia a todas las cosas» (R. 65, VIII).

3.2. Retiro y experiencia de Dios

El aspecto negativo del retiro (alejamiento, renuncia...), no puede hacernos olvidar su auténtica finalidad, que es eminentemente positiva: la experiencia de Dios: «Renuncia, desasimiento, retiro del mundo son el reverso necesario de la conciencia de la trascendencia de su Amor gratuito y de la adhesión exclusiva que exige del hombre al introducirlo en su intimidad» (AEP 146). «Todo cuanto hacemos ha de ordenarse a su gloria. Con ese único fin debisteis dejar el mundo; pues Dios ha de ser el término de vuestras acciones, como es su principio» (MF 90,3; cfr. MD 42,2).

Para JBS es un medio necesario, en combinación con la oración, para lograr dicha finalidad:

«Sólo por el retiro y la oración llega el alma a la verdadera transfiguración o, mejor, transformación de sí misma, y es iluminada por Dios» (MF 152,3).

Medio necesario, pero también eficaz. La Salle lo justifica de esta forma: «El retiro interior, mientras dura, pone por sí mismo, en una como necesidad de pensar en Dios y en las cosas de Dios» (R 124). «En el retiro se aprende a hallar a Dios: en él se gusta de Dios, dada la facilidad que se tiene para entregarse a la oración, por verse privado de todo trato con el mundo» (MF 189,2).

Al explicar las distintas clases de «sordera espiritual» —a propósito del evangelio de Marcos 7,32-37—, se refiere a los que «no pueden oír hablar de Dios ni gustar su palabra», y de nuevo insiste en la solución: «... Es necesario que los aparte del bullicio —porque sólo en el retiro se pondrán en condiciones de escuchar la voz de Dios—...» (MD 64,1).

La experiencia de Dios tenida en el retiro tiende a comunicarse; ése será el fruto necesario para el ministerio del Hermano: «Cuando alguien se ha llenado de Dios en la soledad, puede luego hablar de El con osadía y provechosamente...» (MF 100,2).

3.3. Retiro exterior y retiro interior

Se caería en un gran error si se confundiera el retiro de que habla La Salle con un simple apartamiento exterior: «El Retiro exterior es poco útil, si no se añade el Retiro interior» (R. 123).

El retiro ha de ser efectivo: juntamente con la «estructura» constituida por el retiro exterior, ha de ir el desasimiento, el distanciamiento afectivo del mundo: «Ya que vosotros os habéis retirado del mundo debéis vivir desasidos en absoluto de todas las inclinaciones humanas...» (MD 40,1). «... ¿Habéis renunciado a él vosotros de tal manera que en absoluto os abstengáis de pensar en él?» (MF 144,1).

3.4. Retiro y ministerio

Entre retiro y ministerio, La Salle traza un nexo indiscutible; aquél es necesario como medio para desarrollar éste adecuadamente. A ejemplo de los Apóstoles, nos haremos dignos del míniste-

rio «por el retiro y la aplicación a la oración» (MF 102,1). El retiro proporciona el marco adecuado para «leer y oír leer con frecuencia las Sagradas Escrituras», y «aprender en ellas la ciencia de la salvación y las máximas santas que, por vuestra profesión, estáis obligados a practicar y enseñar a los otros» (MF 100,1). «En la soledad y silencio es donde se aprende a hablar bien de Dios: cuanto más gusto les cobréis, más fácil os resultará cumplir vuestro ministerio con el prójimo» (MF 135,1).

Gracias a que, en el retiro, logra el Hermano su conversión personal, haciéndose «hombre nuevo y hombre de Dios», puede trabajar después en la conversión de los demás (cfr. MF 161,1): «Cuando un hombre llamado a trabajar en la salvación de las almas ha logrado, como san Remigio, llenarse de Dios y de su espíritu en la soledad, lleva a feliz término en su empleo todo cuanto emprende» (MF 171,3). Y así insiste La Salle, una y otra vez, en este nexo «retiro-ministerio», fijando nuestra atención en el ejemplo de los santos: «(San Antonio) acertó tan cabalmente en este santo ministerio por haberse preparado a él con el retiro y la oración...» (MF 135,3).¹⁷

3.5. Dialéctica, sí; dicotomía, no

La insistencia de La Salle sobre la vida retirada y sus «armónicos» —oración, intimidad con Dios, formación personal—, no introduce ninguna dicotomía entre «retiro» y «actividad», o «vida interior» y «apostolado», o «unión a Dios» y «servicio a los hombres». Por el contrario, «esta insistencia llama la atención sobre dos hechos: 1º, que la verdadera intimidad con el Dios que salva al mundo y llama al Hermano a ser su colaborador, devuelve al Hermano hacia este mundo con un entusiasmo nuevo; 2º, que, como "ministro de Dios", el Hermano descubre en la raíz de su llamada, de su envío y de su propia existencia, un amor personal que lo establece en Dios, en una relación gratuita que trasciende todas sus actividades apostólicas y pide ser celebrada en la acción de gracias, por ella misma» (AEP 152).

Intentando un sencillo análisis del pensamiento del Fundador, podríamos esquematizarlo así:

- Vida de retiro y espíritu de celo, son dos componentes inseparables en el «estado» a que hemos sido

llamados: «Es deber vuestro juntar, en vuestro estado, a la vida de retiro y mortificación, el celo por la salvación del prójimo...» (MF 150,2).

- No tiene por qué haber oposición entre los dos componentes: «La ocupación a que os dedicáis vosotros durante el día no os impide vivir en el retiro» (MF 126,3).

- Ambas forman parte del mismo objetivo, de la misma finalidad de nuestra vocación: «Vosotros, que dejasteis el mundo para llevar vida que se eleve por encima de la naturaleza y de las inclinaciones humanas, y para trabajar en la salvación del prójimo: no debéis aplicaros más que a Dios y al ministerio con que El os ha honrado...» (MD 58,3).

- No sólo no hay oposición, sino que el fruto normal del retiro es el celo apostólico: «Ése es el fruto que ordinariamente trae consigo la vida retirada: cuantos en ella se han llenado del amor divino, buscan la manera de comunicarlo a otros si, por el bien de la Iglesia, Dios les obliga a tratar con el mundo» (MF 171,2).

- El mismo ejemplo de Jesucristo confirma esta relación, comenta La Salle a propósito de su estancia en Nazaret en compañía de sus padres: «Ese prolongado retiro le sirvió para prepararse a su vida apostólica» (MD 6,2).

- Ambos componentes son dinamizados por la tensión dialéctica que se crea entre ellos: «Debéis amar el retiro para trabajar eficazmente por vuestra perfección; pero tenéis que dejarlo cuando Dios os llame para que os dediquéis a salvar las almas que ostiene confiadas; y tan pronto como deje Dios de solicitaros a ello, transcurrido ya el tiempo que el empleo os exige, retiraos de nuevo a vuestra soledad...» (MF 97,3).¹⁸

3.6. Retiro, oración y mortificación

La trilogía aparece frecuentemente en los escritos del Fundador, al igual que tantas veces la hemos visto encarnada en su vida. Son «tres medios segurísimos para llegarse a Dios» (MF 174,3).¹⁹ A ella suele añadir la lectura de las Sagradas Escrituras.²⁰ Sin embargo, es preciso notar la interrelación subrayada hasta la saciedad por el Fundador, entre Retiro y Oración, de tal forma que difícilmente se refiere al primero sin invitar o cantar las excelencias de la segunda, convencido como está de que «en el retiro se aprende a hallar a Dios» (MF 189,2): «Estad seguros de que no alcanzaréis (la plenitud del espíritu de Dios) más que acudiendo al retiro y la oración; por eso, debéis amar el primero y aplicaros con mucho fervor a la segunda» (MF 171,1).²¹

4. EL RETIRO, ÁMBITO COMUNITARIO

4.1. Retiro y Comunidad

Si tuviéramos que señalar una característica peculiar (no decimos «exclusiva») del «retiro lasaliano» entendido como forma o estado de vida, no dudaríamos en quedarnos con *su dimensión comunitaria*: la identificación que llega a hacer La Salle entre «retiro» y «comunidad», «vida retirada» y «vida comunitaria».

En muchas frases en las que el Fundador habla de «retiro», no habría reparo en poner en su lugar «vida comunitaria», siendo fiel a su pensamiento. En otros casos se refiere simultáneamente a ambos aspectos, o bien cita expresamente una faceta de la vida comunitaria, como la regularidad.²²

Al comentar la curación del paralítico, en Me 9,1-8, recalca esta equivalencia: «... 'Id derechos a vuestra casa'; o sea, vivid en el retiro, recogimiento y silencio, y aplicaos asiduamente a la oración y demás ejercicios piadosos, no menos que al exacto cumplimiento de las Reglas de la comunidad» (MD 71,3).

Y en las últimas meditaciones para los domingos del año litúrgico, cuyo tema central es la comunidad de los Hermanos, frecuentemente nos encontramos con expresiones referidas a la vida comunitaria que son gemelas de las que utiliza en las meditaciones de los santos, referidas al retiro, y que hemos comentado en el apartado anterior: «Puede afirmarse también de muchos que han dejado el mundo para vivir en comunidad, que no están muertos, sino dormidos... Eso no obstante, sólo se abraza la vida de Comunidad para morir y para renunciar a cuanto los mundanos practican» (MD 76,1.3).

Para el Fundador, la comunidad es el «lugar santo», donde se ingresa con el fin de santificarse, dedicándose a la oración... (MD 77,1.2). Exactamente lo mismo que había afirmado respecto del retiro, según vimos anteriormente. Véase la equivalencia que establece al comentar la estancia de la Sagrada Familia en Egipto: «Dios os ha traído a un lugar retirado y santo, a su misma casa, en la que El congrega a quienes ha elegido por suyos...». «El alejamiento en que habéis de vivir respecto de todos los que son extraños para vosotros, os debe inspirar temor a dejar el retiro y la compa-

ña de los Hermanos...» (MD 6,1).

Así pues, la Comunidad es el ámbito en el que el Hermano ha de hallar a Dios y llenarse de su Espíritu: es el «marco» del retiro. «Vosotros os consagrasteis a Dios, al apartaros del siglo, a fin de vivir en esta comunidad totalmente muertos a cuanto en el mundo es propio para dar gusto a los sentidos, y de fijar en ella la morada» (MF 191,1).

Esta perspectiva «comunitaria» nos facilita un mejor entendimiento de esa «obsesión» de La Salle por el retiro: hay que situarla en el contexto de su preocupación por hacer de la comunidad la garantía de la misión: comunidad que educa al Hermano, lo prepara para el ministerio y lo acoge a la vuelta de éste, en esa tensión dinámica a la que ya nos hemos referido.

Entendemos así que el «retiro» lasaliano no se identifica con una soledad individualística, sino compartida con otros llamados y buscadores de Dios. Así nos lo hace ver La Salle a propósito de diversos santos, sobre todo Fundadores: «San Martín... construyó cerca de esta ciudad un monasterio, en donde *se retiró con muchos religiosos*. Llevó allí *con ellos* vida austerísima...» (MF 189,2).

4.2. Retiro y Recreación comunitaria

De igual forma, el silencio al que invita La Salle, a propósito del retiro, no es un vacío de palabras, sino que equivale a «interiorización», reflexión personal y compartida sobre Dios y todo lo relacionado con el ministerio: «Asuntos de esta índole son los que deben dar materia ordinaria de conversación a los religiosos y a las personas que viven juntas en comunidad. Pues se han retirado y alejado del mundo, sus pláticas tienen que ser también totalmente distintas de las que acostumbran los mundanos» (MD 30,2).

La Salle quiere que la comunidad sea para el Hermano un polo de atracción frente al mundo, donde se sienta a gusto, y encuentre en ella cuanto necesita para dedicarse a **Dios** y a su servicio. Está convencido de que uno de los principales motivos de que las comunidades decaigan es la extroversión de sus miembros, la ruptura del «retiro» comunitario, el vivir pendientes de los sucesos exteriores. No se buscan las conversaciones con los de fuera, afirma, sino «porque no se contenta uno

con la tenida con sus Hermanos», ni se curiosear lo que pasa en el mundo sino «porque el corazón no se ocupa suficientemente en las cosas de Dios», ni se entretiene en hablar de cosas mundanas sino «porque no se tiene costumbre de hablar de Dios» (R. 58).

De ahí que uno de los puntales que La Salle establece para dar solidez a la «vida retirada» del Hermano sea «el modo de pasar bien la recreación» (R. 6; RC XVI, 8): hace de él uno de los cuatro «sostenes exteriores del Instituto», o pilares sobre los que se apoya la comunidad. Al contrario que su contemporáneo Raneé (1626-1700), fundador de los Trapeases, que para dar solidez a su reforma suprime la recreación de los monjes, La Salle no sólo la mantiene sino que le da una gran importancia en el reglamento de la comunidad,²³ le dedica el cap. 6º de la Regla y compone todo un «Catálogo de Asuntos de conversación para los Hermanos en sus Recreaciones», con el fin de que éstas les ayuden a «conservar el espíritu de su Instituto» (R. 57-70).

Podemos afirmar, por tanto, que la «recreación comunitaria» de los Hermanos, según el Fundador, es una pieza clave para el «retiro» que han de mantener en su vida y a fin de cumplir bien con su ministerio.²⁴

5. EL «RETIRO»: UN ELEMENTO PARA LA ESPIRITUALIDAD DE TODA LA FAMILIA LASALIANA

A primera vista, toda la reflexión anterior nos lleva a la conclusión de que el retiro, tal como lo entiende La Salle, es algo específico de la espiritualidad propia del religioso, del que vive «apartado del mundo», Hermanos y Hermanas. El ropaje cultural que acompaña la espiritualidad del Fundador, hijo del Gran Siglo francés, acentúa los tintes sombríos²⁵ respecto del mundo y la naturaleza humana, y conduce, aparentemente, a la separación radical («retiro») de los religiosos respecto de los seglares. Sin embargo, en la obra de La Salle encontramos suficientes marcas o pistas que nos permiten ampliar la perspectiva y rescatar este importante «lugar común» lasaliano para cuantos nos sentimos contagiados por su carisma y espiritualidad.

- *En obras dedicadas a los alumnos* encontramos indicios claros de que La Salle no considera el retiro (entendido como forma o actitud de vida) como algo privativo de los religiosos (los Hermanos) sino extensible a todos los cristianos. Así, en la III Parte de «Les Devoirs d'un Chrétien», «Du Cuite extérieur et public», encontramos estas dos observaciones:

- «Debemos pedir a Dios el amor por el Retiro, la oración y conversión del corazón» (De 157, CL 22).
- «Debemos... imitar sus virtudes (de san Juan Apóstol), particularmente su simplicidad, su amor por el retiro y por la oración» (De 254, CL 22). Advirtamos que, también aquí, La Salle une retiro y oración.

- *En las Meditaciones* escritas para los Hermanos, La Salle distingue perfectamente entre el «alejamiento exterior» del mundo y lo que es la actitud interior o «espíritu de retiro» mantenido en medio de las ocupaciones diarias propias del empleo y en la relación con la gente. Este espíritu es el contrario al «espíritu del mundo», mundo al que los cristianos no pertenecen aunque estén en él, según afirma Jesús en el Evangelio (Jn 17,16), y La Salle lo repite (cfr. MD 41). Nos encontramos, pues, ante un mensaje válido para Hermanos y seglares. En la meditación sobre san Pedro Celestino, Papa, dice La Salle: «... Mantuvo el espíritu de retiro después de su elevación. Ese ha de ser el modo de vivir en medio del siglo, si se quiere en él conseguir la salvación y mantenerse en la piedad» (MF 127,2).

Por otra parte, La Salle toma como punto de referencia modélico para los Hermanos, no sólo a los santos en los que puede encontrar alguna semejanza con el ministerio o la vida que desea para los Hermanos, sino también a los fieles de las primeras comunidades cristianas, según se nos presentan en Hechos. El modelo es el mismo, para seglares como para religiosos: «... Ahí tenemos también nosotros el modelo de nuestra perfección. ¿Pretenderíamos ser menos virtuosos que los primeros fieles, los cuales vivían en el siglo con mucho mayor desprendimiento y perfección que tantos religiosos, no obstante morar éstos en el retiro...?» (MF 116,3).

Podemos afirmar que el «abandono» del mundo que los Hermanos realizan con su «vida retirada»

da» es *un signo* de lo que, tanto Hermanos como seglares han de hacer: la renuncia al espíritu del mundo, a sus valores, a sus criterios, a su estilo, a sus «máximas», según la petición de Jesús al Padre para todos sus discípulos (Jn 17,15.20). A esta actitud o «espíritu de retiro» contribuirán la práctica de la Presencia de Dios y el «recogimiento interior». Pero todos ellos encuentran su mejor impulso en el «retiro» entendido como «ejercicio espiritual» periódico o extraordinario, orientado a la renovación, discernimiento de la voluntad de Dios y profundización en nuestro proyecto de vida, como decíamos anteriormente.

Sin temor a exagerar, hemos de reconocer que la práctica del retiro ha sido el «catalizador» que ha permitido fraguar el itinerario de La Salle tal como lo conocemos. Será preciso, tal vez, inventar nuevas formas de retiro y renovar las tradicionales para acomodarlas a las diferentes situaciones que se dan hoy entre los miembros de la Familia Lasaliana. Pero es innegable que tiene un puesto importante en la espiritualidad lasaliana, como medio de renovación, para construir el hombre interior, para oponerse al «espíritu del mundo», para llenarse del espíritu de Dios, «el espíritu de fe y celo, que es el espíritu de este Instituto».

¹ En el «Nouveau Dictionnaire Franc.ois» de Richelet, se da como significado de «Faire retraite»: «Se retirer du commerce du monde pour quelque temps, ou pour toujours. (... Les devots font une retraite pour vaquer au jeúne et a la priére. Ceux qui entrent en Religion font une retraite)». También se indica como significado de «retraite» el lugar donde se lleva a cabo. RICHELET, P., *Nouveau Dictionnaire François*, II, Amsterdam 1709, 80.

² «... Un exercice spirituel qui implique une rupture avec le régime de vie ordinaire, un cadre plus ou moins isolé, silencieux et paisible, en vue de faciliter une rencontre avec Dieu au sein d'une expérience spirituelle plus ou moins intense» (DS

XIII, Paris, 1988, 423). «La Compagnie de Saint-Sulpice, dont on sait l'influence sur la formation du clergé, met en bonne place les retraites dans son programme, de même que Saint Jean Eudes» (id. 428).

³ Cfr. Poutet, 745. SG I, 154: «Era su estio de pedir a Dios la manifestación de su voluntad y la fidelidad para seguirla».

⁴ Cfr. MAR 5; Poutet 369; SG I, 84.

⁵ Cfr. 2B 360; Poutet 734; SG I, 184-185.

⁶ IB 318-319; cfr. Poutet 745; SG I, 189; SG II, 713-715.

⁷ Cfr. IB 312; Maurice-A. CL 11, 61, nota I; SG I 237-239; MAC 55.

⁸ Cfr. SG II, 633.

⁹ Cfr. IB 315; SG I, 243-244.

¹⁰ Cfr. IB 342-343; SG I, 272-273.

¹¹ Cfr. MAR 107; IB 340; SG I 273-275.

¹² SG I, 488-489: «Aseguran tanto Blain como Maillefer, que en esta soledad de La Salle sintió la tentación o el fuerte atractivo de abandonar, y dedicar su vida al trabajo sacerdotal de una parroquia o, alternativamente, sepultarse allí de por vida. Pero superó pronto la punzante instigación» (cfr. MAC 132-134; 2B 97; MAR 232-235).

¹³ Cfr. SG I, 494-495.

¹⁴ MAR 244-247; 2B 105, 223 y 273-274; SG I, 507-508.

¹⁵ CAL 35 (ver nota 32).

¹⁶ Y. Poutet, apuntes de la SIEL, Roma, 1988.

¹⁷ Véase también el nexo «retiro-ministerio» en las siguientes meditaciones: 89,1 (Stos. Inocentes), 97,2 (S. Antonio Abad), 100,1 (S. Juan Crisóstomo), 105,1 (S. Romualdo), 111,1 (S. Benito), 126,3 (S. Gregorio Nacianceno), 135,1.3 (S. Antonio de Padua), 136,1.2 (S. Basilio), 138,2 (S. Juan Bautista), 161,1 (S. Agustín), 170,1.3 (S. Jerónimo), 171,1.2 y 3 (S. Remigio), 180,2 (S. Hilarión), 189,2 (S. Martín).

¹⁸ Cfr. MF 127,3; MR 200,1.

¹⁹ Cfr. MD 2,2; MF 89,1; 113,3; 127,1; 138,2; 190,2.

²⁰ Cfr. MF 100,1; 170,2; 192,3.

²¹ Cfr. 102,1; 135,3; 152,3; 161,1; 170,3; 189,2; 192,2; MR 200,1.

²² Cfr. MD 42,2; 71,3; MF 98,1; 111,1; 126,3.

²³ La «Regla del Hno. Director» establece que el Hno. Director, en caso de necesidad, antes se ausentará de la oración que del recreo (CL 25, 155).

²⁴ Cfr. el estudio hecho por A. Temprado sobre el tema de las recreaciones en su tesis doctoral «La Palabra según La Salle», col. Síntesis n° 13, ed. San Pío X, Salamanca 1977, 163-184.

²⁵ Cfr. R. Deville, «La Escuela Francesa de Espiritualidad», Anexo 2°: «El pesimismo de la Escuela Francesa». L. Várela, «Biblia y Espiritualidad en San Juan Bautista de La Salle», col. Síntesis, n° 10, ed. San Pío X, Salamanca 1965, 190-191.

Temas complementarios:

Apóstol, Comunidad, Consagración, Conversaciones, Conversión, Dios, Espíritu del mundo, Espíritu Santo, Fe, Espíritu de fe, Formación, Ministerio, Misión, Mundo, Oración mental, Regularidad, Renovación, Salvación, Silencio, Soledad, Vocación, Voluntad de Dios, Celo.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Cahiers Lasalliens*, nn. 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 22, 25.
2. S. GALLEGO, *San Juan Bautista de La Salle*, I y II, BAC, Madrid 1986.
3. Y. POUTET, *Le XVII^e Siècle et les origines lasalliennes*, I, Rennes 1970.
4. M. SAUVAGE, *Catequesis y Lateado*, II, (Trad. española: Salamanca 1963).
5. M. CAMPOS-M. SAUVAGE, *J.B.S.: Anunciar el Evangelio a los pobres*. (Trad. española: Lima, Perú).
6. R. DEVILLE, *La Escuela Francesa de Espiritualidad*.
7. C. ALCALDE GÓMEZ, *El maestro en la pedagogía de S.J.B. de La Salle*, Col. Síntesis, n° 3, Salamanca 1961, 211-221.
8. A. TEMPRADO, *La Palabra según La Salle*, Col. Síntesis, n° 13, Salamanca 1977.

H. Antonio BOTANA

57. SACRAMENTOS

Sumario:

1. Los sacramentos en el proyecto apostólico de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. -
2. Los sacramentos en el plan de Dios. 2.1. Jesucristo autor de todos los sacramentos. 2.2. Los sacramentos, medios de santificación de la Iglesia. 2.3. Los sacramentos, signos sensibles de la gracia. -3. Unidad y diversidad de los sacramentos. 3.1. Bautismo - Confirmación. 3.2. Penitencia - Extrema unción (unción de los enfermos). 3.3. Eucaristía - Orden. 3,4. Matrimonio. 3.5. Conclusión. - 4. Los sacramentos en la vida espiritual. 4.1. Los Sacramentos en general. 4.2. Bautismo. 4.3. Confirmación. 4.4. Sacramento de la Penitencia. 4.5. Unción de los Enfermos. 4.6. Eucaristía.

1. LOS SACRAMENTOS EN EL PROYECTO APOSTÓLICO DE LOS HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

Desde el primer capítulo de las Reglas Comunes san Juan Bautista de La Salle habla de los misterios de nuestra religión y de los sacramentos.

«El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños». Esta educación es «enseñarles a vivir bien, instruyéndoles en los misterios de nuestra santa Religión, inspirándoles las máximas cristianas» (RC 1,3).

¿Por qué esta educación es tan importante? Juan Bautista de La Salle redacta un diagnóstico muy claro: «Los malos hábitos que (los artesanos y los pobres) contrajeron no se desarraigan sino muy difícilmente y casi nunca por completo, por más grande que sea el cuidado que se tome en destruirlos ora con "instrucciones frecuentes, ora con el uso de los Sacramentos". Porque todos los desórdenes, provienen ordinariamente de que fueron abandonados a sí mismos y muy mal educados en sus primeros años» (RC 1,6).

Juan Bta. de La Salle está totalmente convencido de que doctrina y vida son inseparables. A cualquier precio se han de prevenir estragos irreparables. No nos ha de maravillar que hallemos en las MR todo un programa de iniciación en los misterios de la religión cristiana:

«La principal diligencia de los Apóstoles, tras de instruir a los primeros creyentes, era, pues, administrarles los sacramentos, reunidos para la oración en común y moverles a vivir según el espíritu del cristianismo.

«A eso os obligáis vosotros sobre cualquier cuidado en el empleo: es menester que, a imitación de los apóstoles, pongáis atención especialísima en que los discípulos se acerquen a los sacramentos, y que los preparéis a recibir con las debidas disposiciones el de la confirmación, de modo que sean llenos del divino Espíritu y de las gracias propias de este sacramento. Debéis velar por que se confiesen a menudo, después de haberles enseñado la manera de hacerlo bien; y, en fin, disponerlos a recibir santamente la primera comunión y a comulgar luego con frecuencia, a fin de que puedan conservar las gracias con que fueron favorecidos la primera vez que realizaron obra tan santa. «¡Oh! si concibierais los inestimables bienes que les

procuráis facilitándoles, por la frecuencia de los sacramentos, la conservación y el aumento de la gracia; nunca os cansaríais de adoctrinarlos sobre esta materia» (MR 200,2),

El séptimo capítulo de la RC encierra cuanto dice Juan Bautista de La Salle a los Hermanos que

«pondrán, sin embargo, su primero y principal cuidado en enseñar a sus alumnos las oraciones de la mañana y de la noche; el Pater noster, el Ave María, el Credo y el Confiteor, y estas mismas oraciones en francés; los Mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia; el modo de ayudar a misa; el catecismo, las obligaciones del cristiano (cuya cuarta parte se refiere a los sacramentos) y las Máximas y prácticas que Jesucristo nos ha dejado en el santo Evangelio» (RC 7,5). Y además los días de escuela los Hermanos llevarán a los alumnos a oír Misa, en la «iglesia más cercana» (RC 7,7).

En la primera parte de la CE hallamos un capítulo sobre la santa Misa (CE 84-87).

Como conclusión y remate: no olvidemos que en su testamento Juan Bautista de La Salle recomienda a sus Hermanos:

«que tengan mucha devoción a Nuestro Señor; que amen mucho la sagrada Comunión y el ejercicio de la oración; y que profesen devoción especial a la Santísima Virgen y a san José, patrono y protector de la Sociedad; que desempeñen su empleo con celo y total desinterés; y que tengan entre sí unión íntima, y ciega obediencia para con sus superiores, por ser (esta virtud) fundamento y sostén de toda perfección en una Comunidad» (CL 10, 118).

2. LOS SACRAMENTOS EN EL PLAN DE DIOS

Cuando Juan Bautista de La Salle habla de los Sacramentos gusta precisar que se trata de **ME-DIOS** de **SANTIFICACIÓN** que **DIOS** en su bondad pone a disposición de los hombres por Jesucristo en la Iglesia.

2.1. JESUCRISTO autor de todos los Sacramentos

«Jesucristo es el autor de todos los sacramentos de la Ley nueva; al llegar sobre la tierra, para santificar a los hombres y al haberles adquirido grandísima cantidad de méritos y de gracias por su muerte; ha

hallado el medio de que se los apliquen a través de los sacramentos que ha instituido para tal efecto» (Da 204).

2.2. Los sacramentos, medios de santificación de la IGLESIA

Juan Bautista de La Salle habla con fruición de los Sacramentos de la Iglesia, recibidos en la Iglesia. Es una expresión que no hallamos en los catecismos de Joly y de Le Coreur, cuya inspiración admite.

«— P. ¿Cuáles son los bienes de que gozan en este mundo quienes son de la Iglesia?

- R. Principalmente se dan cuatro que son:

1. Entrar en la Comunión de los Santos, es decir, participar de las oraciones y de los méritos de los Santos y de todos los cristianos.

2. Poder alcanzar la remisión y el perdón de sus pecados.

3. Recibir las gracias de Jesucristo.

4. Recibir los sacramentos de la Iglesia» (Db 64, cfr. Db 4).

«— P. ¿Cuáles son los medios que nos ha dado Dios para alcanzar la gracia habitual, para aumentarla y para conservarla en nosotros?

- R. Son los Sacramentos de la Iglesia.

- P. En la Iglesia ¿cuántos sacramentos hay?

- R. Hay siete...» (Db 143, cfr. Da 202).

Las instrucciones de los Db y del GA sobre los distintos sacramentos comienzan invariablemente por la pregunta:

«P. ¿Cuál es el primer (segundo...) Sacramento de la Iglesia?».

Juan Bautista de La Salle no olvida de señalar que para constituir un sacramento es menester que quien lo administre tenga la intención

«de hacer lo que la Iglesia ordena para ello y lo que Nuestro Señor Jesucristo ha instituido» (Da 202; Db 153).

Esta observación tampoco se encuentra ni en Joly ni en Le Coreur.

2.3. Los Sacramentos, signos sensibles de la gracia

Los «sacramentos de la Iglesia» son «signos sensibles de la gracia, que Dios ha establecido para santificar a los hombres» (Da 200; cfr. Db

144). Ocupan, pues, su sitio en el designio de Dios, «que conduce y regula todo de modo admirable y con gran sabiduría». «Es tan bueno que provee a todas las necesidades de sus criaturas» (Da 16).

A través de los Sacramentos entran los hombres en el misterio. Por el Bautismo somos «hijos de Dios y de la Iglesia, Miembros de Jesucristo y Templos vivos del Espíritu Santo» (Da 212; cfr. Db 157).

Su relación con Dios es de amistad con las tres Personas de la Santísima Trinidad.

Lo cual ha sido posible merced a que «Dios para adaptarse a la naturaleza (del hombre compuesto de cuerpo y alma) ha juzgado a propósito no comunicarle las gracias sino a través de los medios que le estuvieran adecuados a su naturaleza y así, del todo sensibles» (Da 200).

Juan Bautista de La Salle llega bastante más lejos cuando afirma:

«Es tan material y tosco el hombre que de por sí no se inclina de buen querer sino a las cosas externas, y descuida con suma facilidad las espirituales e internas; por tal causa ha sido casi necesario de parte de Dios que le otorgara sus bienes sobrenaturales y sobre todo la gracia, por el intermediario de los elementos sensibles, para facilitarle así las cosas espirituales, y para desviar con mayor viabilidad su espíritu y su corazón de la inclinación que ambos padecen hacia las cosas puramente externas. «Si el hombre, dice san Crisóstomo, hubiera sido puramente espiritual, Dios "le habría otorgado la gracia y los bienes que al alma se refieren, sin ayudarse de medio alguno ni de signo alguno externo, como así lo dispuso frente a los ángeles"» (Da 199-200).

3. UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LOS SACRAMENTOS

Juan Bautista de La Salle gusta destacar cómo los distintos sacramentos se relacionan unos con otros, y cuál es su ubicación en la Ley Nueva: la Ley de Gracia.

3.1. Bautismo - Confirmación

«El Bautismo es el primero de todos los Sacramentos, ... es la Puerta de la vida espiritual» (Da 211). «... es igualmente el más necesario de todos (los Sacramentos) ya que no es necesario en absoluto, reci-

bir los demás sacramentos y que uno no puede ser salvo sin haber recibido el Bautismo» (Db 157). «La confirmación... es el primero que debe darse después del Bautismo» (Db 166). «Es la culminación y consumación del Bautismo» (Da 232).

3.2. Penitencia y Unción de los Enfermos (Extrema Unción)

«Jesucristo ha establecido el sacramento de la Penitencia como el remedio sumo ante todos los pecados que se pueden haber cometido después de la recepción del Bautismo» (Da 280). «El sacramento de la Penitencia se ha llamado por los santos Padres como nuevo Bautismo molesto y laborioso» (Da 335).

«La Extrema Unción (Unción de los Enfermos) ha sido llamado por el concilio de Trento como la consumación de la Penitencia» (Da 356).

El Bautismo y la Confirmación, la Penitencia y la Unción de los Enfermos están, pues, en relación estrecha entre sí y a través de ellos nuestra salvación se realiza.

El Bautismo otorga la gracia santificante, la Penitencia la hace recobrar. La Confirmación y la Unción de los Enfermos son la consumación ya de nuestro crecimiento espiritual, ya de nuestra vida de penitencia (cfr. Da 205).

3.3. Eucaristía - Orden sagrado

Entonces sobreviene la Eucaristía que es sacramento y sacrificio. En nuestra vida espiritual existe como adelantado el sacrificio de la misa.

«De entre todas las acciones que se practican habitualmente cada día, la principal y más excelente es la de asistir a la santa misa» (I 3). «El Sacrificio de la santa Misa honra a Dios con el máximo honor que puede recibir, porque es su propio Hijo el que le tributa tal honor al aniquilarse y destruirse todo lo que puede para gloria de Dios; y los que asisten a la santa Misa y tienen la suerte de participar en ella, honran también a Dios del modo más elevado de que son capaces, gracias a la unión que en ella logran con Jesucristo. Este sacrificio proporciona el medio de agradecer a Dios sus beneficios de la manera más perfecta posible, ya que se le ofrece como acción de gracias a su propio Hijo» (17).

La unión con Jesucristo se realiza al recibir el

Sacramento de la Eucaristía,

«el más augusto y el más santo de todos; ya que encierra cuanto de mayor y más santo hay, que es Jesucristo corno Dios y como hombre» (Da 242). «Se le llama por excelencia el Santísimo Sacramento» (Da 206).

Los santos Padres le califican «la perfección y consumación de los sacramentos y de todas las gracias» (Da 401).

En cuanto se refiere al sacramento del Orden sagrado Juan Bautista de La Salle va sobre todo a destacar el vínculo de este Sacramento con la Eucaristía.

«El Orden es el sacramento que nos representa el sacerdocio de Jesucristo y su oficio de Mediador entre Dios y los hombres» (Da 366). «Era preciso que hubiera en la Iglesia Oficiantes y Ministros de Jesucristo, que ofrecieran a Dios el sacrificio de la Eucaristía y que administrasen los Sacramentos a los fieles, y asimismo les instruyeran sobre su religión y de todos los deberes. Jesucristo, Sumo Legislador de la Ley de Gracia, Fundador y Cabeza de la Iglesia, ha logrado cristalizarlo al instituir el sacramento del Orden» (Da 365). «Hay siete grados en este sacramento, al cual se da el nombre de Orden. Tres son llamados sagrados: el Sacerdocio, el Diaconado y el Subdiaconado; ya que ellos consagran a Dios de manera particular... y que las funciones que ejercen son muy santas. El Sacerdote consagra el Cuerpo de Cristo en la santa Misa y los Diáconos y Subdiáconos le asisten y ayudan en la acción de este sacrificio. «Hay cuatro órdenes que se les llama menores y son: Ostiario, Lector, Exorcista y Acólito... Todos estos órdenes se han establecido para darnos a conocer la excelencia de nuestros MISTERIOS que exigen tantos Oficiantes; unos consagran la EUCARISTÍA, otros la distribuyen, y los demás preparan a las gentes a recibirla» (Da 367-368).

3.4. Matrimonio

Juan Bautista de La Salle alcanzará aquí una profundización notable del misterio del sacramento del Matrimonio al brindar una referencia clara a los efectos del Bautismo.

«Manifiesta san Pablo que este sacramento es grande en Jesucristo y en la Iglesia y efectivamente él representa el Matrimonio indisoluble de Jesucristo con la Iglesia y la unión de la naturaleza humana con el Verbo en la Encarnación que sólo se ha unido a ella para procrear a Dios su Padre hijos que sean

dignos de El y que vivan de su Espíritu. Tal es también la intención de Jesucristo y de Dios mismo en la institución del Matrimonio, que el marido sea uno con su mujer, por el Espíritu de Dios, con la única finalidad de dar MIEMBROS a JESUCRISTO e HIJOS A SU IGLESIA» (Da 378).

3.5. Conclusión

Tras esta ojeada sumaria sobre los Sacramentos podemos aseverar que Juan Bautista de La Salle alcanzó una concepción plena del conjunto del misterio cristiano. Para él, dos sacramentos se han de destacar por su evidencia: el Bautismo y la Eucaristía. Toda nuestra vida sobrenatural ahí se encierra. Desde tales coordenadas resultará muy interesante el contemplar cómo va a retomar desde su perspectiva una comparación elaborada del Catecismo del Concilio de Trento.

«Como se dan siete cosas que son necesarias al hombre para vivir y para conservar la vida del cuerpo tanto en particular como de cara a sus actuaciones públicas, también el alma reclama otras tantas diferentes cosas para conseguir y conservar la gracia. «Se precisa al hombre el ser engendrado, que alcance desarrollo, ser alimentado, si cae enfermo ser curado, fortificarse y recobrar sus fuerzas. Y de cara a las actuaciones públicas, que no falten magistrados para su gobierno, y que permanezca siempre para lo cual se exige su multiplicación. El hombre posee todas esas entidades para su vida sobrenatural por el intermedio de los Sacramentos. Pues, merced al Bautismo somos engendrados en Jesucristo; por la Confirmación recibimos fuerzas y acrecentamiento de gracias; la Eucaristía cual alimento (carne) espiritual nutre nuestra alma; la Penitencia sirve a sanarla cuando está herida por el pecado; por la Extrema Unción las reliquias del pecado se nos aminoran y acumulamos fuerza especial para combatir y vencer a los enemigos de nuestra salvación en el riesgo de la muerte; el Orden brinda poder a los ministros de la Iglesia para guiarla y gobernarla, y el Matrimonio sirve a engendrar hijos y a educarlos en el temor y en el servicio de Dios» (Da 203).

4. LOS SACRAMENTOS EN LA VIDA ESPIRITUAL

4.1. Los sacramentos en general

Para percatarse en plenitud de la importancia de los sacramentos en la vida espiritual según san

Juan Bautista de La Salle menester será recordar que escribió varias veces que «nos consagran a Dios» (cfr. Da 201). Esta consagración la vivió el Fundador y los Hermanos tanto como una profundización de su vocación de cristianos como por los votos que pronunciaron. El lazo existente entre la vida sacramental y su vocación y misión lo abarcamos a la primera ojeada.

Los sacramentos «nos consagran a Dios a través de la gracia que nos imparten» (Da 201).

Esta gracia nos hace participar y ser

«los amados e hijos de Dios, los hermanos y coherederos de Jesucristo, y que tenemos derecho a la gloria eterna. Es, pues, lo que más precioso ha de sernos en este mundo, ya que al poseerlo, poseemos al mismo Dios, y gozando ya desde esta vida de su santo amor y si morimos con ella le poseeremos eternamente en el cielo» (Da 195).

4.2. Bautismo

Ahora vamos a estudiar lo que Juan Bautista de La Salle nos enseña a propósito de los efectos del primer sacramento sobre la adopción divina y sobre la inhabitación.

«El Bautismo, puerta de la vida espiritual» (como ya lo hemos resaltado) «es un sacramento que borra en nosotros el pecado original y todos los demás que se hubieran podido cometer antes de haberlo recibido, y nos hace Hijos de Dios y de la Iglesia, Miembros de Jesucristo y Templos vivos del Espíritu Santo» (Da 211-212).

Juan Bautista de La Salle desarrolla ampliamente esta definición. En primer lugar habla de la remisión del pecado:

«Se define el Bautismo por sus efectos, porque la grandeza y la excelencia del sacramento sólo se pueden conocer por los efectos que produce en el alma. Son de por sí tan considerables en el alma que no sólo queda liberada del pecado original y de todos los pecados cometidos si se ha tenido uso de razón antes de recibirlo, sino también de la pena a que son acreedores, según lo atestigua el santo Concilio de Trento. No le queda al bautizado obligación ninguna que satisfacer» (Da 212).

Juan Bautista de La Salle gusta acentuar toda la fuerza de la remisión bautismal, comparándola a la del sacramento de la Penitencia, donde la

pena debida al pecado no se remite con plenitud. Prosigue, pues, su exposición teológica intentando dar a comprender con terminología sencilla y con una comparación lo que es la gracia habitual:

«Este sacramento comunica una gracia muy abundante al alma, que la santifica y la hace grata a Dios; es cuanto expresa Tertuliano cuando declara que la carne se lava en el bautismo, para que el alma sea santificada.

«Por esta gracia se nos hace Hijos de Dios; ella nos hace partícipes de la santidad que es natural en Dios y Él al dárnosla nos adopta por hijos suyos y nos sitúa en plena seguridad de que si la conservamos seremos herederos de su gloria en el cielo» (Da 212).

Este tema de la adopción divina tan rico para la vida espiritual vuelve reiterativamente en Da y en Db y en De. Lo hemos hallado a propósito del Matrimonio.

Pero hay algo más que la adopción divina. Nos hacemos también Hijos de la Iglesia. Escuchemos a san Juan Bautista de La Salle:

«También alcanzamos la dicha al recibir este Sacramento de hacernos HIJOS de la IGLESIA. Adquirimos entonces el derecho a participar en todos sus bienes y particularmente a aplicarnos los méritos de Jesucristo por el uso de los sacramentos. Todos participan en ellos en proporción a la gracia y al amor de Dios que en ellos está» (Da 213).

En Db detectamos algunas precisiones:

«P. - ¿Por qué llegamos a ser hijos de la Iglesia? «R. - Por tres razones. 1. Porque al recibir este Sacramento (el Bautismo), nos colocamos bajo la guía y la obediencia de la Iglesia. 2. Porque ella alimenta y educa espiritualmente a los que lo han recibido. 3. Porque tienen derecho a participar en todos los bienes de la Iglesia» (Db 157-158).

Las dos primeras razones no se encuentran en Joly. Juan Bautista de La Salle quiere insistir sobre el papel de la Iglesia en nuestra vida espiritual.

En las definiciones del Bautismo de Joly y Le Coreur tampoco se detecta mencionado que seamos Miembros de Jesucristo y Templos vivos del Espíritu Santo. Es una perspectiva trinitaria muy característica de san Juan Bautista de La Salle.

«También el Bautismo abre al alma que lo recibe la Puerta del Cielo que con antelación estaba cerrada y

expulsa de ella al Demonio que la poseía con anterioridad.

«Es cuanto la Iglesia manifiesta a través de los exorcismos que cumple el sacerdote sobre quien ha de ser bautizado. Se da coincidencia, pues cuando se aleja el Demonio de esta alma, el Espíritu Santo toma de ella posesión; de ahí se deduce lo que se manifiesta que por el Bautismo nos constituimos en Templos del Espíritu Santo» (Da 213).

Juan Bautista de La Salle reitera en su obra este tema.

En la segunda manera de considerar a Dios presente en sí mismo de la Explicación del Método de Oración de Juan Bautista de La Salle, se nos da un desarrollo notable de este concepto (EM 15-19).

Pero aún se da un efecto último:

«Recibimos también (en el Bautismo) el Espíritu de Jesucristo y el sacramento nos une a El de una manera tan especial y tan íntima que desde su recepción Dios nos considera como MIEMBROS DE SU HIJO hecho hombre» (Da 213).

Esta unión con Cristo, el cristiano la realizará de manera ejemplar al satisfacer por sus pecados y por los de los demás y al ofrecer con el sacerdote el sacrificio eucarístico y al recibir la Eucaristía.

En las oraciones comunitarias de la mañana y de la noche, y en R y EM (tanto en la primera como en la segunda parte) Juan Bautista de La Salle propone a los Hermanos actos de unión a Nuestro Señor Jesucristo.

Pasemos ahora a los efectos de la Confirmación., de la Penitencia, de la Extrema Unción (unción de los enfermos) y de la Eucaristía. Consideraremos atentos las relaciones estrechas que encierran con las cualidades de Hijo de Dios y de la Iglesia, de Miembros de Jesucristo y de templos del Espíritu Santo.

4.3. Confirmación

Analicemos en primer término la Confirmación donde los lazos con el Bautismo son tan explícitos:

«El segundo de los sacramentos es la Confirmación que aumenta en nosotros la gracia bautismal al entregarnos la plenitud del Espíritu Santo. «Se llama este sacramento Confirmación a causa de

sus principales efectos, que son de confirmarnos en la fe y de fortificar mucho la gracia que recibiéramos en el Bautismo. Por nuestra parte, nosotros confirmamos igualmente y ratificamos en este sacramento las promesas que hicimos solemnemente en el Bautismo. «Jesucristo ha instituido este sacramento para que participáramos de su unción y de la plenitud de su gracia y de su espíritu» (Da 231-2). «Tan grandes y tan importantes son las ventajas que nos procura este sacramento, que los santos Padres comparando la Confirmación con el Bautismo aseguran que es el remate y su consumación. En efecto el Espíritu Santo que se nos da con generosidad y con todos sus dones es el mismo que los Apóstoles recibieron visiblemente el día de Pentecostés y que recibimos invisiblemente en este sacramento» (Da 232).

Juan Bautista de La Salle ha adelantado ya esta idea en Da 61 y por tres veces reincide en Db 53; 168; De 181. Continúa a inspirarse y mucho en Le Coreur:

«Tres modalidades de gracia son las que este Espíritu Santo incrementa en nosotros: 1) Nos fortalece de tal modo en la fe de Jesucristo, que nos coloca en situación de poder confesarle con peligro de nuestra vida; 2) Nos otorga fuerza suficiente para vencer cuanto se oponga a nuestra salvación; 3) y nos da la paciencia para padecer por el amor de Dios todas las penas y miserias de esta vida» (Da 233).

Para instruir adecuadamente a los fieles del alcance de la renuncia exigida en el Bautismo pero del todo asumida en la Confirmación, Juan Bautista de La Salle intentará, ahora, explicar en qué consiste nuestro combate espiritual.

«Tres enemigos tenemos que combatir ya que se oponen a nuestra salvación: el Demonio, el Mundo y la Carne.

«El Demonio es el jefe de los ángeles condenados, que se sirve de todos los espíritus de malicia, como la Sagrada Escritura les apoda, y que a través de los mismos emplea cualquier medio para tentarnos y hacernos perecer.

«Por Mundo entendemos a quienes entre los hombres viven según el espíritu del siglo y cuanto se da en las criaturas que pueda llevarnos hacia el pecado, y la pasión que tenemos de aparecer en el siglo y vivir en la ostentación y en la vanidad. «La Carne es la inclinación perversa que tenemos hacia los placeres sensuales, la debilidad que sentimos hacia el bien y el deslizamiento hacia el mal, que se han hecho connaturales a nosotros mismos desde el pecado de Adán» (Da 236).

En MD 44 y MD 45 (para el lunes y el martes de Pentecostés) Juan Bautista de La Salle glosa los efectos que el Espíritu Santo produce en un alma, que son darle a contemplar con los ojos de la fe las cosas y hacerla vivir y actuar por gracia.

4.4. El Sacramento de la Penitencia

Juan Bautista de La Salle desarrolla in extenso las distintas partes de este Sacramento en Da. Insiste en el apartado de la Contrición sobre las dos especies de amor de Dios y sobre los dos temores de Dios.

«Pues bien, hay dos clases de amor de Dios, uno de los cuales causa la contrición y el otro acompaña a la atrición. El amor de Dios que causa la contrición es un amor que se llama de AMISTAD o de benevolencia, por el cual se ama a Dios por sí mismo, y este amor es perfecto. El otro amor es un amor de personal Ínteres» (Da 292).

«El temor de Dios se halla en la contrición tanto como en la atrición, pero hay esta diferencia entre la una y la otra, pues el temor en la contrición no es el motivo, sino la CARIDAD PURA y el AMOR PERFECTO DE DIOS y que este temor siendo una continuación del amor de Dios, que es el motivo de la contrición, es un temor respetuoso tal que es el de los HIJOS con relación a su PADRE, por lo cual se le llama FILIAL. Al contrario como el temor es el motivo de la atrición, sin estar acompañado de ningún acto formal de caridad y de amor de Dios, es el temor mismo de un SIERVO frente a su AMO y por eso que se le llama temor SERVIL» (Da 293).

Podemos constatar cómo Juan Bautista de La Salle está penetrado de la idea del Amor de Dios perfecto, de la Caridad pura, cómo espontáneamente vuelve y recae en su intuición de la adopción divina: somos Hijos y Amigos de Dios.

Ningún asombro de que en I (Frieres avant la Confession) se inspire de todo cuanto en el Evangelio tiene relación con la conversión de los pecadores y sobre todo con la parábola del HIJO pródigo. Entre los grandes pecadores convertidos que cita magnifiquemos el publicano de la parábola, María Magdalena, Zaqueo y san Pedro.

En una primera oración encabezada «Retour d'un pécheur» (vuelta de un pecador), Juan Bautista de La Salle nos propone adentrarnos en los sentimientos del Hijo Pródigo:

«¿Osaría, ¡oh Dios mío!, aparecer ante Vos?... Al

ofenderos, he concebido en mi corazón una aversión hacia Vos y en mí interior he dicho que NO QUERÍA QUE FUESEIS MI DIOS EN ADELANTE. Lamentable situación de un alma que creasteis para amarnos. Anhele, pues, ¡oh Dios mío!, LIBERARME DE LA ESCLAVITUD DEL PECADO, merced al apoyo de vuestra santa gracia. Os lo suplico porfiadamente y desde el hondo del alma» (I 175-176).

A imagen del Hijo pródigo el pecador confiesa que no quiso ser Hijo de Dios, que no aceptó el Amor de Dios. En la serie de oraciones para después de la Confesión localizamos actos de agradecimiento a las personas de la Trinidad. El acto primero se dirige al Padre para dar gracias por «habernos revestido, como al Hijo pródigo, con el traje de la inocencia»:

«Padre eterno... Habéis llegado ante mí como el Padre del Hijo Pródigo y me habéis revestido nuevamente con la túnica de la inocencia con la cual me vestisteis y honrasteis en el Santo Bautismo aunque me hubiera despojado de ella yo mismo; me habéis vuelto el Derecho que tenía a VUESTRA HERENCIA y os disponéis aún a admitirme en vuestro Banquete y a las Bodas de Vuestro Hijo; me maravillan, ¡oh Dios mío!, las gracias que me hacéis y la dicha de que gozo tras mis libertinajes; hubiera sido para mí verdadero honor verme considerado por Vos como uno de vuestros siervos y Vos me consideraréis como Hijo vuestro, desde el instante en que vuelvo hacia Vos» (1210-211).

Volvemos a tropezamos exactamente con idéntico tema, el de la adopción filial enriquecido por las imágenes del Festín y de las Bodas del Hijo para expresar que somos Hermanos y Miembros de Jesucristo.

En su segundo acto de gratitud Juan Bautista de La Salle nos encomienda que nos dirijamos al Hijo de Dios:

«Verbo divino, increada Sabiduría, que os hicisteis hombre por nuestro amor... Sois, en verdad, hoy y para mí mi Salvador: Me habéis restituido al seno de la Iglesia, de la cual era sólo miembro muerto, y a la par me disteis la parte de todos los bienes y de vuestro Divino Espíritu; Vos me restituisteis en todos los Derechos que había perdido y me habéis dado constancia de que habíais venido por los pecadores y no por los justos, ya que Vos estáis tan interesado por devolverme la gracia e incardinarme en la LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS» (I 211-212).

En esta oración Juan Bautista de La Salle nos recuerda que todo se nos ha devuelto a través de la Iglesia. Nuevamente somos hijos de la Iglesia.

En tercer lugar estamos invitados a realizar un acto de agradecimiento al Espíritu Santo por habernos reintegrado la pureza del corazón:

«Espíritu Santo que animasteis a Jesucristo, Penitente por nuestros pecados, que incitáis continuamente a los pecadores a convertirse, y que mantenéis a los Justos y a los Santos en el amor de la Penitencia: os agradezco por la bondad que tuvisteis de devolver a mi corazón la pureza interior, que encierra todas vuestras delicias, y que es objeto de vuestras divinas complacencias... Como me he desviado del camino recto al dejarme arrastrar por mi propio espíritu, me entrego y acato vuestra disciplina para MANTENERME EN LA GRACIA y hacerme ejecutar la Penitencia que mis pecados han merecido y que les conviene. "No me abandonéis, os lo ruego, y soportad que haga desde ahora este pacto con Vos que YA NO OS RETIRAREIS DE MI"» (I 212-213).

Sin usar idénticas formulaciones como en la explicación de las gracias del bautismo, Juan Bautista de La Salle pide en esta oración al Espíritu Santo que haga de nosotros sus Templos Vivos.

Podríamos nuevamente poner de relieve muchas referencias a la adopción filial que se refieren al Sacramento de la Penitencia, mas, rematemos con la siguiente citación de las Meditaciones para el Retiro:

«¡Qué estremecimiento de júbilo experimentaréis cuando oigáis la voz de aquellos que condujisteis al cielo como de la mano... "Estos hombres son siervos del Dios Altísimo, que nos han anunciado el camino de la sabiduría y de la salvación"! (Hch 16,17). «Mostrarán así el bien que realizasteis en su favor cuando vivíais en medio de ellos: los unos presentarán a Jesucristo, en el día de la cuenta, la blanca vestidura de su inocencia, que les ayudasteis a conservar en todo su blancor; los otros, que tras haber pecado, lavaron la suya por mediación vuestra en la sangre del Cordero, íe representarán los trabajos que por ellos os impusisteis, para restituirlos al camino de la salvación; y unos y otros unirán sus voces para alcanzaros de Jesucristo sentencia favorable, y suplicarle no difiera en poneros en posesión de la felicidad que les procurasteis a ellos con vuestras fatigas y desvelos» (MR 208,3).

4.5. Extrema Unción (Unción de los Enfermos)

Cuando Juan Bautista de La Salle habla de este sacramento no desarrolla explícitamente la tesis de la adopción filial y la inhabitación pero pone en claro la relación estrecha que hay con el Bautismo y el Advenimiento o Vuelta de Jesucristo.

Tomemos como antelación la explicación de las palabras de Santiago «él le aliviará»:

«(Este sacramento) fortifica y alivia el alma del enfermo, al excitar en él un gran CONFIANZA en la MISERICORDIA DE DIOS, que íe ayuda a soportar con mayor facilidad las molestias y los dolores de la enfermedad, y le fortalece con prontitud contra las tentaciones y las artimañas que el Demonio le arma en este apéndice de la vida» (Da 355).

Por la Extrema Unción recibimos la gracia de mantener hasta el final las solemnes promesas del Bautismo de renunciar a Satanás, al Mundo y a la Carne y de creer en Dios (cfr. Da 228; 233-234). Y aún más:

«El efecto segundo que este sacramento produce en el alma es la remisión de los pecados expresada por las palabras de Santiago: "Si es culpable de algunos pecados, le serán remitidos". En primer lugar los mortales, que reconoce haber cometido, si al no poderse confesar y no gozando de la contrición perfecta, recibe este sacramento con atrición; entonces, este sacramento suple la ausencia de la confesión y de la contrición perfecta y borra todos los pecados y en esta ocasión este sacramento es tan necesario que no se salvarían SIN HABERLO RECIBIDO». «En segundo lugar, borra al enfermo los pecados mortales que le son desconocidos y que ignora... «Este sacramento lo ha llamado el Concilio de Trento la Consumación de la Penitencia; ya que también libera de los restos de los pecados al emancipar al alma de sus repugnadas, de sus disgustos, de su languidez de cierto sopor y de la debilidad, reliquia del pecado, que no se ha restablecido en totalidad por la Penitencia» (Da 355-356).

El efecto de la Extrema Unción es pues, comparable al efecto del Bautismo (cfr. Da 212). Y precisamente el desarrollo de este efecto introduce el tema de la adopción filial. Al remate de su capítulo sobre la Extrema Unción Juan Bautista de La Salle escribe:

«Se coloca un cirio bendito entre las manos del enfermo, cuando se halla cercano a expirar, para expulsar a los Demonios que son Espíritus de las Tinieblas ante la virtud peculiar que ese cirio ha recibido por la bendición del sacerdote, y que anhela manifestar que quiere morir en el espíritu del cristianismo que recibiera en el Bautismo en el cual se le colocó en mano el cirio. Que desea hasta la muerte vincularse a Jesucristo y su doctrina que es la luz verdadera y a su vez ser él mismo luz, LUZ ARDIENTE Y BRILLANTE ANTE DIOS, que se consume por su amor al CONSAGRARLE los últimos momentos de su vida con todo el afecto de su corazón» (Da 364-365).

Adherirse a Jesucristo, ser luz refulgente, consagrar (a Dios) los postreros momentos de su vida, es en verdad caminar hacia el Señor que llega, el Esposo, estar prestos a entrar en el misterio de la Santísima Trinidad.

4.6. Eucaristía

¿Cómo Juan Bautista de La Salle considera a la Eucaristía en nuestra vida sobrenatural? En las «Instructions et Frieres» (CL 17) argumenta primero sobre la Santa Misa, después sobre la Confesión y la Comunión. Pero se descubre un tercer aspecto de la Eucaristía al cual Juan Bautista de La Salle imputa grandísima importancia. Es la atención y el respeto debidos a Nuestro Señor presente y morador en el Santísimo Sacramento del Altar. Menester será resaltar estos tres aspectos que se vuelven a encontrar en los nombres distintos de la Eucaristía.

«Esta palabra Eucaristía, significa gracia o acción

de gracias... Se la designa acción de gracias porque ha sido instituido y se ofrece en sacrificio para dar gracias a Dios por Jesucristo por todos los bienes tanto corporales como espirituales que de El hemos recibido.

«Se le llama Santísimo Sacramento porque encierra a JESUCRISTO el cual es la misma Santidad y comunica una gran santidad a los que dignamente lo reciben.

«Se le nombra Sacramento del Altar porque el altar es el lugar donde se le consagra y donde se le conserva.

«Se le proclama COMUNIÓN porque él une estrechamente con Jesucristo a quienes lo reciben, y los que comulgan se unen entre sí en caridad sincera y externa.

«Se le denomina Hostia Santa, porque contiene a Jesucristo, que se ha ofrecido en Sacrificio al morir en la cruz y que cada día es nuevamente ofrecido en este Sacramento, cuando se le consagra» (Da 243).

CONCLUSIÓN

Como colofón de esta encuesta sobre el papel de los sacramentos en la vida espiritual podemos afirmar con certeza que Juan Bautista de La Salle centra toda su espiritualidad de los sacramentos sobre el Bautismo: la adopción filial y la inhabitación. No hemos podido releer y destacar todas las explicaciones de los símbolos y de las ceremonias de los sacramentos en Da, Db y De. Hemos preferido atenernos grosso modo a las Oraciones e Instrucciones para la Misa, la Confesión y la Comunión (CL 17), donde este tema se reanuda en los momentos fuertes. Pero como las I no han sido aún asunto de un estudio exhaustivo científico, me fue menester desbrozar el camino yo mismo.

Temas complementarios:

Consagración; Deberes del cristiano; Gracia; Iglesia; Santificación.

BIBLIOGRAFÍA

1. CAMPOS, Miguel y SAUVAGE, Michel, *Explication de la méthode d'Oraison*. Présentation du texte de 1739, Instrument de travail, Roma, 1989, pp. 244-259; 274-293; 367-383.
2. MAGAZ, M., *Un catecismo del gran siglo francés: Los Deberes del Cristiano de San Juan Bautista de La Salle*, Madrid, 1968.
3. PUNGIER, Jean, *Jean-Baptiste de La Salle: Le Message de son Catéchisme*, Roma, 1984, pp. 175-189.
4. SAUVAGE, Michel y CAMPOS, Miguel, *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima, 1980, pp. 129-131 y 164-168.

H. Jan VAN POTTELBERGE
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

58. SALVACIÓN

Sumario:

1. La palabra salvación comprende un elemento negativo (salvar de) y un elemento positivo (salvar para). En términos religiosos esto significa ser salvado de la condición humana de pecado y de muerte, y ser salvado para la vida eterna en unión con Dios. La doctrina según la cual la salvación viene de Dios por Jesucristo, es como el corazón de la vida cristiana. Aunque la salvación se opera por la gracia de Dios, se requiere el esfuerzo humano para su realización. - 2. En sus escritos catequísticos, La Salle refleja la doctrina tradicional católica y el pesimismo dominante sobre la suerte del inmenso número de hombres que parece no poder vencer los obstáculos para la salvación. - 3. La Salle recomienda encarecidamente a los Hermanos que mediten sobre su propia salvación y que reconozcan que su ministerio consiste en ser cooperadores de Jesucristo en la salvación de aquellos que les están confiados. - 4. Aunque ciertos aspectos relativos a la forma en que La Salle expone la salvación puedan parecer hoy demasiado legalistas y pesimistas, su apreciación fundamental del misterio de la salvación puede procurar todavía al educador lasaliano de hoy una poderosa motivación.

1. EL SIGNIFICADO DE LA PALABRA

1.1. Para apreciar plenamente el sentido, o los sentidos, de salvación es necesario ir a la raíz latina *salus*, seguridad o salud, que a su vez se fundamenta en el verbo *salvare*, salvar. El concepto de salvar a alguien o algo, implica siempre dos elementos, uno negativo (salvar de) y otro positivo (salvar para). Así, el diccionario de Richelet del siglo XVII considera equivalente salvación con preservación (en francés *conservation*) en ejemplos como: «Su salvación consiste en llevar ventaja a su enemigo». El mismo diccionario define la salvación en sentido religioso de vida eterna. Incorporadas a estas definiciones está la idea de ser salvado de algún peligro, ya sea físico o espiritual. El adjetivo saludable tiene la misma connotación. Definido como algo provechoso o útil para una persona, la palabra implica una distancia respecto a un peligro o amenaza correspondientes. En francés, la palabra *salut* puede significar o salvación o

un saludo, como un saludo militar. El francés emplea una sola palabra para dos términos diferentes en inglés. En francés, la palabra *Salut (du Saint-Sacrement)* se utiliza también para lo que en inglés se llamaría Bendición; la expresión francesa se refiere, acaso, al himno *O salutaris*, con que se empieza la ceremonia.

1.2. La doctrina de la salvación está en el mismo centro de la tradición y fe religiosas judeo-cristianas. Enraizada en la promesa de Dios, en el Antiguo Testamento, de salvar a su pueblo, el cristiano ve la realización de esta promesa en la vida, pasión y muerte de Jesucristo. Para los cristianos, Jesús salva, Jesús es la salvación. En términos teológicos, la cristoilogía, el estudio de quién es Jesús, se hace en soteriología, el estudio de la obra salvífica de Jesús, el Cristo.

1.3. La necesidad de la salvación, el aspecto «salvarse de», es una condición fundamental de la

existencia humana. Los seres humanos necesitan ser salvados de males físicos asociados a la enfermedad y lo inevitable de la muerte; de los males emocionales asociados con la frustración y la soledad; de los males de orden moral asociados al pecado y a las faltas morales; de los males sociales de la opresión, la explotación, esclavitud, guerra, y violencia. Los planes humanos de la salvación tales como los adelantos en la medicina y la psicología, en el control del comportamiento y programas de reforma social, pueden proporcionar soluciones parciales y temporales, pero son incapaces de satisfacer completamente el anhelo humano por una realización última («salvarse para»), que sólo puede encontrarse con la posesión de la última realidad que llamamos Dios.

1.3.1. La raíz del problema se encuentra a la vez en los límites de la criatura humana y en el alejamiento de Dios provocado por el pecado. Los seres humanos, como criaturas de Dios, no pueden con sólo el esfuerzo humano salvar la brecha que los separa de Dios, de la vida eterna en unión con Dios, que es el verdadero significado de la salvación. La Salvación, en este sentido, viene de Dios como una gracia, un don, por la misión redentora de su único Hijo Jesucristo, una acción redentora en la cual los seres humanos están invitados a participar.

1.4. En el siglo XVII (o, más bien, desde la edad media hasta el Vaticano II) la teología corriente de la salvación y la redención estuvo dominada por las teorías de la satisfacción derivadas de san Anselmo, y de acuerdo con las teorías medievales de justicia y retribución. En esta perspectiva, puesto que el mal entró en el mundo por el pecado del hombre, actual y original, ofensa infinita contra un Dios infinito, la justicia rigurosa de Dios exige que la reparación sea igual a la ofensa. Jesucristo, aunque El mismo inocente, tomó sobre sí, como hombre, los pecados de la raza, dando satisfacción y expiación a Dios con su sufrimiento y muerte. Como Hijo divino de Dios, su satisfacción tuvo valor infinito, igualando así la satisfacción a la ofensa. Esta soteriología encontró acogida en ciertos aspectos de la espiritualidad de la época, especialmente en meditaciones y en los sermones desde

el pulpito sobre la pasión de Jesús y la necesidad, motivación y calidad de los actos penitenciales.

1.4.1. Otra influencia de la teología de la salvación del período postridentino fue la polémica católica contra la doctrina de la justificación por la fe sola, abrazada por los reformadores protestantes del siglo XVI. Esto motivó una fuerte reafirmación de la necesidad no sólo de la fe confiada, sino de la creencia explícita de los misterios revelados. Además, la doctrina católica reforzó la idea de la necesidad de las buenas obras, e inversamente, de la huida de ciertos actos que, realizados voluntariamente y con conocimiento pleno, constituían un pecado mortal y por tanto merecían la condenación. Insistía también en la distinción entre pecados mortales y veniales, sobre la recepción del sacramento de la penitencia para el perdón del pecado, y en los siete sacramentos que no son sólo signos sino causas de la gracia. En el lenguaje religioso popular, la salvación se describió como «salvar su alma» o «ir al cielo» y la condenación como «perder su alma» o «ir al infierno» por toda la eternidad.

1.4.2. Como las condiciones para la salvación se hicieron cada vez más codificadas y explícitas, el clima predominante en la Iglesia medieval y postridentina era más bien pesimista por lo que se refería a la salvación eterna de una inmensa cantidad de gente que no reunía las condiciones requeridas. Entre ellos estaban los no católicos, los católicos que habían perdido la fe, los católicos culpables de muchas clases de actos no confesados y de los que no se han arrepentido, especialmente sexuales, considerados como pecados mortales; los católicos que no asistían regularmente a misa los domingos o que no observaban los otros «mandamientos de la Iglesia». Se podría decir que el principal esfuerzo de la reforma católica inaugurada por el Concilio de Trento, y la motivación de los Fundadores de institutos apostólicos en los siglos XVI y XVII, era rescatar categorías completas de personas de la inminente condenación por medio de las misiones parroquiales para adultos, la instrucción catequética para los niños, el esfuerzo misionero en la conversión de los no católicos en el propio país y de los paganos en países extranjeros.

2. LA SALVACIÓN EN LOS ESCRITOS CATEQUETICOS DE LA SALLE

2.1. Las referencias de La Salle a la salvación están en su mayor parte, expresadas en el lenguaje doctrinal tradicional de la época, en términos como «salvar su alma» (CE 151 C, Da 120 B, EM 93 C), «vida eterna» (Da ix E, 406 D), «el único bien verdadero» (Da 101 A). Piensa que la preocupación por la salvación está presente en sus lectores, sensibles al riesgo de condenación eterna comparado con la perspectiva de felicidad eterna con Dios. Al comienzo de los *Deberes de un Cristiano*, La Salle da la definición escrituraria de vida eterna: conocer al solo Dios verdadero y a su enviado Jesucristo. Todas las verdaderas contenidas en el catecismo pueden resumirse en el conocimiento de lo que Jesucristo ha hecho por nuestra salvación (Da 2 A). La Salle subraya insistentemente la necesidad de evitar los peligros para la salvación y de poner en práctica los medios necesarios para obtenerla. A menudo une la idea de procurar la gloria de Dios y la salvación de la propia alma (MF 108,2, EM 109 A).

2.2. La Salle recuerda a sus lectores que la salvación viene de Dios, que Dios quiere que todos se salven, que la salvación la realiza Dios por medio de Jesucristo (Da 2 A, 60 B 322 B). Para La Salle, el misterio de la encarnación no es sino el misterio de la salvación (EM 92 A). La salvación viene, no por el esfuerzo humano solamente (Da 193 D, MF 182,3), sino como don gratuito por la gracia (Da 194 C). La fe sola sin las obras no es suficiente (Da 90 A).

2.3. Aunque la salvación es un don gratuito de la gracia de Dios, los seres humanos tienen que cooperar con la gracia, y acudir a los medios de salvación (Da 62 D, 406 E, 410 A). Esto es la obra de toda una vida que Dios nos ha dado con este fin (Da 83 B, Db 134 A, GA 382 D). Algunos medios como el Bautismo (Da 217 C) son necesarios para la salvación, otros son útiles (Db 247 E). Entre los medios necesarios están: el conocimiento de las verdades contenidas en el Evangelio (EM 109), el bautismo (Da 217 C), y la práctica de las virtudes (EM 94). La providencia de Dios nos ha pro-

curado ayudas celestiales para ayudarnos a conseguir la salvación, en especial la Santísima Virgen (Da 467 C) y los ángeles (Db 29 B). Dios ha previsto también que los seres humanos puedan ayudar a guiar a otros por el camino de la salvación (Da 21 A, 139 E, 140 A).

2.4. Como él participaba del pesimismo de su época sobre la suposición de la enorme cantidad de gente que probablemente no alcanzaría la salvación, La Salle insiste frecuentemente en los peligros para la salvación. Los enemigos de nuestra salvación están comprometidos en una guerra que tiene como objeto alejarnos de Dios; así pues, los cristianos deben armarse para la lucha (Da 65 B, 203 D). Los tres principales enemigos de la salvación son: el mundo, el demonio y la carne (Da 233 E, Db 56 B). El demonio está siempre activo, colocando obstáculos a nuestra salvación (Da 164 C, 196 D). Los peligros para la salvación son numerosos, incluida la asociación con los herejes (Da 113 A). Algunas personas desesperan de su salvación (Da 113 B, Db 127 C), otras aparentemente son indiferentes (Da 155 D, 161 B, 176 E, 181 B), como se nota en aquéllas que descuidan la práctica de la oración (Da 464 A). Una persona que no recibe los últimos sacramentos pone su salvación en gran peligro (Db 226 A). En esta presentación más bien extensa de los obstáculos para la salvación, La Salle parece dar a los niños de las escuelas el mismo tipo de motivación que los predicadores de su época daban durante las misiones parroquiales.

2.5. Para equilibrar esta aparente aspecto negativo con una nota de esperanza, La Salle vuelve a menudo a la voluntad salvífica de Dios, y a su amor por las criaturas humanas. Esto se manifiesta especialmente en la misión de su Hijo, Jesucristo, quien ha instituido los sacramentos para nuestra salvación, como medios para obtener la gracia, conservarla y aumentarla (Da 200 D). El Fundador nota, por ejemplo, que la razón por la que el sacerdote extiende las manos sobre el penitente es para «enseñarnos que por este sacramento la mano de Dios nos saca del pecado y nos conduce por el camino de la salvación» (Da 322 B).

3. LA SALVACIÓN EN LOS ESCRITOS DE LA SALLE PARA LOS HERMANOS

3.1. En sus escritos dedicados a su familia religiosa, La Salle urge a los Hermanos a cuidarse sin cesar por su propia salvación al mismo tiempo que por la de sus alumnos. De hecho, su punto de vista es que la salvación de los Hermanos está íntimamente unida a su trabajo por la salvación de sus alumnos. Y así, La Salle escribe en las «*Reglas que me he impuesto*» que «*es buena norma de conducta no hacer distinción entre los asuntos propios del estado y el problema de la salvación y perfección propias*» (BLAIN 2, 318).

3.1.1. En la *Explicación del Método de Oración Mental*, el deber de los Hermanos de preocuparse por su propia salvación es un tema muy tratado. Esto sucede incluso en la primera parte de la oración mental, donde el método describe las diversas maneras de ponerse en la presencia de Dios. Así, evocando la presencia de Jesucristo en medio de ellos, los Hermanos pueden encontrar en El la fuente y la seguridad de su salvación (EM 9 E). Lo mismo, la presencia de Jesucristo en el edificio de la iglesia es una ocasión de «obtener de El lo que pedimos, puesto que está totalmente consagrado a nuestra salvación, y a lo que toca al bien de nuestra alma» (EM 24 C).

3.1.2. Uno de los asuntos posibles de meditación en la segunda parte de la oración mental es alguna máxima sacada del Evangelio. La Salle ilustra esta opción sugiriendo una meditación sobre la importancia de la salvación. Incluso los Hermanos, dice, son zarandeados en un mar tempestuoso y siempre en peligro de perder su salvación (MF 164.1). Por lo que toca a la meditación, sugiere el pasaje de Mateo 16, «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?». En los diversos actos sacados de la meditación de esta máxima, el Hermano puede agradecer a Dios el enseñarnos la importancia de la salvación, puede prometer a Dios preferir su salvación a cualquier otra cosa, puede determinarse a ser más fiel a los ejercicios de piedad que se han establecido para su salvación, puede implorar perdón por descuidar las cosas que podrían procurar su salvación, puede trabajar con más empeño en la salva-

ción de otros, y renunciar a todo lo que podría poner su salvación en peligro (EM 109-121).

3.1.3. En sus meditaciones, el Fundador recuerda a menudo a los Hermanos que su ministerio consiste en contribuir a la salvación de los niños confiados a sus cuidados. Aunque este tema aparece en todas las meditaciones, se presenta con mucha más fuerza en las *Meditaciones para los días de Retiro*. Aquí, el Fundador dice a los Hermanos que la responsabilidad por la salvación de las almas de los jóvenes les ha sido confiada por Dios (MR 205.2). De este modo son cooperadores de Jesucristo en la salvación de estas almas (MR 195.1, 196.1, 196.2).

3.1.4. Los Hermanos están destinados a procurar a sus alumnos los medios de salvación proporcionados a su capacidad (MR 193.3). Este es el sentido del ministerio de los Hermanos (MR 193.3) y de su empleo (MR 202.2). Los jóvenes necesitan guías vigilantes que les procuren las luces necesarias para llevarlos por el camino de la salvación (MR 197.3).

3.1.5. Para cumplir este ministerio, los Hermanos deben tener un celo ardiente por la salvación de aquéllos que están a su cargo (MR 201.1), un celo que incluye el afecto (MR 201.3, 204.3). Deben aplicarse totalmente a esta obra (MR 205.2). Los obstáculos a la salvación de los jóvenes son muchos (MR 197.3). La gracia es necesaria para contribuir a la salvación de los demás (205.2). El poder de Jesucristo permite a los Hermanos vencer todos los obstáculos en el camino de la salvación de sus discípulos (MR 195.2).

3.1.6. En el día del juicio, Dios exigirá que los Hermanos le den cuenta de la manera como han desempeñado su ministerio (MR 202.2). La recompensa en el cielo para los que hayan procurado la salvación de los demás, será muy grande (MR 207.1), incluida la felicidad de ver en el cielo a tan gran número de antiguos alumnos, que considerarán al Hermano, después de Dios, como la causa de su salvación (MR 208.2-3).

3.2. En la *Colección*, vuelve a tomar una actitud pesimista al referirse a los peligros para la sal-

vación que se encuentran en el mundo (R 63.18). Por otra parte los Hermanos han dejado el mundo para unirse a la Sociedad y así tener mayor seguridad de la propia salvación (R 63.22, 184.13), como también la ocasión de contribuir a la salvación de los demás (R 69.4). Sin embargo, es importante para su salvación que permanezcan fieles a su vocación (R 184.1). Hacia el final de su vida, cuando revisaba la Regla, La Salle redactó un pasaje notable, basado sin ninguna duda en una profunda reflexión y una larga experiencia, en el cual declara que la mera observancia de las Reglas, separada de la fidelidad a los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo, es totalmente inútil para la salvación {RC 16.1).

4. IMPORTANCIA ACTUAL DE LA VISION LASALIANA DE LA SALVACIÓN

4.1. Después del Vaticano TI, el enfoque oficial de la Iglesia católica respecto al significado de la salvación y el desarrollo teológico en soteriología ha experimentado un cambio considerable. Lo esencial de la doctrina permanece, desde luego: una realidad de la existencia humana es la necesidad de la salvación, arraigada de alguna manera en los orígenes de la raza; la salvación es un don de Dios que quiere la salvación de todos; la voluntad salvífica de Dios ha sido conocida de una sola manera por medio de la revelación de Jesucristo; la salvación se realiza de manera misteriosa por la acción de la gracia de Dios y de la cooperación humana; la salvación nos viene por la comunidad de la Iglesia y por la acción de los individuos en su seno; aunque hay una conexión entre la salvación en este mundo y la salvación eterna, la completa experiencia de la salvación en la experiencia última de la unión íntima con Dios, trasciende los límites de este mundo, sus logros por el bien, y su historia; el pecado humano y el error son una realidad y, por tanto, el fracaso en lograr la salvación es siempre una amenaza y una posibilidad para los seres humanos que, de manera consciente, escogen encontrar la salvación en algo inferior a Dios.

4.2. En el período que sigue al Vaticano II, sin embargo, hay menos pesimismo que en la época que siguió al Concilio de Trento, sobre la

posibilidad de la salvación eterna para la mayoría de la raza humana. La soteriología se preocupa menos de la satisfacción legalista de la justicia divina que del amor divino por el cual Dios, en Cristo, abraza el mundo del pecado, del sufrimiento y de la muerte, para llevarlo a la transformación final en la resurrección. Las condiciones para la salvación son menos eclesiocéntricas, menos fundadas en la pertenencia a la Iglesia, y más Cristocéntricas o incluso teocéntricas, basadas en una relación siquiera implícita con Cristo y con Dios. Se consideran como posibilidades los ofrecimientos auténticos de gracia y respuestas salvadoras en la fe y caridad, no sólo a pesar de los ritos y tradiciones no católicos y no cristianos, sino también por la participación en ellos. La salvación es considerada como algo que debe realizarse, al menos parcialmente, en este mundo lo mismo que en el otro, implicando a la persona entera, cuerpo y alma, y no únicamente la «salvación del alma». El pecado mortal que impide la salvación está menos ligado a actos malos y graves que a una opción fundamental negativa, a una elección persistente y trascendente enraizada en una actitud negativa fundamental hacia Dios, el prójimo, uno mismo y el mundo. Finalmente, aunque el juicio y condenación eterna permanecen como una amenaza, algunos teólogos no quieren rechazar de buenas a primeras la posibilidad de salvación eterna y definitiva para toda la creación humana de Dios.

4.3. A la luz del pensamiento religioso contemporáneo, una parte del pesimismo de La Salle tocante a la posibilidad de salvación de los jóvenes descarriados, su persistente recuerdo sobre los peligros y obstáculos para la salvación, su insistencia sobre la instrucción explícita de los misterios cristianos y de los detalles relativos a las observancias de la Iglesia como condiciones de salvación, y su perspectiva exclusivamente de la Iglesia Romana, pueden, en conjunto, chocar al lector moderno como algo anacrónico.

4.3.1. Por otra parte, el impulso fundamental de la enseñanza de La Salle sobre la salvación puede servir para motivar el ministerio de los educadores lasalianos de hoy. En sus escritos, La Salle es sensible a las necesidades de los pobres especial-

mente, para una forma de salvación en este mundo. Su preocupación y la de los Hermanos por la salvación de sus escolares es auténtica y motivada por el amor desinteresado. Toda su empresa educativa tenía por fin eliminar el ambiente de ignorancia y de desesperación que eran una amenaza para la salvación, de cualquier forma que sea. Pero sobre todo, reconocía que el plan divino de

la salvación era de hecho un misterio, un misterio digno de contemplación, un misterio demasiado elevado para que un ser humano pueda penetrar plenamente en sus profundidades (EM 92 A), un misterio revelado en el hecho sorprendente de que Dios ha amado tanto al mundo que envió a su Hijo único, no para condenar al mundo, sino para que El salve al mundo (Jn 3, 16-17).

Temas complementarios:

Conducta; Consagración; Ministerio; Misión; Misterio.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. M. CAMPOS y M. SAUVAGE, *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima, 1980.
2. M. CAMPOS, «*Introducción*», pp. 2-44 de la versión inglesa de *Meditaciones para los días de Retiro* (Lock-port II: FSC, 1975).
3. T. O'CoNNELL, *Principles for a Catholic Morality* (Principios para una moral católica).
4. B. SESBOUÉ, «*Salut*» en DS 251-283.
5. «*Salut*» en Richelet NDF.
6. «*Salut*» en VL S-84-91.
7. L. SALM (ed.), *Studies in Salvation History* (Estudios sobre la Historia de la Salvación) (Englewood Cliffs: Prentice Hall 1964).

Hermano Luke SALM
Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

59. SANTOS

Sumario:

1. Algunos elementos referentes a los santos en el siglo XVII francés. - 2. Los santos en La Salle. - 3. Doctrina de La Salle sobre los santos. - 4. El santo en la visión lasallista. - 5. Los santos y el Hermano. - 6. El Hermano y los santos.

1. ALGUNOS ELEMENTOS REFERENTES A LOS SANTOS EN EL SIGLO XVII

1.1 En el siglo XVII francés «el reconocimiento oficial de la santidad por la Iglesia se orienta por las decisiones del Concilio de Trento y, particularmente, por el decreto sobre la invocación, la veneración y las reliquias de los santos y sobre las santas imágenes» (Sesión XXV).¹

1.2. Después de ese Concilio, la Iglesia oficial «quiere, a un tiempo, mostrar su "vitalidad" y su capacidad de renovarse, y proponer a los cristianos y al clero modelos más próximos y más adaptados a las situaciones del tiempo».²

1.3. Lo que se proponían los orientadores espirituales del tiempo al estimular la devoción a los santos puede deducirse del «examen particular» que Tronson proponía a sus seminaristas para el día de Todos los Santos: la consideración de los santos ha de llevar a despreciar los bienes terrenos y desear los eternos; imitar las virtudes de los santos; combatir los defectos y pasiones y vencer, con coraje, los obstáculos a la perfección; humillarse por la tibieza y negligencia en el servicio de Dios; confiar en que Dios dará las gracias necesarias para imitar a los santos y poder, un día, participar de su felicidad.³

1.4. En el siglo XVII hubo veinticuatro cano-

nizaciones, veinticuatro reconocimientos de culto y una beatificación.

Ese proceso se aceleró en el último tercio del siglo. En esos años hubo doce canonizaciones y diecisiete reconocimientos de culto.⁴

1.5. Numéricamente, los países que, en ese tiempo, tuvieron más canonizaciones, beatificaciones o reconocimientos fueron Italia (veintidós) y España (diecisiete). Francia tuvo dos.

1.6. Las figuras propuestas en este siglo a la veneración e imitación de los fieles fueron las de grandes hombres de la Reforma católica, pastores que promovieron la renovación de la Iglesia, como Francisco de Sales y Carlos Borromeo; fundadores o reformadores de órdenes religiosos («puntas de lanza» de la reforma católica), como Ignacio de Loyola, Felipe Neri, Teresa de Ávila, Pedro de Alcántara; grandes religiosos, como Francisco de Borja, y celosos misioneros, como Francisco Javier; orantes y contemplativos, como Magdalena de Pazzi, y devotos de la Eucaristía, como Pascual Baylon; personas fieles a la Iglesia, como Francisca Romana; gobernantes y príncipes, como Isabel de Portugal; personajes humildes como Isidro, el labrador; un mártir: Pedro Pascual, obispo de Jaén.⁵

1.7. El culto de los santos antiguos sigue particularmente vivo en las parroquias rurales. Pero el

de los nuevos lo sobrepasa, desarrollándose sobre todo en las cofradías y las congregaciones marianas.

Y también las familias religiosas, incluidas las recientemente reformadas o creadas, honran a sus patronos y a los personajes ilustres de su orden⁶ y propagan su devoción entre los fieles.

Las biografías de los santos locales son más modestas. Pero no dejan de atestiguar la popularidad del culto de los santos en todos los niveles y latitudes.⁷

1.8. Abundan las hagiografías y obras que proponen santos para cada día del año litúrgico.⁸ Tales obras constituyen una de las venas más nutridas de la literatura religiosa francesa del gran siglo.⁹

1.9. La visión crítica en las hagiografías era muy incipiente y, en ellas, el elemento histórico no era determinante. «En el siglo XVII, en las hagiografías, la piedad no se preocupa en absoluto por el aspecto histórico. La vida de un santo personaje le interesa porque le presenta un 'exemplum', encarnación de ciertas formas de santidad; los fieles siguen estas lecciones vivas y copian el modelo. Estas vidas 'edificantes' pertenecen más a la espiritualidad que a la biografía; su valor es religioso».¹⁰

1.10. Una de las características de la llamada «escuela francesa de espiritualidad» era la consideración de Jesucristo como Verbo Encarnado. De ahí que, entre los santos preferidos de esa época figuran los más próximos a Jesús y que penetraron en su intimidad: san José..., santa María Magdalena, san Juan y los Apóstoles.¹¹

2. LOS SANTOS EN LA SALLE

2.1. La Salle habla abundantemente de los santos en Da, Db y De. En Da y Db, al explicar el primer mandamiento de Dios y al hablar de la oración. En De, al desarrollar las «fiestas instituidas en honor a los santos».

Asimismo se refiere con frecuencia a ellos en el GA y en I.

En el R, las alusiones, aunque en número menor, son muy significativas en cuanto a los rasgos

propuestos por el Fundador a la imitación de los Hermanos.

En EM, si bien el tema de los santos no es muy frecuente, La Salle no sólo habla de ellos y ellas, sino que también enseña cómo hablarles.

En otros textos (CE, E, L, MD, MR, PA, RB, RC) las referencias son pocas.

Y el texto que les está casi totalmente dedicado es el de MF.

2.2. Dichas meditaciones son en número de 108, de las cuales, para nuestro estudio, interesan 105, ya que los números 90, 91 y 92 no se refieren a santos, sino que proponen un examen de conciencia para el final del año.

De estas 105, 7 están dedicadas a Jesucristo (85, 86, 93, 96, 121, 152, 165) y 9 tienen por tema la Santísima Virgen (82, 104, 112, 141, 151, 156, 163, 164, 191).

Además de María, La Salle dedica una meditación a cada una de las otras figuras del entorno de Jesús: sus abuelos (Joaquín y Ana), su Precursor (Juan Bautista), su Padre (José), sus amistades (Marta, María Magdalena), los Inocentes y los Apóstoles. Entre estos están también Pablo, «designado especialmente apóstol» (De 242), y Matías, «considerado como uno de los apóstoles, aunque no haya pertenecido al número de los doce» (De 269).

Junto con los apóstoles (y evangelistas), La Salle dedica una cantidad mayor de Meditaciones a los pastores, los doctores, los fundadores o reformadores de órdenes religiosas, los mártires y presbíteros (perteneciendo muchos de ellos a más de una categoría, como santa Teresa, a un tiempo virgen, reformadora y doctora, o san Basilio, obispo, doctor y fundador...).

Naturalmente, La Salle contempla buen número de santos franceses, aunque no tantos cuantos se podría imaginar.

De las mujeres, el número mayor contemplado es el de las vírgenes.

Por sexo, el Fundador dedica 79 Meditaciones a hombres (incluido Jesucristo); 20 a mujeres (incluida la Santísima Virgen); tres a ambos sexos (Inocentes, Almas del Purgatorio y Todos los Santos) y tres a Angeles (san Miguel y Ángeles de la Guardia).

Para san Miguel, lo mismo que para otros san-

tos (Pedro, Pablo, Agustín, Juan Bautista, Juan Evangelista) el Fundador escribió más de una meditación.

2.3. ¿Por qué La Salle habrá seleccionado a determinados santos o recomendado a los Hermanos fijar su atención particularmente en ellos?

* Primeramente, por fidelidad a la Iglesia. «¿Cuáles son las principales fiestas que la Iglesia instituyó en honor a los santos?». Son las fiestas: de Todos los Santos, de los Fieles Difuntos, de san Miguel, de los Angeles de la Guarda, de san Juan Bautista, de los Apóstoles y Evangelistas, de san José, de los santos Esteban, Lorenzo, Martín, Nicolás, de los santos Patronos de la diócesis y de la parroquia y de la Dedicación de las iglesias (DC 213; RC 10,10; 30,6-9).

* Después, por su condición de Patronos de la Sociedad o de los alumnos: san José y san Casiano (R. 62,10; MF 110.1; RC 10,8; 30,10; 35,12-13).

* Por otra parte, el Fundador selecciona santos que se han distinguido en algún rasgo particularmente recomendado a los Hermanos: el espíritu de fe y de mortificación, el celo por la salvación del prójimo (R 62,10), el horror y alejamiento del mundo, el retiro, la oración, el despredimiento de todas las cosas (R 63,7): san Juan Bautista, san Pedro y san Pablo, san Juan Evangelista, san Ignacio Mártir, san Francisco de Asís, santo Domingo, san Vicente Ferrer, san Carlos, san Francisco de Sales, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Felipe Neri, santa Teresa...

* En EM aparece un motivo subjetivo: en la oración mental, hay que invocar a los santos de «la particular devoción de cada uno» (EM 61; 87). Y otro objetivo: hay que pedir la ayuda principalmente de los que estuvieron presentes o que han contribuido al misterio (EM 88), que brillaron en la práctica de la virtud (EM 107) y que han practicado destacada y perfectamente la máxima (EM 121) objeto de nuestra meditación.

* A eso hay que añadir, evidentemente, la Santísima Virgen: «Manifestamos la devoción que tenemos a los santos únicamente en ciertas épocas o días del año. Pero la devoción a la Santísima Virgen no debe sufrir intermisión» (MF 151.3). En la meditación de los misterios, «la Santísima Vir-

gen debe ser invocada siempre preferentemente» (EM 88). Y, con la Madre de Dios, hay que tener devoción particular al patrono de cada uno y al santo de quien cada cual tiene obligación de ser especialmente devoto y al que cada mes es propuesto como protector (R 198.20).

2.4. Analizando la lista de las fiestas a las que san Juan Bautista de La Salle dedica una Meditación, se observa, entre ellas, algunas celebradas en la Francia del siglo XVII pero que ya en ese tiempo no figuraban en el calendario litúrgico romano (santa Genoveva, la conversión de san Agustín, san Sulpicio y san Germán), y otras que ya no constan en el actual calendario litúrgico (Invención de la Santa Cruz, el nombre de María, la Aparición de san Miguel, san Pedro «ad vincula», el martirio de san Juan Evangelista, los santos Pedro mártir —de Verona—, Alejo, Casiano y Marcelo, obispo de París, y la de santa Catalina, virgen y mártir).

Esta exclusión del calendario obedece, en varios casos, a que los relatos en que se fundamentan tales fiestas no tienen suficiente fundamento histórico.

La Salle, en esto como en otros asuntos, es tributario del pensamiento y de los conocimientos de su época. Concretamente, está condicionado por los informes de las fuentes de que dispone. Así es como atribuye a san Romualdo (MF 105.2) la edad de 120 años y saca de ese hecho una conclusión teológica y ascética, cuando ese dato, muy probablemente, era fruto de un error de copista transmitido de una biografía a otra a lo largo de muchos años.¹²

Ya en tiempos de La Salle había dudas sobre la identidad o acciones atribuidas a algunos santos honrados en la liturgia. Pero la Iglesia oficial no se había pronunciado sobre tales casos. La Salle, conocido por su fidelidad a la Iglesia, mientras ésta no se había pronunciado, seguía la práctica común.¹³ Así es como identifica a san Dionisio, obispo de París, en el tercer siglo, con el areopagita, el mismo que san Pablo había convertido al «Dios desconocido», a pesar de que tal versión ya empezaba a ser contestada, y transmite y comenta tranquilamente tradiciones históricas como la de san Alejo.¹⁴

3. DOCTRINA DE LA SALLE SOBRE LOS SANTOS

3.1. La doctrina dogmática sobre los santos en La Salle coincide con las enseñanzas de los catecismos de su tiempo, con el de Trento a la cabeza.

3.2. Conforme a tal doctrina:

* En términos amplios, santos son los fieles de la tierra en estado de gracia, los del purgatorio y los que están en el cielo (Db 65).

En sentido más estricto, el que La Salle prácticamente siempre utiliza, santos son los miembros de la Iglesia militante que son ejemplares, entre otras cosas, por su unión a Dios (MD 67.1), sus austeridades (MF 113.3), sus trabajos por la salvación de las almas y su desapego de los bienes (MF 179.1), y que ahora constituyen la Iglesia triunfante, la sociedad de los que están en el cielo (I 84; Da 64), hallándose en Dios (MF 183.1), de Quien hacen la voluntad (Db 281; GA 424) y en Quien son sumamente felices (Da 456).

* Los santos se relacionan con nosotros. Con nosotros constituyen una sola Iglesia (I 84).

* Se interesan por nuestra santificación (I 84). Sólo desean que nos unamos con ellos (I 177). Piden misericordia por nosotros (Da 341). Nos separamos de ellos por el pecado (Da 323). Pero sus satisfacciones pueden ser aplicadas (Da 342) y se alegran cuando hacemos penitencia (Da 215).

* Podemos honrarlos como creaturas, pero no adorarlos (Da 107; GA 357).

* Honrarlos no es hacerle injuria a Dios: el honor que les rendimos es menor que el que tribuamos al Señor (Da 421; GA 357); y en la persona de los santos es a Dios a quien honramos (Da 107; Dc 125; 215).

Podemos también honrar sus reliquias (Da 109; GA 357), tener y venerar sus imágenes (Da 109; GA 358), no por ellas mismas sino por los santos que representan (Da 109; GA 358); prender delante de ellos velas y lámparas (De 29), hacer votos en su honor, si bien no a ellos (Db 88), ofrecer incienso a los santos representados por sus imágenes (De 48; 50).

* Podemos dirigirles nuestras súplicas (Da 451; GA 427), pero no de la misma forma que a Dios (Da 290-291): a ellos nos dirigimos para que

intercedan por nosotros, como nuestros abogados y mediadores (Da 109; 461; 463; Db 291; GA 421; I 84) y confiados en el crédito que tienen delante de Dios en calidad de amigos suyos y sus fieles servidores (Da 108; 461; Db 291; De 215; GA 427). Por sí mismos nada nos pueden conceder ni atender nuestras súplicas (Da 109; 461; Db 291). Quien comunica fuerza y mérito a sus oraciones es Jesucristo, el único Mediador (Da 462; Db 291...).

* Invocarles no es obligatorio (Da 464; Db 292), pero es sumamente útil y tradicional en la Iglesia (Da 109; 401; 464; Db 292; EM 87-88).

Si es conveniente invocar a todos los santos, debemos, con mayor razón, dirigirnos frecuente y particularmente a la Santísima Virgen (Da 108; 464; 468; Db 292; De 195-212; GA 427-430...)-

3.3. Algunas insistencias doctrinarias del tiempo, asumidas por La Salle, se comprenden mejor cuando se piensa en la preocupación que la Iglesia de entonces tenía de responder a los ataques de los protestantes al culto de los santos. Por ejemplo, el hacer hincapié en que honrar a los santos no es deshonorar a Dios y de que tal culto es muy útil a los fieles. Tales verdades católicas se encuentran afirmadas prácticamente en todos los catecismos del tiempo: de Trento (414; 416; 417; 418); de Fleury (345); de Chartres (51; 70; 111); de Clermont (265); de Troyes (85; 101); de César de Bus (II 71ss)...¹⁵

4. EL SANTO EN LA VISIÓN LASALLANA

Las Meditaciones sobre los santos tienen siempre elementos biográficos, cuando el Fundador enfoca uno o algunos rasgos identificadores del personaje contemplado.

Tales rasgos, vistos en un itinerario-síntesis, podrían ser descritos así:

4.1. Algunos son «prevenidos por la gracia de Dios», favorecidos con una educación cristiana precoz. Otros se convierten más tarde. Pero, sin excepción, se apartan del mundo, muchos de su realidad física y todos de su espíritu, y se entregan radicalmente a Dios.

4.2. Esta entrega significa un esfuerzo ascético

de abandono de los bienes y de las comodidades de la vida, pobreza y desprendimiento, vida austera de renuncia a los sentidos, penitencia, sacrificio, mortificación, sufrimiento, humildad y purificación interior de motivaciones: despojarse de todo «ha sido la práctica de todos los grandes santos que se retiraron del mundo y trabajaron para el bien de las almas» (R 179.18). Todos los santos se sirvieron de la austeridad para domar las pasiones e impedir que la carne se rebelara (MF 179.2).

4.3. El trabajo de purificación se va complementando con una panificación, ligada a una vida regular de retiro y piedad, con larga y profunda oración, con el estudio que se nutre en la Sagrada Escritura, y con el cultivo de una visión y actitudes de fe.

«Lo que constituye la vida de los santos es su continua atención a Dios» (MD 67,1).

4.4. Su fe se va a traducir en celo creativo por la gloria de Dios y por la salvación de las almas, sobre todo de los pobres. Se expresa en el ejemplo de vida y en la labor pastoral del anuncio de la Palabra de Dios, de la defensa y afianzamiento de la Iglesia, del combate contra los vicios y los errores, de la educación cristiana y la catequesis y de las diversas respuestas de fe frente a las variadas situaciones de la vida. Su vida se va haciendo más gratuita; sus motivaciones más desinteresadas: su acción pasa a tener siempre más en vista la gloria de Dios y la salvación de las almas. Así purificado y plenificado, el santo, movido por el celo, se hace eficaz en su trabajo por el Reino de Dios: «Cuando un hombre llamado a trabajar en la salvación de las almas ha logrado llenarse de Dios y de su espíritu, lleva a feliz término todo lo que emprende en su empleo. Nada puede resistirle, ni siquiera Dios» (MF 171.3). «Los hombres apostólicos que han trabajado eficazmente en la salvación de las almas han tenido cuidado de no tener ninguna afición a los bienes de la tierra» (MF 179.1). «Los santos que más han trabajado en la salvación de las almas se prepararon de este modo (con la mortificación) y se pusieron en condiciones de producir mucho fruto en su ministerio» (MF 79.1).

4.5. Pero «no se puede trabajar por destruir las malas doctrinas sin atraer sobre sí la enemistad de los que las profesan» (MF 120.2). «Los impíos y libertinos no pueden soportar que se les ataje en

sus desórdenes» (MF 132.3). «El mundo no puede amar sino a aquellos que le aman y hacen las mismas obras que él» (MF 182.2). Por eso «los que contribuyen a afianzar el Evangelio y la Religión son perseguidos» (MF 100.3). «Injurias, baldones, calumnias, persecuciones y la misma muerte, esa fue la recompensa de los santos y de los varones apostólicos, y también la de Jesucristo» (MF 155.3).

4.6. Pero Dios les recompensa el amor que le tienen (MF 144.3); ya en esta vida les devuelve centuplicado cuanto hacen por El (MF 118.3). Y ellos todo lo soportan pensando en «un patrimonio más excelente y duradero» (Hb 10,34); no quieren «redimir la vida presente por asegurar así otra mejor en la resurrección» (Hb 11,35). MF 183.2.

«Fuga mundi», retiro, desprendimiento material y espiritual, mortificación, oración, fe y celo por la gloria de Dios y la salvación de las almas, son los rasgos más constantes contemplados por La Salle en los santos.

No se trata de una coincidencia fortuita, sino de una coherencia doctrinal y vital de La Salle: los mismos rasgos que La Salle enfoca en su análisis de la vida de los santos en las MF son los que los Hermanos han de tomar como uno de los temas de su conversación en los recreos (cf. ítem 2.3).

5. LOS SANTOS Y EL HERMANO

La Salle relaciona a los santos con los Hermanos, apuntando *semejanzas, contrastes y continuidad* entre la vida de ambos.

5.1. Semejanzas. Con los Hermanos pueden pasar cosas parecidas a las que sucedieron a san Agustín, apremiado por la gracia, movido a hacerse violencia y a la práctica extraordinaria de la virtud, pero con dificultad para ser fiel, llegando hasta resistir a la gracia (MF 123.1). Dios les hace el mismo honor que hizo a san Joaquín: el ser padre espiritual de sus discípulos (MF 157.1). Su empleo se relaciona con el de san José y es tan santo como el suyo: encargarse de los niños como José se encargó de Jesús (MF 110.1 y 3). Como los apóstoles, los Hermanos son llamados a hacer que Dios

sea conocido (MF 78.2); con su ministerio ejercen una de las funciones apostólicas esenciales: la educación de la fe y la Religión (MF 102.1); y participan en estas mismas funciones por la catequesis y por la instrucción en las máximas evangélicas (MF 159.2; cf. R 179.21). Como Lucas, también el Hermano puede ser amigo de Pablo, si lee con frecuencia sus epístolas, si extrae de ellas las principales máximas, las estudia, medita y practica (MF 178.2). Y, como Marcos, también puede ser discípulo de Pedro, leyendo sus epístolas y practicando las máximas que contienen (MF 116.1). La meta de los Hermanos es la misma que la que san Germán se proponía: instruir para convertir (MF 131.3) y es igual a la de san Ignacio y su Compañía: salvar a las almas, educar a los niños en la piedad (MF 148.3); como los religiosos de san Norberto, el fin que pretenden los Hermanos es comunicar el Evangelio a los pobres (MF 132.2). Y el martirio continuo que el Hermano tiene que soportar es tan violento para el espíritu como el de san Bartolomé lo fue para su cuerpo (MF 159.3). En este asemejarse a los santos, a veces el Hermano incluso les lleva ventaja: si Marta tiene el honor de agasajar a Jesús, el Hermano goza de privilegio más grande aún y tantas veces cuantas lo quiera: recibirlo en su interior, en la comunión eucarística (MF 147.1).

5.2. Contrastes. Los Hermanos no vinieron al mundo sin pecado, como Juan Bautista; pero de ben, por lo menos, vivir exentos de él después de su nacimiento espiritual y de su consagración a Dios (MF 162.1); ni son precursores en el ministerio (MF 138.3). Los discípulos de La Salle no combaten a los herejes, como san Agustín, no convierten infieles, como san Gregorio Magno; pero combaten las malas inclinaciones de los alumnos, les enseñan los misterios de la Religión y les infunden el espíritu del cristianismo, cosas que no son inferiores a la conversión de los infieles (MF 161.2; 109.3).

5.3. Continuidad. San Lucas puede seguir siendo, hoy, apóstol de Jesucristo y predicador del Evangelio, en la medida en la que el Hermano lee sus escritos (MF 178.3). Las cadenas de san Pedro deben, también hoy, realizar milagros en la vida de los Hermanos, el mayor de los cuales tiene que

ser el de comunicarles el amor al sufrimiento y a los oprobios (MF 149.3). Y, hoy, a los Hermanos les siguen concerniendo decisiones de santos del pasado: así la de san León Magno, prohibiendo a los religiosos mezclarse en los negocios del mundo, prohibición que a los Hermanos les atañe más que a nadie (MF 114.3). Los apóstoles ya realizaron su misión, así como también san Casiano; pero los Hermanos, hoy día, continúan su obra junto a los discípulos, por su empleo y, particularmente, mediante la catequesis (MF 145.3; 155.2). Para La Salle, los Hermanos han de mirar a los santos como *maestros*, *modelos* inspiradores, *profetas* cuestionadores, *animadores* e *intercesores*.

* *Maestros*. Primero, por sus enseñanzas escritas. Como las que les dejó Santiago y que les ayudarán a santificarse y a formar a los discípulos en el espíritu del cristianismo (MF 119.2; cf. Da 187). Y, después, con las enseñanzas de su vida: san Joaquín, entregando a Dios su hija y la mayor parte de sus bienes para el templo, para los pobres y el socorro a los peregrinos, enseña a los Hermanos a desprenderse de las creaturas y a procurar que los discípulos se hallen en condiciones de poder ser presentados al Señor. Santa Mónica, paciente con su marido, enseña que cuando se tiene que vivir o tratar con alguna persona de índole poco acomodaticia, se necesita armarse de mucha paciencia y sumisión y pedir a Dios que suavice el carácter de esa persona y que le conceda a uno la gracia de soportarla (MF 122.2). Santa Margarita, reina, por su forma de considerar a los pobres, enseña con qué ojos hay que mirarlos (MF 133.3).

* *Modelos* inspiradores. A veces, puede parecer difícil imitar a Jesucristo, como cuando, por ejemplo, perdonó a sus enemigos. Pero no tenemos disculpa para no imitar a los santos, como san Esteban y Santiago el Justo, una vez que ellos son servidores suyos como nosotros (Da 455-456).

Ellos nos muestran que se puede estar en oración continua (MF 67.1; 95.1) y en cualquier lugar (Da 434), y que se puede ser casto, acudiendo como ellos a actos heroicos para conservar la castidad (MF 158.1), huyendo, como ellos, desde los primeros ataques, del demonio de la impureza (MF 129.1).

Como san Pedro de Alcántara, el Hermano

puede ir a Dios, por la oración, el retiro y la mortificación (MF 127.1).

Leer vidas de los santos puede ser medio para vencer vicios, como el de la pereza (Da 180), y considerar la humildad de los santos puede servir de remedio contra el orgullo (Da 170).

Incluso para el trabajo educativo el Hermano puede inspirarse en la doctrina y la práctica de los santos: «La experiencia basada en la doctrina constante de los santos y el ejemplo que nos dieron, prueba suficientemente que, para perfeccionar a los que uno conduce, es menester portarse con ellos, al mismo tiempo, con dulzura y firmeza» (CE 140).

* *Profetas cuestionadores.* Mirado algún aspecto de la vida del santo, hecha alguna reflexión sugerida por este mirar, La Salle confronta la vida de los Hermanos con lo contemplado y lo reflexionado. Transforma la contemplación y la reflexión en cuestionamiento vital: «¿Nos quejaremos nosotros de llevar vida pobre, cuando tantos y tan grandes santos han practicado tan extremas austeridades?» (MF 113.3). «¿Somos nosotros tan fieles como san Antonio a las primeras inspiraciones de lo alto?» (MF 97.1). «¿Procuráis tener tanta bondad y afecto hacia los niños a quienes instruís, como san Bernabé a aquellos en cuya conversión y salvación se ocupaba?» (MF 134.2).

* *Animadores.* Los santos, como modelos inspiradores, no sólo muestran qué hacer en la vida espiritual y apostólica y cómo hacerlo, sino que, además, su ejemplo nos estimula a que efectivamente lo hagamos.

A propósito del «martirio» de san Juan Evangelista (MF 124.2), La Salle recuerda la afirmación de san Cipriano según la cual «las fiestas de los mártires son otras exhortaciones al martirio». E, inmediatamente, lo aplica a la fiesta del día: al celebrar el martirio de san Juan, «animémonos a padecer, a imitación suya, con alegría y por amor a Dios» (MF 124.2). También el ejemplo de constancia de san Lorenzo tiene que servir de estímulo al Hermano para animarse al amor de los padecimientos (MF 145.3). El ejemplo de los santos en general ha de estimularnos a padecer el largo y oneroso martirio incruento de la mortificación (MF 89.2). Las austeridades leídas en sus vidas

tienen que excitarnos a su imitación, según el espíritu del Instituto. La propia existencia misma y la veneración de las imágenes de los santos es útil «porque ellas nos estimulan a imitarlos» (Db 84; GA 358).

* *Intercesores.* Los santos nos pueden ayudar mucho (Da 109) y obtenernos abundantes gracias, por los méritos de Nuestro Señor Jesucristo (Db 291). Quieren ser nuestros intercesores junto a Dios (Da 461). De hecho, desde el cielo, nos asisten con sus oraciones (Da 65), y Dios les atiende porque sus oraciones le son siempre agradables

177AÍ OQ- QI QC\ÜM
55, O/SO).

Una de las razones por las que tenemos y veneramos imágenes de santos es para que nos muevan a invocarlos (Da 110).

A cada santo se le pide lo que es de su «especialidad». A san Felipe Neri, ardoroso por la salvación de las almas, el celo (MF 119.3); a san Paulino, desasido de los bienes terrenos, la renuncia interior al mundo y a todo cuanto los hombres buscan en él (MF 137.3); a san Pedro, que todo lo dejó por la fe, abandonarse en las manos de la Providencia (MF 139.1); a san Cayetano, abandonado a estas divinas manos, el espíritu de desinterés (MF 153.3); a Santiago, ilustrado en la Religión, la gracia de poseer a fondo sus verdades (MF 145.2); a san Lorenzo, deseoso del martirio, el deseo de padecer (MF 154.2 y 3); y a san Miguel, defensor de la Iglesia, protección para «esta iglesia de Jesucristo que es nuestra Comunidad» (MF 169.3).

6. LOS HERMANOS Y LOS SANTOS

6.1. «¿Para qué instituyó la Iglesia las fiestas de los santos?

«Fue para: agradecer a Dios las gracias que les concedió; para honrarlos; y para invocarlos» (GA 372; Da 154; Db 115).

En De (213-301), presentando «las principales fiestas que la Iglesia instituyó», La Salle termina casi invariablemente cada «instrucción» respondiendo a la pregunta: «¿Qué debemos hacer para honrar al santo y celebrar bien su fiesta?». En las respuestas, lo que más se repite es, prácticamente, lo mismo que en GA: agradecer a Dios, honrar a

los santos (además de estimarlos y respetarlos), imitarlos e invocarlos.

Agradecer a Dios. «Las gracias que les concedió a ellos» (Da 154; Db 115; GA 372): la fe, la liberación de los enemigos, la afición a Jesús, las luces espirituales, la elección para el apostolado, el celo, el Espíritu Santo (MF 149.2; De 213-301). Y también las gracias que nos concedió a nosotros a través de ellos: su ejemplo iluminador y animador, la fe por su predicación... (De 213-301).

Actitudes paralelas y complementarias al agradecimiento son la *adoración* del poder de Dios que se manifiesta en los santos (MF 149.1) y la *admiration* del Señor «admirable en sus santos», que los honra con sus favores (MF 146.2; 157,1) y es bueno con nosotros al brindarnos la protección de sus santos (ángeles): MF 127.1.

Honrar a los santos. En varios pasajes de las MF, La Salle insiste sobre el honor a los santos (138.1; 145.2; 149.3; 169.2...). En Da (154) explica sintéticamente qué hay que honrar en ellos: la gloria de la que gozan y las virtudes que han practicado.

Hay una condición para eso: Que sea *en Dios*, porque es en El donde el Hermano los halla a todos (MF 183.1).

¿Cómo honrarlos? Ciertamente *escuchándolos*, haciendo lo que nos enseñan, como nuestros maestros (Da 187).

Además de eso, «*saludándolos, rogándoles, invocándolos, agradeciéndoles e imitándolos*».

«Los *saludamos*, dándoles algunas señales de respeto y veneración».

«Les *rogamos*, pidiendo a Dios alguna gracia por su intercesión». Sintéticamente, conforme Da (154): el favor de participar en la gloria de que gozan y de las virtudes que han practicado.

«Los invocamos cuando imploramos su socorro en nuestras penas y tentaciones».

«Les *agradecemos* cuando expresamos nuestro reconocimiento por alguna gracia o favor que nos alcanzaron». Conforme Da (154): «Agradecer la asistencia de sus preces y los bienes, materiales y espirituales, que, por sus méritos, recibimos de Dios».

Y los *imitamos* (Da 108-109) siguiendo «los ejemplos que nos dieron a lo largo de toda su vida» (cf. Da 187); «entregándonos con sumo cuidado a santificarnos como ellos» (MF 123.3; 132.2;

182.2; 183.2); practicando las virtudes que practicaron (MF 179.2; 155.2; 150.1); haciendo lo que hicieron (MF 142.1; 147.2; 162.2...); teniendo las mismas aspiraciones, valores, actitudes, convicciones, amores y alegrías que ellos (MF 73.3; 78.2; 107.3; 131.3; 140.3; 154.1; 154.2; 166.3; 183.2).

Imitarlos es la forma de honrarlos que más les agrada a ellos y la más útil para nosotros (Da 109).

En esta imitación de los santos:

* La Salle es realista, sin dejar de ser exigente, como siempre: el Hermano no necesita de la elocuencia de san Ambrosio en su empleo con los niños; pero no puede dejar de participar de su celo apostólico (MF 81.2). Si al Hermano no le es dado practicar las austeridades de los santos, debe, por lo menos, mortificar los sentidos y el espíritu propio (MF 79.1). De la misma forma, si san Pedro de Alcántara no puede ser modelo del Hermano en todo cuanto este santo ha practicado para mortificar su cuerpo, hay que imitarle al menos en su recogimiento (MF 179.2).

* Eso porque la vida espiritual de los Hermanos tiene estilo propio. Su mortificación tiene que ser según les pide su Instituto (MF 153.1), según el espíritu de éste (MF 113.3), según conviene a su estado (MF 80.1). El Hermano trabaja en la Iglesia según el don específico que recibió (MF 170.3). Y su itinerario hacia Dios ha de ser por el camino que le señalan sus Reglas (MF 125.1).

6.2. No sólo está el Hermano relacionado con los santos. También a sus discípulos los inicia en esta relación.

* En el bautismo, el niño debe haber recibido un nombre de santo «que él pueda imitar y cuya protección pueda implorar» (Da 229).

El Hermano le enseña a implorar esta protección. En la oración de la mañana y de la tarde, le hace rezar al alumno: «san José, N. *, san Nicolás, mi Santo Patrono, y todos los Santos que gozáis de Dios, obtenedme, por vuestras oraciones, la gracia de vivir bien imitándoos, y de morir bien» (E 12 y 35). Y en días determinados le hace rezar las letanías de la Santísima Virgen, de san José y de Todos los Santos (E 36; 41; 43).

6.3. Para honrar a los santos, el Hermano necesita conocerlos y alimentar ese conocimiento. En

esta perspectiva están no sólo los informes que La Salle le da en las Meditaciones (MF), sino también prácticas regulares, como la lectura, durante el almuerzo, de la vida abreviada de un santo (RC 27.20) y la inclusión, entre los temas de conversación en el recreo, de la vida de los santos y de «varias máximas y prácticas de que se sirven ellos» (R 62.10; 63.7).

¹ VARIOS, *Dictionnaire de Spiritualité*. París: Beauchesne,

² ID., *Ibíd.*

³ TRONSON, *Supplément aux Examens Particuliers*. In: *Oeuvres Completes*. París: J.P. Migne, 1857, col. 871-872.

⁴ *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 224.

⁵ ID. p. 223-224.

⁶ LE BRUN, Jacques, *Le grana siècle de la Spiritualité française et ses lendemains*. In: *Histoire Spirituelle de la France*. París: Beauchesne, 1964, p. 273.

⁷ LE BRUN, *op. cit.*, 273.

⁸ RODRIGUE Jean-Guy, *Cahier Lasallien 47: Contribution à l'étude des sources des Méditations sur les principales festes de l'année*. Roma: Casa Generalicia, 1988, p. 11.

⁹ LE BRUN, *op. cit.*, p. 273.

¹⁰ LE BRUN, *op. cit.*, p. 273.

¹¹ GAUTIER, Jean, *La Spiritualité de l'école française du XVII^e siècle*. In: *La Spiritualité catholique*. París: Le Rameau, 1953, p. 254.

¹² RODRIGUE, Jean-Guy, *op. cit.*, p. 146, N° 1.

¹³ RODRIGUE, Jean-Guy, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ RODRIGUE, Jean-Guy, *op. cit.*, p. 452; 37, 308.

¹⁵ — *Le catéchisme du concile de Trente*. París: Chez Etienne Savoy, 1736, 4a ed.

— FLEURY, Claude, *Catéchisme historique*. París: Pierre Aubien et Fierre Emery, 1686.

— *Catéchisme du diocèse de Chartres*. Chartres: Chez Claude Peigné, 1699.

— *Catéchisme du diocèse de Clermont*. Clermont: Nicolás Jacquart, 1674.

— *Catéchisme du diocèse de Troyes*. Troyes: Chez Pierre Michelin, 1733.

— Bus, César: *Instructions sur les quatre parties du catéchisme Romain*. París: V.D. Nauffer, 1867.

H. Edgard HENGEMÜLE

60. SILENCIO

Sumario:

1. La palabra en el siglo XVII y en san Juan Bautista de La Salle. - 2. Valor ascético del silencio. 2.1. Silencio interior y exterior. 2.2. Silencio y vida de oración, - 3. Silencio en la vida comunitaria. 3.1. Silencio y Regularidad. 3.2. Silencio y relaciones interpersonales. - 4. Silencio en la vida escolar. 4.1. Silencio del Maestro. 4.2. Silencio de los escolares.

1. LA PALABRA EN EL SIGLO XVII Y EN SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE

En el siglo XVII el vocablo silencio se utiliza en tres acepciones esenciales. El diccionario de Trévoux (1721) las indica:

1.1. En su significación ordinaria de callarse

«Significa discreción, circunspección para no hablar, para callarse o no comunicar cuanto no se osa decir o que no se desea descubrir».

1.2. En su sentido de prescripción de una regla

Delimitado al ambiente religioso: «Se dice entre los religiosos de una regla que consiste en no hablar entre sí durante ciertas horas. Es menester observar el silencio regularmente».

1.3. En su significado figurado de actitud interior

Como sosiego y contención de los pensamientos personales: «Así se dice, el silencio de las pasiones, para significar una situación opuesta al desorden en el cual nos arrojan las pasiones y que nos impide examinar con detención las cosas. Un silencio interior, un recogimiento de todas nuestras facultades internas para capacitarlas ante la meditación de las cosas santas».

En los escritos y las enseñanzas de La Salle, la idea de silencio se itera con frecuencia en los tres conceptos normales del siglo XVII. Favorece, aconseja o prescribe el silencio, ya desde el plan personal, como valor ascético y cual virtud de singular importancia; ya a nivel comunitario como regla fundamental de actuación; ya en el plan escolar, como condición de orden establecido y de eficacia pedagógica del buen trabajo en la escuela. A esos tres niveles se sitúan los tres aspectos del silencio que quisiéramos ahondar en este estudio.

2. VALOR ASCÉTICO PERSONAL DEL SILENCIO

2.1. Silencio externo e interior

Para La Salle, «el recogimiento», «el retiro», la soledad o la fuga del siglo y de las cosas, constituyen valores de primer orden en el desarrollo espiritual y ascético del cristiano y, en particular, del religioso.¹

El silencio integra a la par y en su doble cara la condición y el efecto: por un lado, en efecto, sin silencio imposibilidad total de vivir en profundidad sumergidos en la presencia de Dios; por otra parte, el silencio es la señal y el resultado sin error preciso de una vida interior intensa y de una constante vigilancia sobre sus personales pasiones y so-

bre las tendencias no reguladas de la naturaleza:

«Refrenad también la lengua: este freno os facilitará el recogimiento y la presencia de Dios, y se convertirá en medio excelente para vivir en el silencio y en el orden, en el puntual ejercicio de las prácticas espirituales, en la fiel observancia de las Reglas y en la moderación, tranquilidad y paz. Tan excelentes provechos deben incitaros a no dar libertad a la lengua» (MF 126,3).

Sobre este extremo, cuanto afirma La Salle en el Recueil es significativo: «Estimad y guardad gustosos el silencio, porque es custodio de todas las virtudes y obstáculo a todos los vicios; pues impide las murmuraciones, las palabras contra la caridad, verdad y modestia, y hace que no se ocupe uno más que en cosas necesarias, ni se disipe con conversaciones demasiado exteriores ni con palabras inútiles» (R. 78-9).

Estar en silencio y practicar el silencio se nos recomienda por una serie de significados ascéticos y espirituales. Mas el silencio exterior no basta. De hecho el mismo texto continúa: «Tratad de juntar siempre el silencio interior con el silencio exterior de la lengua, olvidándoos de lo criado, para acordaros de Dios y de su santa presencia, en la que procuraréis ocuparos siempre interiormente» (R. 79).

Como se observa, el Fundador, en primera instancia no considera al silencio como factor de buen orden externo y de la vida regular, sino en relación al crecimiento y desarrollo espiritual y de la vida interior. En idéntica página del Recueil, añade en realidad otro aspecto de importancia desde ese punto de mira: «Considerad a menudo que quien no refrena su lengua no puede ser hombre espiritual, y que el no pecar en palabras es medio seguro para llegar pronto a la perfección» (R. 79).

El silencio representa una de las más preclaras y válidas manifestaciones del señorío de sí, virtud con énfasis subrayada por La Salle como condición esencial para la vida espiritual. Refiriéndose al modelo ofrecido por san Francisco de Sales, aquél aconseja»:

«Aprended de este Santo a dominar las pasiones, y a no consentir jamás que la más leve alteración se manifieste en vuestras palabras y obras. La humildad os ayudará mucho a conseguirlo, no menos que

el silencio, siempre que pretendan causaros alguna molestia» (MF 101,2).

Igualmente, tras haber presentado el ejemplo de san Pedro mártir, víctima silenciosa de una calumnia:

«¿Guardáis vosotros silencio semejante cuando os reprenden por faltas en que no habéis incurrido? Lo que en tales casos debéis practicar, y que tal vez no practicáis, es no decir palabra para defenderos, sino sacar provecho de la humillación» (MF 117,2).

La carta dirigida a una religiosa² constituye una especie de tratado sobre el silencio, sus ventajas espirituales y los medios más eficaces para practicarlo. He aquí sus principales párrafos:

«Es tiempo de hablar poco y hacer mucho. Mucho silencio, mucha humildad y mucha oración sean toda su solicitud: eso quiere Dios de Vd. El silencio es virtud utilísima y muy necesaria para adorar a Dios, servirle en espíritu y en verdad, resistir a las tentaciones y preservarse de pecados. Hay que aprender a callar, a disimular y a hablar bien cuando la necesidad lo exija, y para no excederse en este punto, ha de proceder a la puntual observancia de las reglas siguientes: no hable fuera de los recreos sin verdadera necesidad y, aun durante el recreo, hable poco. Su estado presente exige de Vd. que sea fiel a ello. Y no ha de decir una sola palabra sobre lo que ocurre, aunque sin olvidar que su silencio no ha de ser altanero.

Guárdese bien de justificarse en nada; confiese, al contrario, su culpa, pero sin decir mentira alguna, y calle en absoluto cuando no pueda hablar sin justificarse. No veo la menor razón para que haya Vd. de hacerlo.

Permanezca siempre callada cuando alguien le ocasiona algún leve disgusto, y sea sólo Dios testigo de su inocencia» (L 128).

De idéntico modo, cuando propone un asunto ascético en proyecto de ayuno, al inicio de la Cuaresma, lo concreta en el más difícil ayuno y el más eficaz «de los ojos, de la lengua y del corazón»:

«Con los ojos, por el profundo recogimiento y la huida de cuanto pudiera derramaros al exterior. Con la lengua, por el exacto silencio, que os aleje de las criaturas, y os mantenga estrechamente unidos a Dios, durante este santo tiempo. Con el corazón, por la renuncia a todo pensamiento que intentara disipar vuestro espíritu, distraeros e interrumpir vuestra conversación con Dios.

El fruto del ayuno cristiano es la mortificación de los sentidos y de las propias inclinaciones, y el alejamiento de las criaturas» (MD 16,2).

2.2. Silencio y vida de oración

En el marco del valor ascético del silencio, La Salle acentúa muy fuertemente la estrecha relación que existe entre silencio y vida de oración. Y no solamente en su significación de que el silencio predispone con naturalidad a la práctica de la presencia de Dios y a la oración, sino también en su sentido más particular del silencio como el elemento integrador de la oración.

En su primera significación, el silencio se ha de entender como un aspecto central del recogimiento y de la actitud interna de libertad con relación a las cosas externas, lo que permite crear el espacio para el encuentro con Dios. Consecuentemente, como condición indispensable para poder rezar.³ Entre los textos numerosos que reiteran sobre este aspecto, una síntesis elocuente se nos ofrece en la carta 103:⁴

«El mayor bien que puede Vd. procurarse es el recogimiento y cuando lo haya adquirido, podrá decir lo que Salomón dijo de la Sabiduría, que todos los bienes le vinieron con él.

La curiosidad es uno de las mayores obstáculos a la piedad; por tanto, guárdese de ella y aplíquese ante todas cosas al recogimiento y a la presencia de Dios; ése es el medio más seguro para llegar a ser hombre interior. ¡Ea! por amor de Dios, trabaje en ello. Ya ve los males que la disipación le origina. Por consiguiente, refrene los ojos y la lengua. Nada es para Vd. tan importante, como ejercitarse en ello. Si lo hace, conseguirá tener presente a Dios en sus acciones, y se verá impulsado a hacerlas bien, tanto interior como exteriormente, pues Dios no se contenta con sólo lo exterior de sus acciones. El quiere que se hagan con aplicación interior» (L 103).

Realmente, el silencio constituye la atmósfera más propicia para el encuentro con Dios. Idea clarísima en la referencia a la experiencia de santa Catalina de Siena:

«Cuando sus padres la maltrataban y tenían sujeta a tanta humillación, gozaba ella de la dicha de conversar interiormente con Dios y consolarse con El. Durante su prolongado silencio, Jesucristo la visitaba con frecuencia y departía con ella familiarmente» (MF 118,3).

Su segunda significación léxica: se trata de un aspecto peculiar del silencio interior experimentado tras la práctica de la oración y de los encuentros con Dios. Resultaría un capítulo amplísimo⁵ que bastará resumir en una sencilla alusión. Una oración que ha alcanzado cierta profundidad, ya no tiene necesidad de tantas palabras ni de tantos razonamientos:

«Cuando se empieza a tener alguna facilidad en reflexionar sobre esos actos, es conveniente servirse de pocas palabras en las reflexiones, y luego detenerse algo en ellas en silencio interior, para penetrar el espíritu propio de la reflexión que se está haciendo, de una manera que sea más interior; pues las muchas palabras interiores en la oración mental más bien contribuyen a distraer el espíritu, y a embarazar el fondo del alma que a facilitarle la aplicación y atención a Dios y a la vida interior» (EM, CL 14, 44).

Lo cual es posible para quien ya ha alcanzado cierto grado de vida interior y cuyos signos y señales, aunque exteriores, son clarísimos para La Salle:

«Todo esto es fácil para quien es verdaderamente interior, anda lo más que puede en presencia de Dios, tiene siempre recogidos los ojos y el espíritu, guarda exacto silencio, ocupándose exclusivamente en lo que es de su cargo, y tiene un corazón del todo rendido a la obediencia» (EM, CL 14, 123).

Este silencio interior experimentado en la oración representa un ejercicio de gran valor formativo y constituye fuente de continuidad en la actitud igualmente en la vida cotidiana. También en los «Devoirs d'un chrétien» se insiste sobre tal tipo de silencio. «Se puede ejecutarlo en silencio manteniéndose únicamente en presencia de Dios»; «el espíritu se esconde a sí mismo en un profundo silencio» (Da 473); «presentarse ante El con gran modestia y silencio profundo» (De 190) son expresiones que describen una actitud espiritual fundamental de la experiencia interior.

3. EL SILENCIO EN LA VIDA COMUNITARIA

Uno de los diez mandamientos específicos de los Hermanos de las Escuelas Cristianas estipula:

«El silencio guardaréis a su tiempo, muy exactamente» (RC 16,8).

Es uno de los puntos sólidos para la estructuración de la vida comunitaria que recuerda el Fundador con frecuencia y fuertemente. Las Cartas⁶ dan fe de ser el objeto de sus exhortaciones precisas y firmes, y hasta apesadumbrado. «Sea exacto en la guarda del silencio por amor de Dios; es uno de los principales puntos de regularidad» (L. 11,7); «vele, le suplico, por la guarda del silencio en su casa» (L. 36,9; 12-19; 56,3). Las razones de tan gran insistencia sobre el silencio comunitario, además de las ya apuntadas en el párrafo precedente, son de varias texturas, sin embargo todas se enfocan a la realización de un ámbito religioso impregnado de la presencia de Dios y dentro del cual se pueda experimentar un real crecimiento interior, a través de la regularidad, la caridad, el recogimiento y el buen aprovechamiento del tiempo. Detengámonos con brevedad sobre los dos más importantes.

3.1. El silencio favorece la Regularidad

«Cuide mucho, le ruego, la observancia exacta del silencio. Es una de las cosas que más contribuyen a establecer la regularidad en las comunidades» (L. 52,6; 12,23). El capítulo XXII de las REGLAS COMUNES⁷ se consagra explícitamente al silencio; precisa con minuciosidad este aspecto de la vida comunitaria, y reduce prácticamente el tiempo de la palabra al de los recreos (RC XXII, 1; R. 78). Todos los demás casos estarán reglamentados por la autorización del Hno. Director y a tono de restricciones muy precisas. La Regla prescribe también «el silencio muy riguroso por la noche, desde que se toque a retiro hasta después de la Oración de la mañana del día siguiente; durante este tiempo no hablarán ni siquiera al Hermano Director, sin indispensable necesidad» (RC XXII, 14). Al Hno. Director se le prescribe de velar particularmente sobre este aspecto de la regularidad. «Velará de tal modo para que todos guarden silencio fuera y dentro de casa, que dará importancia a una palabra dicha sin permiso» (FD 30: CL 25, p. 157). De hecho, muchos de los textos citados desde el aspecto ascético y personal han de leerse igualmente desde la óptica comunitaria que nunca olvidará La Salle. Dada su insistencia sobre el silencio, hallaremos una brizna de ironía cuando escribe a un Hermano:

«No adivino por qué, carísimo Hermano, reina tan poco orden en su casa.

¿No será porque Vd. quebranta el silencio? Exáminelo. Se quejan de que habla Vd. demasiado alto. Esmérese, pues, en guardar exactamente el silencio. Harto sabe que el silencio y recogimiento son dos medios para nacerse hombre espiritual» (L. 73, 1-3).

El 31 de diciembre, en el examen de conciencia propuesto a los Hermanos sobre la regularidad vida a lo largo del año, el silencio se sitúa en primer plano: «¿Habéis sido fieles a la guarda del silencio? Es el primer medio de establecer la regularidad en las casas; sin él, no puede esperarse que se asiente el orden dentro de las comunidades religiosas» (MF 92,1). Naturalmente que cuanto se exige en comunidad vale asimismo cuando se está fuera de la casa y especialmente en las calles:

«Tenéis que observar también silencio exacto en las calles y, según vuestras reglas, rezar en ellas el rosario para no distraeros con aquellos objetos que se ofrezcan a la vista, y poder prestar atención a la divina presencia.

La paciencia y el silencio han de seros, de igual modo, particularmente necesarios cuando seáis objeto de injurias o de cualquier otra actitud capaz de producir os disgustos» (MF 92,2).

3.2. El silencio sostiene las buenas relaciones interpersonales

Desde esta angulación, el aspecto principal que se ha de subrayar sería normalmente el perfil positivo: ¿cómo establecer buenas relaciones con los compañeros? La Salle le concede mucho interés.⁸ Pero el lado negativo que aquí nos interesa, no resulta menos importante ya que es él el previo y la condición, que deducimos del principio claro y lapidario enunciado por La Salle mismo: «Persuadios de que en la soledad y silencio es donde se aprende a hablar bien: cuanto más gusto les cobréis, más fácil os resultará cumplir con vuestro ministerio con el prójimo» (MF 135,1). Efectivamente el silencio salvaguarda las buenas relaciones recíprocas, favorece la discreción y el respeto, en el contexto de la Comunidad y entre las comunidades, sostiene la caridad... Las prudentes normas de la Regla desde este punto de estudio son señal de gran prudencia, ya en las relaciones internas de la comunidad (RC XX, 3,4.11) ya en las relaciones con el exterior (RC XIV, 7).

Hablar de sobra, nunca será bueno: «Le aconsejo que no se alargue tanto en sus conversaciones con los Hermanos; si Vd. no anda con tiento, omitirá los ejercicios para hablarles, lo cual nunca se ha de hacer.

«No hable nunca yendo al recreo, ni en las escaleras, ni al andar por casa» (L. 37. 7,9). El principio ya enunciado en las RB⁹ sin duda tiene su aplicación en este contexto:

«Los que no tienen que comunicar más que novedades, fruslerías, y necedades, que hacen preludios extensos y no dejan a los demás el gozo de intercalar su parecer, lo mejor que podrían hacer, quedarse en silencio; porque más vale y por tal se estima pasar por silencioso, que mantener una compañía contonterías, simplezas, o tener siempre algo que añadir» (RB, 205).

Fundamentalmente cuando se trata de propiciar la caridad: «Procure no disputar con nadie; eso expone a herir la caridad, que debe abundar mucho entre Vdes.» (L. 73.8).

4. EL SILENCIO EN LA VIDA ESCOLAR

En la escuela lasaliana, el silencio se reviste de gran importancia y se halla dilatadamente puesto en valor por las ricas ventajas pedagógicas y educativas. Está consideradamente apreciado desde plurales aspectos entramados entre sí. Los reducimos agrupados bajo dos epígrafes principales:

4.1. El silencio del Maestro

La Regla es apremiante sobre la necesidad de caracterizar la vida escolar por el silencio, y el del Maestro es la primera y necesaria condición para ello:

«Siendo el silencio uno de los medios principales para establecer y mantener el orden en la escuela, los Hermanos considerarán su exacta observancia como una de sus principales Reglas: además, para moverse a guardarlo exactamente, deben recordar a menudo que sería poco útil el que cuidaran de obtener silencio de los alumnos, si ellos mismos no lo guardasen con mucha fidelidad. Con este objeto, procurarán servirse siempre de los signos que suelen usarse en sus escuelas. Por tanto, velarán mucho sobre sí mismos para no hablar sino muy rara vez en la escuela, y sólo cuando sea

*absolutamente necesario, y no puedan expresarse por señas. Por lo cual no hablarán regularmente más que en tres ocasiones: 1º cuando tengan que corregir a un alumno durante la lección, y no haya otro capaz de decir las palabras que aquél hubiera dicho mal; 2º durante el Catecismo; 3º en las reflexiones que cada Hermano debe hacer así en la oración de la mañana como en la de la noche; y no hablarán sino en tono moderado» (RC IX, 10-11).*¹⁰

La «Conduite des Ecoles» reitera constantemente tales principios, los aplica en sus consecuencias operatorias y sitúa en relieve sus muchas ventajas.¹¹

Concretamente, el silencio del Maestro:

* Favorece un clima de orden y de intensa actividad en la escuela: «Su silencio originará, ante todo, un orden grande en la escuela, al ofrecerle medio para velar con facilidad sobre sí y sobre sus escolares» (CE 124). «Para evitar la frecuencia de las correcciones (castigos), lo que constituye gran desorden en la escuela, es necesario resaltar que el silencio, la vigilancia y la discreción crean y conservan el buen orden en una clase, y no la rigidez y los golpes» (CE 149-150).

* Señal es de autodisciplina, de dominio de sí, de capacidad de superación. No por nada, ocupa el silencio un puesto singular y está entre «las virtudes del buen Maestro»¹² (CE 228, R. 6).

* Integra en sí un ejemplo de gran valor para la conducta de los alumnos a quienes el silencio no sólo se les exige, sino que se les muestra practicado en todo momento desde el inicio de la tarea diaria escolar: «Desde el momento en que los Maestros están sentados en sus cátedras... permanecerán en silencio para brindar ejemplo a sus alumnos, velando sobre cuanto acontezca en la escuela y para mantener el buen orden disciplinar» (CE 6). En efecto, «muy poco útil resultaría que el Maestro se aplicara a mantener el silencio de los escolares, si personalmente no lo guardara él mismo; por lo cual les enseñará mejor esta práctica con su ejemplo que a través de sus palabras» (CE 124). La meditación 33 remacha con insistencia:

«¿Queréis que se aficionen al bien vuestros discípulos? Practicadlo vosotros. Mucho mejor los convenceréis con el ejemplo de un proceder reservado y modesto que con todas las palabras que pudierais decirles. ¿Queréis que guarden el silencio? Guardadlo vosotros. Sólo en la medida en que seáis vosotros comedidos y circunspectos conseguiréis que lo sean ellos a su vez» (MD 33,2).

* Depara autoridad al educador mucho más que la multiplicación de palabras o las intervenciones disciplinarias: «Deben persuadirse que la autoridad se alcanza y se mantiene más en la escuela con la serenidad, la gravedad y el silencio, que con los golpes o la rigidez» (CE 186).

Ante todas estas motivaciones, y por muchas otras de tipo práctico sobre las cuales no cabe detenerse (por ejemplo, evitar el cansancio excesivo del Maestro en una clase atiborrada y mal ventilada...), el aprendizaje de la habilidad para mantener el silencio era uno de los elementos fundamentales en la formación de los Maestros novatos: «Tanto que en la "formación de los Maestros principiantes" se prescribe que la primera costumbre que se ha de alcanzar por quien realiza su aprendizaje de la docencia, ¡es la de hablar! Con el ejercicio progresivo del señorío de sí y para hacer experimentar la eficacia del silencio, los Maestros recientes se ejercitarán en no utilizar en absoluto su voz por un cuarto de hora, luego durante media hora, al fin la hora entera. Cuando son capaces de cumplirlo, eso indicará que están serenos y dueños de sí mismos».¹³

4.2. El silencio de los alumnos

Las Reglas comunes, no sólo prescriben al Maestro la guarda del silencio, sino que les animan con empeño a que lo practiquen los alumnos. «Tendrán continua atención a tres cosas en la escuela... 3) a exigir exacto silencio de los alumnos durante todo el tiempo de clase» (RC VII, 2). La «Conduite des Ecoles», a su vez, es rica en indicaciones y en prescripciones tocantes a asegurar el silencio en la escuela... Muchos medios se actualizan «a fin de no alterar el silencio que debe ser continuo en la escuela» (CE 123). El silencio exigido y prescrito a los escolares, como igualmente el silencio del Maestro, está en función de los valores que se trata de proteger, y ellos interesan en grado sumo a La Salle más que el silencio en sí. Los principales parecen ser:

* Sin un silencio apropiado, resultaría imposible asegurar la necesaria aplicación para un verdadero aprendizaje: «Es el silencio uno de los medios principales para establecer y mantener el orden en las escuelas, por lo cual cada Maestro hará obser-

var exactamente el silencio en su propia clase, sin autorizar a nadie a que hable sin permiso» (CE 122). El trabajo escolar es de tal importancia para el porvenir de los escolares, que es necesario evitar cualquier pérdida de tiempo y se debe aprovechar al máximo la posibilidad de trabajar con eficacia. Es un don de Dios; no se ha de malgastar. Para lo cual La Salle quiere que los alumnos comprendan el valor del silencio como expresión de la voluntad de Dios que les impele a aplicarse al trabajo escolar. «A tal efecto, el Maestro intentará convencer a los escolares que deben guardar el silencio, no porque él se halla presente, sino porque Dios les ve y que tal es su santa voluntad» (CE 122).

* La escuela lasaliana es más para hacer que para hablar. El ejercicio práctico del aprendizaje es muy importante, sea que se trate de la lectura o de calcular. El silencio asegura el trabajo serio: «El Maestro para desempeñar su deber con eficacia debe estar formado para cumplir con estas tres funciones a la par: 1° velar sobre sus alumnos a fin de que se comprometan voluntariamente en la ejecución de su deber y a que guarden silencio y orden...» (CE 19).

No se trata, pues, de un silencio con resonancias negativas, cual si fuera una interdicción, sino más bien como una autodisciplina que favorezca la serenidad, el trabajo, la precisión, la total valoración del tiempo. Silencio significa hablar cuando es necesario, evitar la confusión y el desorden, aplicarse con seriedad. Como ya se dijo, todo un conjunto de medios pedagógicos se pone en ejecución para asegurar a la escuela su característica de laboriosidad ordenada, precisa, eficaz: utilización de la «señal» o chasca por parte del maestro, los numerosos «oficios» distribuidos entre los escolares que saben lo que han de hacer y cómo hacerlo sin provocar desorden, trastorno; las reglas precisas para los traslados, las mutaciones de ocupación, etc.¹⁴

No es pues, el silencio, por el silencio.

En el caso opuesto, se compromete la enseñanza y se provoca el desapego de los escolares por la escuela. Efectivamente, entre las razones de las ausencias de los alumnos, minuciosamente analizadas en la «Conduite des Ecoles», se la encuentra en la tercera categoría: «La tercera causa por la cual se ausentan los escolares, es porque se asquean de la escuela, lo cual puede proceder de que

se da un maestro novato en la escuela, que no está aún bastante formado y no conoce en profundidad la manera de actuar en una escuela, de hacerse dueño de los escolares; o por ser el maestro en demasía flojo, que adolece de orden y cuya clase está sin el silencio» (CE 184-185).

CONCLUSIÓN

Como se deduce en resalte de esta expresión sumaria, La Salle, en plena coherencia con su carácter pragmático y realista, cuando se refiere al silencio, no lo considera como un valor en sí, sino como un procedimiento para lograr un fin. Tal fin es la esencia de su discurso.

Ya sea desde el punto de vista ascético, donde el silencio es condición de enlace con Dios y de encuentro con El en la oración; ya sea desde la observación del ambiente comunitario, donde se le considera como medio al servicio de la regularidad y de las mejores relaciones interpersonales; o aún más desde el punto de vista pedagógico y escolar en el cual se le considera como condición indispensable para no desbaratar por inútil cualquier esfuerzo educativo.

¹ Es un amplísimo capítulo sobre la espiritualidad lasaliana en el cual se ha de inscribir el tema del silencio. Cf. M. Sauvage y M. Campos: «Anunciar el Evangelio a los pobres», pp. 132-142 y 144-153. Véase igualmente, Clément-Marcel, FSC: *Par le mouvement de l'Esprit*, 105-127 y Alphonse, FSC: *A l'école de Saint Jean Baptiste de La Salle*, p. 143-188.

² Las CARTAS de san Juan Bautista de La Salle, Edición crítica por el Hno. Félix Paul, París 1954, p. 402-403. El texto lo recoge Blain 2, 276. Es importante resaltar que Blain enfoca el silencio de La Salle en su capítulo sobre la Caridad, bajo el título: «Primera señal de la eminente caridad del Sr. de La Salle: su gusto de Dios y de las cosas de Dios» y particularmente en el párrafo «el mayor atractivo que experimentaba La Salle por la soledad, la vida retirada y el silencio».

³ Cf. Frédién-Charles, FSC: *La meditación según San*

Juan Bautista de La Salle. Ligel, París 1954, pag 29... y M. Sauvage-M. Campos: *Cahiers lasalliens* 50, Roma, 1989.

⁴ Las Cartas... o.c., p. 362 y Blain 2, 313.

⁵ Cf. EM 72-73: «entretenerse con simple atención». Sobre la oración llamada de simple atención o de actividad silenciosa, véase *Cahiers lasalliens* 50, 139-148.

⁶ Las Cartas, o.c.: Las Cartas de La Salle, normalmente respuesta a las que mensualmente le enviaban los Hermanos para dar cuenta de su vida y de su conducta. Las frecuentes alusiones al silencio indican que era un tema fuertemente evidenciado en la vida comunitaria.

⁷ RC [XX]. La alusión te remite a la Regla de 1718. Con toda evidencia los textos de este Capítulo sobre el silencio se enlazan con los que se hallan contenidos en otros capítulos (en particular III, V, VI, IX) donde se detallan indicaciones sobre el modo de actuar en varios lugares y circunstancias y en los cuales se reincide sobre el tema del silencio.

⁸ Principalmente por la importancia otorgada al tema de los recreos (RC VI; R. 77-78). Entre las meditaciones, MD 30 presenta una peculiar importancia: «De la manera como han de proceder en la conversación ». Un análisis atento de este texto se debe a Antonio Temprado, FSC, en *La Palabra según La Salle* (Sínite, Salamanca 1977), p. 163-184.

⁹ La Salle: *Regles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne*, Troyes, 1703, cf. CL 19. En este texto, el silencio es considerado especialmente como regla de prudencia que ordena las relaciones sociales, p. 174, 194, 202, 207.

¹⁰ Sobre el tema del silencio escolar, cf. Saturnino Gallego: *San Juan Bautista de La Salle*, vol. 1, BAC Madrid 1986, p. 343-344. Mario Presciuttini: *La Scuola Lasalliana come ambiente educativo*, in *Rivista Lasalliana*, 4/1989, p. 3-17, 118-135 (en particular por el «sistema de comunicación no verbal», p. 134-135).

¹¹ En el mundo lasaliano, la atención a la *Conduite des Ecoles* se sitúa en primer término. De este nuevo interés, *La Rivista Lasalliana*, por ejemplo, se hace intérprete, cf. N° 1, 2, 3 de 1991: contribuciones o aportaciones de A. Barella y S. Scaglione.

¹² *Les Douze vertus d'un bon Maître*: Gravedad, Silencio, Humildad, Prudencia, Sabiduría, Paciencia, Mesura, Mansedumbre, Celo, Vigilancia, Piedad y Generosidad. Arrancando de esta enumeración, el Hno. Superior General AGATON, en 1785, publicó un famoso tratado cuyo título era precisamente: *Les douze vertus d'un bon Maître*. Nuevamente, se ha vuelto sobre el tema desde un punto actual de vista por Alda Barella en la *Rivista Lasalliana*, 3/1987, p. 3-15.

¹³ Mario Presciuttini, *Rivista Lasalliana* 2/1990, p. 135. El texto «formación de los Maestros recientes» se ha publicado en la edición del Hno. Anselme de la *Conduite des Ecoles Chrétiennes*. París, 1951, p. 305-319. Véase especialmente la página 306.

¹⁴ Mario Presciuttini: *Rivista Lasalliana* 4/1991, p. 11 y las notas.

Temas complementarios:

Contemplación; Conversaciones; Desprendimiento; Escuela; Mortificación; Mundo; Renunciamiento; Retiro; Soledad.

BIBLIOGRAFÍA

1. ALPHONSE, FSC: *A l'école de saint Jean-Baptiste de La Salle*. Ligel, París 1952.
2. Jean-Baptiste BLAIN: *Cahiers Lasalliens* 7 y 8.
3. CLÉMENT-MARCEL, FSC, *Par le mouvement de l'Esprit*, Lethielleux, París, 1952.
4. FRÉDIEN-CHARLES, FSC: *L'oraison d'après saint Jean-Baptiste de La Salle*, Ligeí, París 1954.
5. Saturnino GALLEG0, FSC: *San Juan Bautista de La Salle*, 1. BAC, Madrid 1986.
6. M. SAUVAGE y M. CAMPOS, FSC: *Anunciar el Evangelio a los pobres*, Lima 1980. *Cahiers Lasalliens* 50. Roma 1989.
7. Secondino SCAGLIONE, FSC: *Proposta educativa*, Marietti, 1983.
8. Antonio TEMPRADO, FSC: *La «Palabra» según La Salle*, Sinite, Salamanca, 1977.
9. Rivista Lasalliana, Tormo, 1989-90-91.

H. Mario PRESCIUTTINI
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

61. SIMPLE ATENCIÓN

(Contemplación)

Sumario:

1. Naturaleza de la oración por simple atención: 1.1. Descripción de la simple atención; 1.2. Simple atención y contemplación; 1.3. La influencia de los Carmelitas. - 2. Las predisposiciones y cualidades de la simple atención: 2.1. Predisposiciones; 2.2. Cualidades. - 3. La simple atención como parte de método de oración de La Salle: 3.1. La comparación con el descubrimiento del arte. -4. Los efectos de la práctica de la simple atención: 4.1. La simple atención y las buenas obras; 4.2. La simple atención y el espíritu de fe.

1. NATURALEZA DE LA ORACIÓN POR SIMPLE ATENCIÓN

1.1. La Salle utiliza la expresión «simple atención» sólo en la *Explicación del Método de Oración*. Describe la oración por simple atención de la manera siguiente: «La aplicación a la presencia de Dios por simple atención consiste en estar delante de Dios por medio de una simple mirada interior de fe en su divina presencia, y en permanecer así algún tiempo, ya sea medio cuarto de hora, ya sea un cuarto, más o menos, según se sintiere uno ocupado y atraído interiormente» (EM 30).

1.2. La Salle declara que es necesaria la atención para toda oración (Da 424, 425, 426; Db 251, 252, 302; E 7, 26) pero en su descripción de la oración por simple atención identifica ésta con la contemplación, según el uso de esta palabra en la tradición de oración, particularmente en la tradición carmelitana (DS I, 1064-66; II, 2035-2055). La Salle mismo precisa en la *Explicación del Método de Oración* que «la simple atención es llamada tam-

bién contemplación» (EM 72). No vuelve a usar la palabra contemplación en esta obra, y no la emplea más que otras dos veces en sus escritos (MD 28,2; MF 177,3), acaso para evitar cualquier apariencia de quietismo.

1.3. La comprensión que La Salle tiene de la simple atención y la descripción que hace de ella, aunque derivadas de su propia experiencia, han sido ciertamente influidas por la espiritualidad carmelitana, que en su tiempo pesaba grandemente en todas las escuelas europeas de espiritualidad (DS II, 3036). Sus primeros biógrafos subrayan que La Salle hizo retiros en los Carmelitas descalzos, y que tenía una especial devoción a santa Teresa de Avila, «de cuyos escritos había sacado su gran espíritu de oración» (Blain II, 40, 272, 320, 366, 493; MAR 188-89). Sin duda que La Salle ha tenido acceso a los escritos de Juan de la Cruz y de Teresa de Avila, puesto que una traducción de las obras de Teresa se había publicado en 1601 (DS 2048), y las de Juan de la Cruz se publicaron en París en 1695 (DS 2054).

2. LAS PREDISPOSICIONES A LA SIMPLE ATENCIÓN Y SUS CUALIDADES

2.1. La Salle nota que las personas están mejor dispuestas a recibir la gracia de la oración por simple atención si están interiormente libres, es decir, despegadas de los propios deseos y placeres, y si hacen del cumplimiento de la voluntad de Dios la finalidad de su vida (EM 30-31, 35).

Las personas de buena voluntad, aunque no estén completamente dispuestas, pueden ser más receptivas a la gracia de la oración por simple atención si, durante el tiempo de la oración, meditan de manera receptiva y afectuosa sobre un pasaje de la Escritura, con pocas y continuas reflexiones y sin razonamiento discursivo (EM 29-30).

2.2. Las cualidades que La Salle asocia a la oración por simple atención incluyen la fe reverente, el respeto interior, la adoración y el culto silencioso, el amor, la admiración, el agradecimiento, la acción de gracias, el anonadamiento de sí mismo y el deseo de corazón de unirse a Dios y de compartir el Espíritu de Dios (EM 72-73, 99). En la oración por simple atención la mente y el corazón se centran en la conciencia afectuosa y prolongada de la presencia de Dios, sin discursos ni razonamientos (EM 34, 99), sino permaneciendo sencillamente de manera activa y ardiente, en una actitud de viva atención, respetuosa y afectiva (EM 73,99).

La descripción que hace La Salle de las cualidades de la simple atención recuerda la presentación que hace del espíritu de fe en las *Reglas comunes* (RC 2) y en la *Colección de Pequeños Trataditos* (R 38-50).

3. LA SIMPLE ATENCIÓN COMO ELEMENTO DEL MÉTODO DE ORACIÓN DE LA SALLE

La Salle habla de la simple atención como elemento de su método de oración y aclara que la dinámica de su método llevará al que le es fiel a recibir en un momento u otro, y hasta cierto punto, la gracia de la simple atención (EM 29-30).

3.1. La Salle utiliza una comparación. Lo mis-

mo que la persona que nunca ha estudiado pintura tiene necesidad, al principio, de aprender por medio de explicaciones, razonamientos y reflexiones a reconocer una obra maestra y luego a admirarla y a apreciar su hermosura con una simple mirada, del mismo modo en la oración debe pasar por un proceso similar para llegar a la oración por simple atención (EM 31-33).

Así, en su método de oración, La Salle invita a los principiantes a ponerse en la presencia de Dios utilizando un razonamiento discursivo basado en la fe, así como numerosas reflexiones, llenas de afecto y de ternura. Los que progresan en la oración, necesitarán menos reflexiones y éstas serán más largas, a medida que disminuye la necesidad de razonamientos discursivos. Por fin, los más avanzados rezarán por simple atención que puede mantenerse con sentimientos de afecto (EM 73). La Salle tiene la persuasión de que los que continúan la práctica del método de oración, lograrán progresiva, e incluso imperceptiblemente, al menos hasta cierto grado, la gracia de practicar la simple atención y permanecerán con satisfacción y agrado, en la simple conciencia de la presencia de Dios (EM 30, 34).

Durante la oración por simple atención, una persona está sobre todo con conciencia respetuosa y receptiva en la presencia de Dios (EM 30, 31-32, 34). Pero la simple atención puede dirigirse también hacia un misterio de la fe, la Encarnación o la Pasión, por ejemplo (EM 60), hacia un acontecimiento particular de la vida del Señor donde nos enseña tal virtud (EM 96,99), o hacia la verdad de una máxima de la Escritura (EM 113).

4. LOS EFECTOS DE LA PRACTICA DE LA SIMPLE ATENCIÓN

Los efectos de la simple atención incluyen el desasimiento de las cosas creadas, la consolación interior, una relación de intimidad completa con Dios, una facilidad para obrar el bien y practicar la virtud, un conocimiento más profundo de la oración y una conciencia continua de la presencia de Dios (EM 34-35, 99-100).

4.1. Según La Salle, el fin de la oración, incluyendo la oración por simple atención, es a la vez la

conversión del corazón y la práctica de las buenas obras. Su método de oración incluye resoluciones concretas para practicar las virtudes (EM 80). Sin embargo, cuando habla de los frutos de la simple atención, nota que el suave atractivo de las buenas obras y de la práctica de las virtudes fluye directamente de la misma oración por simple atención, sin resoluciones formales (EM 99-100).

La Salle declara que la simple atención atrae el corazón, suave pero eficazmente, hacia la práctica de la virtud y produce un afecto fuerte y sobrenatural por el bien, incluso en presencia de dificultades y repugnancias. La práctica de la virtud que resulta de la oración por simple atención es, entonces, menos el efecto de una resolución personal añadida conscientemente a la oración, que el resultado del desapego de las cosas creadas y de la atracción del bien, sentimientos que se suscitan en el corazón por la experiencia de la simple atención en sí.

4.2. Para La Salle, la oración en todas sus diversas formas, alimenta el espíritu de fe, pero la oración por simple atención está relacionada con el espíritu de fe de manera especial. Las características que La Salle usa para describir la simple atención y sus efectos son tan similares a las que utiliza para describir el espíritu de fe, que la simple atención y el espíritu de fe aparecen como actitudes de fe idénticas delante de Dios. La práctica de la simple atención, durante el tiempo de la oración, y la práctica del espíritu de fe en las experiencias ordinarias de la vida no sólo se refuerzan una a otra, sino que pueden considerarse como una misma práctica. La simple atención centra la persona en la presencia de Dios durante el tiempo de la oración con la misma conciencia fundamentada en la fe y la misma unión íntima de voluntades que realiza el espíritu de fe en las obras ordinarias de la vida (EM 30-35, 60, 72-73, 99-100; R 38-50).

Temas complementarios:

Conversión; Consolación; Espíritu de fe; Espíritu del mundo; Dios; Máximas del Evangelio; Misterio; Meditación; Oración; Voluntad de Dios; Celo.

BIBLIOGRAFÍA

1) Blain 2, 40, 272, 320, 366, 493; 2) Da, 20, 424-426; 3) Db, 251-252, 302; 4) E, 7, 26; 5) EM; 6) MAR 188-189; 7) MD, 92; 8) MF, 182; 9) R, 38-50; 10) RC, 2; 11) DS I, col. 1058-1077; 12) DS II, col. 2036-2055.

H. Joseph F. SCHMIDT, FSC

Traducido del Inglés por el Hermano José Luis RODRÍGUEZ

62. SOLEDAD

Sumario:

1. Vocablo. Su utilización. Sus conexiones. - 2. Sentido y mensaje de La Salle respecto de la soledad. 2.1. La soledad, opción de algunos santos. 2.2. La soledad es un dinamismo activo. 2.3. La soledad, camino de encuentro con uno mismo. 2.4. La soledad, camino de encuentro con Dios. 2.5. Las tareas y ejercitaciones de la soledad. 2.5.1. Sumario de quehaceres. 2.5.2. La soledad supone llevar vida penitente. 2.5.3. La soledad requiere situar a Dios como centro de la vida y desasirse de las criaturas. 2.5.4. La oración, quehacer esencial de la soledad. 2.5.5. Estudio y praxis de la Sagrada Escritura. 2.6. La soledad no es un absoluto. 2.7. Los frutos o ventajas de la soledad. 2.7.1. «Se hizo hombre nuevo y hombre de Dios». 2.7.2. Preparación y condición para «trabajar sólidamente en la conversión de los demás» {perspectiva ministerial de la soledad}. 2.7.3. La soledad, el mejor contexto. - 3. La soledad del Hermano. 3.1. El Hermano, destinatario de la doctrina de LS sobre la soledad. 3.2. La soledad del Hermano es su propia comunidad. 3.3. Soledad ministerial. Conjunción de soledad y ministerio. 3.4. Los quehaceres del Hermano en su soledad. 3.4.1. La mortificación. La oración. 3.4.2. Lectura y praxis de la Sda. Escritura. - 4. Resumen.

1. EL VOCABLO SU UTILIZACIÓN SUS CONEXIONES

La Salle (LS) utiliza 25 veces el término *soledad* («solitude»): una vez en MD, otra en R y las restantes 23 veces en las MF.

En tiempo de LS, el vocablo «solitude» significaba: «Lugar desierto y deshabitado o separado del mundo». También tenía el sentido de «separación del trato de los hombres, estar solo». Significaba también los «lugares que han estado concurridos y que han quedado sin ninguna o con pocas personas» (cf. FURETIÈRE, Dictionnaire Universel, s.v. «Solitude»). LS utiliza el término en las dos primeras acepciones. Analizando los empleos del vocablo *desierto* («désert»), se advierte que «desierto» y «soledad» están en estrechísima conexión mutua; en muchas ocasiones, LS los utiliza indistintamente. Hay veces, con todo, en que «desierto» tiene connotaciones específicas que no podrían

ser vertidas por «soledad». LS utiliza 39 veces el término «desierto»: 4 en Da, 8 en Db, 2 en EM, 3 en GA, 7 en MD y 19 en MF.

«Soledad» tiene también fuerte relación con *retiro* («retraite»), vocablo utilizado hasta 93 veces por LS. «Retiro» tiene un significado más genérico y amplio que «soledad».

En algunos momentos, LS utiliza indistintamente los tres términos o, al menos dos de ellos.

«Este santo (Pedro Celestino) no pensaba en otra cosa sino en su *desierto*, y aspiraba de continuo por la *vida retirada* («retraite»)... La obligación en que se veía... le forzaba a vivir en situación diametralmente opuesta a la inclinación que por la *soledad* había sentido desde la infancia...» (MF 127,3). «Henchido ya (san Antonio) del espíritu de Dios en el *desierto*... Su propia santificación le había mantenido en la *soledad*... Una vez pasada la persecución, regresó al *desierto*... De modo parecido tenéis que proceder vosotros: debéis amar el *retiro*...» (MF 97,3; cf. también MF 105,1).

2. SENTIDO Y MENSAJE DE LA SALLE RESPECTO DE LA SOLEDAD

2.1. La soledad, opción de algunos santos

«Soledad» es vocablo de las «biografías de santidad», en las MF. LS describe la soledad como opción propia de algunos santos: san Jerónimo (MD 1,3; MF 170,1.2); san Antonio (MF 97,3); san Juan Crisóstomo (MF 100,1.2); san Romualdo (MF 105,1.3); san Benito (MF 111,1); san Gregorio Nacianceno (MF 126,1); san Pedro Celestino (MF 127,1.3); san Basilio (MF 170,1.2); san Remigio (MF 171,1.2.3); san Bruno (MF 174,2); san Hilarión (MF 180,2); san Severo (MF 103,2); san Román (MF 181,3).

LS estima como valiosa y llena de sentido esa opción por la soledad. Y la mirada a los santos le sirve como punto de partida para recomendar al Hermano la soledad y el retiro. No teme LS en partir de situaciones y de tipologías a veces muy distintas a las que configuran la vida del Hermano. Su mirada se centra más allá de la superficie de los hechos. Capta el valor de la opción por la soledad, pone de relieve el quehacer que esa opción entraña y describe los frutos de la misma. Y la recomienda al Hermano.

La tipología de los santos respecto de la soledad es variada. San Pedro Celestino «sintió desde su juventud el atractivo de la soledad» (MF 127,1; 127,3 dice «desde la infancia»). En otros, se trata de una opción desencadenada por circunstancias diversas: así, en el caso de san Jerónimo, que llevaba mucho tiempo dedicado al estudio e interpretación de la sagrada Escritura, fue el consejo de san Gregorio Nacianceno el que le movió a «retirarse al desierto de Siria», para «en aquella soledad» «darse a vida santa y penitente» (MF 170,1.2) y «encanecer en la soledad y en la práctica de todo género de austeridades» (MD 1,3). San Romualdo vivió en larguísima soledad (¡100 años!) a partir de sus 20 de edad (MF 105). En el caso de san Basilio, la educación piadosa y las instrucciones de su abuelo impresionaron tanto al santo que éste «renunció para siempre al mundo y se refugió en la soledad» (MF 136,1). El ejemplo de san Antonio, célebre entonces en el desierto, movió a san Hilarión a ir en su busca, para conocer su estilo de vida; la fuerza de la palabra de Jesús invitadora a la

renuncia (Le 14,33) y la muerte de sus padres cuando tenía quince años le decidieron a llevar vida solitaria (MF 180,1.2).

2.2. La soledad es un dinamismo activo

La opción por la soledad no nace de una especie de «huida» egoísta de la dureza de la vida. No se trata de «alejarse de los enredos del mundo» (MF 105,1) movido por ningún género de irresponsabilidad o desimplicación. Muy al contrario, es efecto de una búsqueda. Se buscan una serie de condicionamientos ambientales, geográficos, situacionales. Pero no termina allí. Pues esos condicionamientos no operan automáticamente, sin más. Se requiere el desencadenamiento de dinamismos, sin los cuales la soledad no operaría sus buenos efectos. La soledad se justifica y tiene juicio positivo sólo por los frutos que está llamada a producir.

Leyendo con atención a LS se ve que la soledad no se busca por ella misma, en una especie de solipsismo narcisista. La soledad se apetece y se busca por algo que está más allá de ella misma. LS habla de la soledad como de algo que podría calificarse de «preparación», de «aprendizaje para». Además, la soledad es una «estrategia», un «proceso a recorrer», que comporta unas determinadas ejercitaciones, unos quehaceres o tareas. En términos más personalizados, cabría decir que la soledad es camino y condición de un *encuentro*.

Veamos todo esto a partir de los textos mismos de LS.

2.3. La soledad, camino de encuentro con uno mismo

En el contexto de la soledad, LS lo afirma en un sólo pasaje. Pero éste está lleno de interés, pues LS describe en él la función introspectiva que la soledad facilita.

Comenta que san Antonio, «una vez despojado de todo su caudal en favor de los pobres, se retiró al desierto, donde trabajó con sus manos para ganar con qué subsistir y socorrer a los pobres» y que «al trabajo añadió la oración continua». Y apostilla:

«Para darse a Dios, no basta desprenderse de cuan-

to se ha tenido y renunciar a todo lo exterior; es necesario también trabajar por perfeccionarse interiormente y desarraigar las pasiones y propias inclinaciones. En el retiro es donde se alcanza este bien. Efectivamente: no es posible vencerse sin conocerse, y resulta difícilísimo conocerse en medio del mundo» (MF 97,2).

LS diseña escuetamente en este pasaje el proceso de la entrega a Dios: está primero la renuncia y el desprendimiento a todo lo exterior. Viene luego el trabajo de perfeccionamiento interior y el desarraigo de las pasiones y propias inclinaciones. Pero el dominio de sí exige autoconocerse, cosa casi imposible en el mundo. Por el contrario, la soledad y el retiro son el ambiente apropiado para llevar a cabo todo este proceso.

2.4. La soledad, camino de encuentro con Dios

A primera vista, en temas como el «mundo y su relación con él», el «retiro» o la soledad, LS emplea un lenguaje de negaciones. Leyéndole con mayor rigor, se advierte que el mensaje de LS en esos temas acentúa la centralidad de Dios y desde esa premisa sitúa el valor de todo lo demás.

Si insiste, por ejemplo, en «separarse de las criaturas», en realidad está insistiendo en la enseñanza positiva de situar a Dios como centro de la vida y en mirar, en consecuencia, todo desde esa nueva perspectiva. Veámoslo en referencia a la soledad. Habla de san Hilarión y de su entera donación a Dios. El santo encontró estímulo para entregarse enteramente a Dios en los ejemplos de san Antonio. «Contribuyó también a que se diera del todo a Dios el haberse penetrado profundamente de la palabra de Jesucristo en el santo Evangelio» (alude a Le 14,33), y comenta LS:

«¡Cuan felices seríais si esta divina palabra se adentrara tan íntimamente en vuestro corazón que no tuvieseis ya apego a criatura alguna!... Nada contribuye tanto a conseguirlo como la soledad: al no poder buscarse en ella cosa alguna fuera de Dios, se esfuerza cada uno por vaciar el corazón de todo lo criado, a fin de poder llenarlo enteramente de Dios» (MF 180,2).

Se trata, en realidad, de ser «discípulos de Jesús» (Le 14,33). Lo importante para ello es que Dios llene enteramente el corazón. La soledad es

una pedagogía o estrategia para lograrlo. La centralidad de Dios es búsqueda y fruto de la soledad. Lo explica aún mejor en un texto que se refiere a san Remigio, arzobispo de Reims:

«En la soledad, en completa separación de las criaturas, es donde se aprende a perder el gusto y a desasirse de todo lo que deleita a los mundanos; y, como consecuencia, a conversar con Dios, el cual se comunica de buena gana a los hombres que se hallan despegados de todo, pues El gusta de hablarles de tú a tú. Y cuanto más vacío encuentra su corazón de lo terreno, tanto mejor se da a conocer a ellos, y los llena de su espíritu» (MF 171,1).

Textos como éste no son cómodos. LS contrapone con fuerza a Dios, no sólo con respecto a «todo lo que deleita a los mundanos» (cosa que podría entenderse sin dificultad; cf. su idea de quienes están dominados por el «espíritu del mundo»), sino con respecto a «todo lo terreno», que se explica en el contexto de ideas de su tiempo (cf. «mundo»), pero que va contra nuestra sensibilidad actual, y requeriría alguna matización.

Pero es un texto que, desde la perspectiva que adopta LS, describe nítidamente su pensamiento: la soledad posibilita el conocimiento de Dios y el encuentro con El, la conversación con Dios de tú a tú, y el ser plenificado por su espíritu. Y esa preparación es indispensable para quien Dios destina a grandes empresas (MF 171,1).

En otro lugar, LS perfila en una frase —que, por lo sintética, podríamos calificar de lapidaria— el porqué y para qué de la soledad. Se refiere a san Agustín, de quien dice que una vez convertido «se retiró a un lugar apartado, donde llevó vida en extremo solitaria y penitente, durante tres años» (MF 161,1).

«En este sagrado retiro es donde el Santo se hizo hombre nuevo y hombre de Dios; y allí se preparó, una vez convertido, a trabajar sólidamente en la conversión de los demás» (MF 161,1).

Este es el gran valor de la soledad y de los quehaceres que comporta: permite que uno se haga «hombre nuevo» y «hombre de Dios». La soledad es, además, una preparación para el trabajo apostólico.

La soledad, según LS, permite *situar a Dios como centro de la vida*. En ella se «aprende a con-

versar con Dios» (MF 171,1), «a gustar de Dios» (MF 161,1), «se llena uno del espíritu de Dios» (MF 97,3) o «de su plenitud» (MF 171,1), «se llena enteramente de Dios» (MF 100,2; 180,2), o «de Dios y de su espíritu» (MF 171,3) o «del amor divino» (MF 171,2).

2.5. Las tareas y ejercitaciones de la soledad

Nada más lejos de LS que un retrato idílico o cómodo de la soledad. LS habla, es verdad, de la soledad como de un «paraíso» («en aquella soledad vivió san Jerónimo como en un paraíso»: MF 170,2; «la soledad se le trocaba en paraíso», dice hablando de san Bruno y sus seis primeros compañeros: MF 174,2). Pero, a renglón seguido, LS se refiere también a los quehaceres de la soledad: «allí aprendía a despreciarse, y a no estimar cosa alguna de la tierra» (MF 170,2; cf. también MF 174,2).

Es que LS entiende que la soledad tiene un «para» y es un dinamismo activo, hecho de búsquedas y de ejercitaciones. Se trata de recorrer un proceso espiritual y, si ése es el carisma recibido de Dios, se trata también de prepararse para un apostolado.

2.5.1. Los *quehaceres propios de la soledad* los describe a veces LS en forma de sumario o de resumen.

De forma muy sintética, los quehaceres de la soledad son la *búsqueda de la propia perfección* («después de perfeccionarse»: san Antonio, MF 97,3; «amad el retiro para trabajar eficazmente en él por vuestra perfección»: recomendación a los Hermanos, en *ibíd.*), o *de la santificación propia* («el celo de su propia santificación le había mantenido en la soledad»: a san Antonio: MF 97,3; «en la quietud de la soledad, ignorado del mundo, ocupado sólo en llorar las propias culpas y en practicar los medios de vivir santamente...»: MF 174,2).

En ocasiones, *LS tan sólo enumera* las ejercitaciones típicas de la soledad:

«El retiro, la mortificación y la oración fueron los medios que utilizaba este Santo (San Pedro Celestino) para santificarse» (MF 127,1); «(san Jerónimo) se retiró inmediatamente al desierto de Siria, para

darse a vida santa y penitente. En seguida de llegar allí, entregóse a la oración, a la meditación de la sagrada Escritura y a la práctica de cuanto ésta enseña, velaba y ayunaba de continuo, apartado de todo trato con el mundo» (MF 170,2).

No sabríamos describir con mayor precisión los deberes que la soledad exige.

2.5.2. *La soledad supone llevar vida penitente* (cf. «penitencia», «mortificaciones»).

Como san Jerónimo, «que había encanecido en la soledad y en la práctica de todo género de austeridades» (MD 1,3), o san Benito, que «se refugió en una espantosa soledad, donde vivió... entregado a durísimas austeridades» (MD 111,1), o san Pedro Celestino que, en la soledad, «vivió tres años cabales macerando su cuerpo, para ponerse en condición de resistir a las tentaciones que le atormentaban» y «llevó a tal exceso sus austeridades, que se servía de un pedrusco como almohada para dormir; era el silencio su elemento; la disciplina diaria, su recreación; y el cinturón que usaba era una cadena de hierro» (MF 127,1); o san Basilio que, «en la soledad, donde construyó un monasterio y dio reglas sapientísimas a los religiosos que se sujetaron a su gobierno»... «se acostumbró a vivir en tanta abstinencia que, hacia el fin de sus días, su cuerpo se hallaba extenuadísimo, como consecuencia de las austeridades en que siempre se había ejercitado» «y por esos dos medios —la soledad y el ayuno— se dispuso a obrar grandes bienes en la Iglesia» (MF 136,1). De igual modo procedió san Agustín, que «se retiró a un lugar apartado, donde llevó vida en extremo solitaria y penitente, durante tres años» (MF 161,1).

¿Para qué esta vida penitente?

LS lo indica también: en san Jerónimo, parece que al final de su vida le movió a ello el «miedo al juicio final» (MD 1,3); aunque hacía años, tras haber conferido con uno de los más expertos de su tiempo en la ciencia de las sagradas Escrituras, san Gregorio Nacianceno, en Atenas, determinó retirarse y llevar vida penitente para estudiar la sagrada Escritura y llegar así al cabal conocimiento de la misma (cf. MF 170,2); san Pedro Celestino buscó con ello «resistir a las tentaciones que le atormentaban» y santificarse (MF 127,1); a san Basilio, lo prepararon «a obrar grandes bienes en la Iglesia» (los describe más al pormenor en MF

136); en san Agustín, la vida penitente y otras ejercitaciones propias de la soledad «lo hicieron hombre nuevo y hombre de Dios» (MF 161,1).

2.5.3 *La soledad requiere situar a Dios como centro de la vida y desasirse de las criaturas.*

LS incide mucho en este aspecto cuando contempla la opción por la soledad de los santos, o cuando la recomienda a los Hermanos. A veces, da a conocer sus propias convicciones y valoraciones de la soledad, cuando describe las funcionalidades de ésta.

«Al no poder buscarse en ella (en la soledad) cosa alguna fuera de Dios, se esfuerza cada uno por vaciar el corazón de todo lo criado, a fin de poder llenarlo enteramente de Dios» (MF 180,2). En el mismo comentario, LS alude a que la «renuncia a todo» (cf. Le 14,33) o el «no tener apego a criatura alguna» es la primera condición del discipulado de Jesús (ibíd.). El «tener desasido el corazón de todas las cosas» es para LS el camino para la suma felicidad (cf. MF 105,1); san Jerónimo, en su soledad, «aprendió a despreciarse y a no estimar cosa alguna de la tierra» (MF 170,2). El comentario sobre san Remigio, ya citado en otro lugar, expresa muy bien el pensamiento de LS y es clave para entender su insistente recomendación del retiro y de la oración:

«Así prepara Dios a los hombres que destina a grandes empresas; sirviéndose del retiro y la oración. Porque en la soledad o completa separación de las criaturas, es donde se aprende a perder el gusto y a desasirse de todo lo que deleita a los mundanos; y, como consecuencia, a conversar con Dios, el cual se comunica de buena gana a los hombres que halla despegados de todo, pues El gusta de hablarles de tú" a tú. Y cuanto más vacío encuentra su corazón de lo terreno, tanto mejor se da a conocer a ellos, y los llena de su espíritu» (MF 171,1).

2.5.4 *La oración, quehacer esencial de la soledad.*

En el contexto de la soledad y del retiro, LS reitera la importancia decisiva de la oración como dinamismo esencial a ejercitar.

En el caso de san Agustín, su «hacerse hombre nuevo y hombre de Dios» tiene mucho que ver con la oración: en la soledad «aprendió a gustar de Dios», «allí derramaba también con frecuencia su corazón en la divina presencia, inconsolable por sus pasados extravíos y, cuando se representa-

ba la enormidad de éstos, abismado unas veces en el amor de su Señor, no se cansaba de admirar y agradecer las extraordinarias misericordias de un Dios tan amoroso para con él. Otras veces, sensiblemente conmovido a la vista de las grandezas e incomprendibilidad de Dios en sí mismo, y de los bienes que dispensa a los hombres, su corazón se fundía y derretía, para elevarse luego en ímpetus de amor hacia su Dios» (MF 161,1). Junto a la expresión de sentimientos que proceden del mismo san Agustín en sus *Confesiones* (cf. RODRIGUE J.-G., CL 47, p. 390), cualquiera que conozca el lenguaje de LS respecto de la presencia de Dios y sus enseñanzas sobre el modo de orar (cf. CAMPOS, M.-SAUVAGE, M., CL 50) entiende que este pasaje describe a Agustín orante.

«En la soledad... es donde se aprende... a conversar con Dios el cual se comunica de buena gana a los hombres que halla despegados de todo, pues El gusta de hablarles de tú a tú...» (MF 171,1).

San Benito, en la espantosa soledad en que se refugió «vivió en el ejercicio de la oración continua» (MF 111,1).

LS, que tanto ha insistido en la necesidad de «llenarse de Dios y de su espíritu» (cf. 2.3), ve que sólo el retiro y la oración llevan a dicha plenitud:

«En este mundo hay que buscar y desear la plenitud del espíritu de Dios, para vivir según su peculiar estado, y desempeñar bien el propio empleo. Estad seguros de que no alcanzaréis (esa plenitud) más que acudiendo al retiro y a la oración; por eso, debéis amar el primero y aplicaros con mucho fervor a la segunda» (MF 171,1).

2.5.5 *Estudio y praxis de la Sagrada Escritura*

LS no escribe al respecto doctrina sistematizada. Son los ejemplos y procederes de los santos los que le dan pie para sus comentarios personales.

Así, san Juan Crisóstomo que «se retiró a la soledad, donde se aplicó al estudio de la Sagrada Escritura, la cual le suministró luces extraordinarias y abundante caudal de doctrina religiosa». Comentario similar le sugiere la brillante figura de san Jerónimo, que, tras haber comprobado que «las disciplinas humanas, lejos de darle el gusto de Dios, más bien le apartaban de El, renunció a ellas y no escatimó fatigas, trabajos, gastos ni diligencias para instruirse en la sagrada Escritura y al-

canzar perfecto conocimiento de todos los misterios en ella contenidos» (MF 170,1). San Jerónimo era consultado desde todas las regiones del mundo. También él recorrió muchos países en búsqueda de contactos con los más expertos en la ciencia de las sagradas Escrituras, hasta que su conversación con san Gregorio Nacianceno le convenció de la necesidad de retirarse a la soledad y, en ella, «entregarse a la oración, a la meditación de la sagrada Escritura y a la práctica de cuanto ésta enseña» (MF 170,2). Jerónimo experimentó así que «para conocer debidamente la sagrada Escritura ha de empezarse por practicarla» (MF 170,1).

LS deduce consecuencias que remiten al tema, tan abundoso en él, de las máximas del Evangelio. Pero en nuestro contexto, quizá es de más interés ver cómo une LS el «estudio de los Libros sagrados de la Escritura, particularmente en el Nuevo Testamento» con el «hinchirse del espíritu de Dios», fruto, éste, central de la soledad.

Perspectiva similar aparece en su comentario sobre san Agustín: «Allí (en la soledad) aprendió a gustar de Dios y a practicar con perfección las reglas del santo Evangelio, que suministraban materia a sus meditaciones» (MF 161,1).

2.6. La soledad no es un absoluto

Ya nos hemos referido a esto anteriormente, al decir que la soledad no se busca per se (cf. 2.2). LS, en su contemplación de los «santos solitarios», capta y muestra que existen otros valores superiores a la soledad y que pueden exigir salir de ella.

Por de pronto, hay que partir del dato de la diversidad de carismas y de que la voluntad divina conduce a las personas por caminos distintos (cf. «acción de Dios»), Las historias de santidad que sirven de punto de partida a LS para hablar de la soledad lo muestran con evidencia.

Varios de entre los santos optan y viven a perpetuidad su opción solitaria. Hay quienes viven en soledad comunitariamente con otros compañeros. En algunos, la soledad es un hecho circunscrito a un período de tiempo más o menos largo, interrumpido bien por decisión propia, bien por llamadas externas o eclesiales.

Están llenas de interés, a este respecto, las vidas de san Antonio, de san Pedro Celestino y de san Severo.

LS describe pormenorizadamente el itinerario espiritual de Antonio (cf. MF 97,1.2). Llega un momento en que el santo interrumpe su soledad por fuerza mayor:

«Después de perfeccionarse, y henchido ya del espíritu de Dios en el desierto, lo dejó san Antonio por una temporada, con el fin de alentar a los mártires y de confirmar a los cristianos en su fe, (que peligraba) por causa de la persecución. Su propia santificación le había mantenido en la soledad, pero el celo que tenía de la salvación de sus hermanos, le arrancó de ella. Mas... una vez pasada la persecución, regresó al desierto...» (MF 97,3).

Muy diferentes son los resortes psicológicos y circunstanciales que operan en san Pedro Celestino. Parece que en su personalidad existió un temprano atractivo hacia la soledad (cf. MF 127,1.3). Pero, dada su eminente santidad, fue elegido, en ausencia suya, para ponerle al frente del gobierno de la Iglesia. Nada pudo evitarlo, se vio forzado a asumir tan elevada dignidad (MF 127,2). En este santo, fue la llamada eclesial la que rompió, muy a pesar suyo, el carisma de soledad (Véase muy bien descrita la tensión interior del santo, en MF 127,3).

La MF 103 sobre el obispo san Severo tiene, a juicio de los especialistas, casi la certeza de no deberse a la pluma de LS (cf. RODRIGUE, J.-G., CL 47, p. 539). De todas formas, también en esa meditación aparece una situación similar de va-y-ven entre la soledad y el cargo episcopal que le encomendaron (MF 103,2).

2.7. Los frutos o ventajas de la soledad

2.7.1. «Se hizo hombre nuevo» y «hombre de Dios»

A lo largo de los puntos anteriores, ya se advierten cuáles son los frutos o ventajas de la soledad, según el pensamiento de LS.

Resumidamente, podríamos decir que la soledad permite el encuentro con Dios, el centrar la vida en Él. Recordemos la expresiva frase de LS, referida a san Agustín: «En este sagrado retiro se hizo hombre nuevo y hombre de Dios» (MF 161,1). Además, por los quehaceres que entraña y por la plenitud de Dios y de su espíritu que posibilita, la soledad constituye la mejor preparación para «trabajar sólidamente en la conversión de los demás» (ibíd.).

2.7.2. *Perspectiva ministerial de la soledad*

Como en multitud de temas, LS no es «neutro» en su tratamiento. Aflora en él por doquier la perspectiva ministerial. Lo explica su personal captación del designio salvador de Dios y el hecho de que está dirigiéndose a los Hermanos, enviados por Dios a la salvación de los que les han sido confiados.

Las opciones o las escenas de soledad de los santos le permiten traducir su pensamiento con claridad y expresividad. La soledad tiene mucho que ver con el ministerio salvador.

Por ejemplo, san Remigio, arrancado de su soledad y consagrado arzobispo de Reims a los 22 años, «demostró celo muy ardiente por el bien de la Iglesia, en el desempeño de su cargo episcopal; y nada omitió de cuanto pudiera contribuir a procurarlo» (MF 171,2).

LS, a partir del hecho, confirmado en muchos casos más, establece así su tesis y describe los mecanismos internos:

«Ese es el fruto que ordinariamente trae consigo la vida retirada («el verdadero o auténtico retiro», dice LS): cuantos en ella se han llenado del amor divino, buscan la manera de comunicarlo a otros si, por el bien de la Iglesia, Dios íes obliga a tratar con el mundo. Entonces, esos hombres extraordinarios, totalmente llenos del espíritu de Dios, se aplican con toda la diligencia posible a dar a conocer y gustar a los otros cuanto ellos sienten en sí y, arrastrados del celo que los impulsa, ayudan eficazmente a muchas almas para que se entreguen a Dios» (MF 171,2).

Eso no es todo. LS completa su pensamiento y viene a decir que la soledad es *condición de fruto ministerial*. Lo explica con palabras llenas de vigor y de convicción.

«Cuando un hombre llamado a trabajar en la salvación de las almas ha logrado, como san Remigio, llenarse de Dios y de su espíritu en la soledad, lleva a feliz término en su empleo todo cuanto emprende. Nada es capaz de resistirle; ni Dios siquiera —por decirlo así—, como se mostró en Moisés; el cual, en cierto modo, exigió 'que Dios ejecutase lo que de El solicitaba en favor del pueblo que le tenía confiado'» (MF 171.3) (Ex 32,14).

2.7.3. *La soledad, el mejor contexto*

a) LS viene a afirmar que la soledad es el ambiente y el quehacer más idóneo tanto para hacer-

se hombre de Dios como para prepararse a ser instrumento ministerial en manos de Dios.

«¡Cuan felices seríais si esta divina palabra (se refiere a Le 14,33: 'Quien no renuncie a todo lo que posee no puede ser mi discípulo') se adentrara tan íntimamente en vuestro corazón que no tuvieseis ya apego a criatura alguna! Y, con todo, no seréis dignos de vuestro ministerio sino en cuanto os halléis en tal disposición, por ser eso lo primero que Dios exige a los que desean ser discípulos suyos. Nada contribuye tanto a conseguirlo como la soledad: al no poder buscarse en ella cosa alguna fuera de Dios, se esfuerza cada uno por vaciar el corazón de todo lo criado, a fin de poder llenarlo enteramente de Dios» (MF 180,2).

Comenta la predicación evangélica de san Juan Crisóstomo y que «ganaba los corazones para Dios»:

«Cuando alguien se ha llenado de Dios en la soledad, puede luego hablar de El con osadía y provechosamente, y darle a conocer a quienes, sepultados en la culpa y la ignorancia, viven en ceguera que ellos mismos desconocen» (MF 100,2).

Hay que referirse, una vez más, al comentario en torno a san Agustín:

«En este sagrado retiro es donde el Santo... se preparó, una vez convertido, a trabajar sólidamente en la conversión de los demás» (MF 161,1).

b) Sería éste el lugar oportuno para recoger las expresiones ponderativas de LS respecto a la soledad. Revelan su convicción personal sobre las ventajas de la soledad.

«Vivió (san Romualdo) cien años en la soledad, que se le hicieron brevísimos, por las consolaciones que le dio el Señor a gustar durante todo ese tiempo. Si el mundo conociera los deleites que se gozan en el retiro, las ciudades se convertirían en desiertos, y los desiertos se verían poblados muy pronto: asegura san Lorenzo Justiniano» (MF 105,1).

San Jerónimo, que «para recibir en mayor abundancia las luces que Dios le comunicó, se sustrajo al bullicio del mundo, de modo que los estorbos seculares no le impidieran ahondar en las verdades santas que ha querido revelar a los hombres» (MF 170,1), «vivió en aquella soledad como en un paraíso» (MF 170,2). Idéntica valoración

emitían san Bruno y sus compañeros: «Tal fue el modo de vida llevado por san Bruno y sus compañeros, quienes podían decir con san Jerónimo que la ciudad les resultaba tan desapacible como una prisión, y la soledad se les trocaba en paraíso» (MF 174,2).

3. LA SOLEDAD DEL HERMANO

3.1. El Hermano, destinatario de la doctrina de LS sobre la soledad

La soledad, para LS, no es sólo la opción de algunos santos. El género de vida del Hermano comporta también su cuota de soledad. La doctrina general de LS sobre la soledad, expuesta más arriba (cf. 2) es una enseñanza que tiene por destinatario al Hermano. De hecho, toda esa doctrina la ha escrito LS pensando en los Hermanos de su Instituto.

3.2. La soledad del Hermano es su propia comunidad

La soledad del Hermano no es otra que el género de vida del Instituto diseñado en las Reglas Comunes. Eso es «su» soledad o su desierto. De modo aún más preciso, la soledad del Hermano es propiamente su comunidad, con la vivencia que entraña, con sus exigencias y sus ejercicios.

Se aplican perfectamente al Hermano las palabras que LS dedica a la Sma. Virgen: «María huyó al desierto (Ap 12,6); esto es, al Templo, lugar apartado del comercio con los hombres, donde se construyó la soledad que **Dios** le había deparado» (MF 191,3). En esta misma meditación, LS dice a los Hermanos: «A vosotros os cabe la suerte de morar en la casa de **Dios**; en ella os habéis comprometido en su servicio» (MF 191,2).

Evidentemente, LS no se contenta con lo que llama el retiro o la soledad, «exterior». Es preciso ejercitar los quehaceres propios del retiro y la soledad, para que aquél sea en verdad fructífero. La soledad tiene, precisamente, la misión de permitir y garantizar el retiro interior. La comunidad del Hermano es esa soledad capaz de hacerle hombre de **Dios**, hombre nuevo, e instrumento apto para el ministerio que Dios le encomienda.

«Si el retiro, la mortificación y la oración fueron los medios que utilizaba este Santo (san Pedro Celestino) para santificarse, vosotros tenéis también facilidad para servirlos de ellos a fin de allegaros a Dios ya que en vuestro Instituto se suceden a diario bastantes prácticas de tales ejercicios» (MF 127,1).

3.3. Soledad ministerial. Conjunción de soledad y ministerio

La vida del Hermano tiene similitud con la tipología de aquellos santos que iban a la soledad por un tiempo, se entregaban luego a las tareas apostólicas y regresaban de nuevo a la soledad (cf. 2.6). El mismo LS pone de relieve esa similitud.

Tras contemplar a san Antonio que «se retiró al desierto»... y «después de perfeccionarse, y henchido del Espíritu de Dios en el desierto, lo dejó por una temporada, con el fin de alentar a los mártires y de confirmar a los cristianos en la fe»... y «una vez pasada la persecución, regresó al desierto»... (MF 97,3), LS se dirige al Hermano en estos términos:

«*De modo parecido* tenéis que proceder vosotros: debéis amar el retiro para trabajar eficazmente en él por vuestra perfección; pero tenéis que dejarlo cuando Dios os llame para que os dediquéis a salvar las almas que os tiene confiadas; y, tan pronto como deje Dios de solicitaros a ello, transcurrido ya el tiempo que el empleo os exige, retiraos de nuevo a vuestra soledad, imitando a san Antonio» (MF 97,3).

Recomendaciones similares escribe al comentar el proceder de san Pedro Celestino, el papa «arrancado» de la soledad y que tras un tiempo de pontificado dimitió de su dignidad para regresar a la soledad:

«Aunque ejercéis por orden de Dios las funciones externas del empleo, y contáis en ellas con medios para santificaros, no deben, con todo, entibiar en vosotros el espíritu y amor del retiro. Entregaos, pues, a ellas de tal forma que, en cuanto deje de ser necesaria allí vuestra presencia, volváis al lugar de vuestra morada, como a asilo seguro, y no encontréis consuelo sino en la asiduidad y aplicación a los ejercicios espirituales» (MF 127,3).

La vida del Hermano pivota entre la comunidad y el ministerio. Lo uno y lo otro lo ejercita el Hermano «por orden y voluntad de Dios» (cf. RC

2,4). Lo uno y lo otro tiene estrecha relación tanto con la propia perfección, como con la salvación de los alumnos. Lo uno y lo otro se requieren y se alimentan mutuamente. Ambos constituyen «la obra de Dios», ambos constituyen «la obra de la propia santificación». Los quehaceres y ejercitaciones de la soledad tienen profundo sentido ministerial. No son pura praxis ascética o individualista. Están reclamadas por el ministerio. La comunidad es la «soledad ministerial» del Hermano. El ministerio del Hermano se «enriquece» y «alimenta» en la soledad de su comunidad.

LS insiste en que el éxito del ministerio entre los alumnos tiene su secreto en ese llenarse de Dios, objetivo central de ese ámbito de soledad que constituye la comunidad lasaliana. Ninguna oposición, pues, en LS, sino profunda integración y mutua complementariedad entre comunidad y ministerio.

«Cuando alguien se ha llenado de Dios en la soledad, puede luego hablar de El con osadía y provechosamente, y darle a conocer a quienes, sepultados en la culpa y la ignorancia, viven en ceguera que ellos mismos desconocen.

Por ser obligación vuestra comunicar diariamente a los discípulos el conocimiento de Dios, instruirles en las verdades del Evangelio y enseñarles a llevarlas a la práctica, tenéis que llenaros vosotros plenamente de Dios, y abrasaros en el amor de su santa ley, a fin de que vuestras palabras surtan efecto en los discípulos» (MF 100,2).

«El empleo que vosotros ejercéis exige mucho celo; mas éste resultaría de poca utilidad si no produjera su efecto, y no podrá en realidad producirlo si no es el fruto del amor de Dios, residente en vosotros» (MF 171,2).

Las expresiones «llenarse plenamente de Dios», «abrasarse en el amor de su santa ley», «el amor de Dios, residente en vosotros» aluden a aquella centralidad de Dios, que calificábamos como «búsqueda y fruto de la soledad» (cf. más arriba, 2.4).

3.4. Los quehaceres del Hermano en su soledad

Sencillas alusiones de LS, en el contexto y a ejemplo de los «santos solitarios», ponen de relieve el contenido y el valor de los quehaceres del Hermano en su soledad. Nada nuevo o distinto, por otra

parte, de aquello que hemos expuesto más arriba (cf. 2.5), como no sea una referencia expresa al ministerio que ejercita el Hermano. Es suficiente con transcribir los textos correspondientes.

3.4.1. *La mortificación. La oración*

«Sed fieles en seguir las (las prácticas de los ejercicios de retiro, mortificación y oración, que a diario se suceden en el Instituto), y convenceos de que el fruto que produzcaís en las almas será proporcionado al amor que profeséis a esas tres cosas y a la medida en que os ejercitéis en ellas» (MF 127,1).

«No que haya de buscarse ni desearse la reputación en este mundo (alude a "san Remigio, tan favorecido de Dios en su soledad, que el brillo de sus virtudes le mereció pronto extraordinaria reputación"), sino la plenitud del espíritu de Dios, para vivir según su peculiar estado, y desempeñar bien el propio empleo. Estad seguros de que no alcanzaréis (esa plenitud) más que acudiendo a retiro y a la oración; por eso, debéis amar el primero y aplicaros con mucho fervor a la segunda» (MF 171,1).

«Por esos dos medios —la soledad y el ayuno— se dispuso san Basilio a obrar grandes bienes en la Iglesia. Si queréis vosotros que el ejercicio del ministerio produzca fruto abundante en las almas, nada os ayudará tanto a conseguirlo como el alejamiento del mundo y la templanza: ésta contribuye en mucha parte a conservar la pureza, y aquél atrae al alma abundantes gracias de Dios, no sólo en provecho propio, sino igualmente para el bien de los demás» (MF 136,1).

3.4.2. *Lectura y praxis de la Sagrada Escritura*

«Vosotros tenéis la felicidad y la suerte de vivir desligados del mundo, de leer y oír leer con frecuencia las Sagradas Escrituras. Debéis, por consiguiente, aprender en ellas la ciencia de la salud y las máximas santas que, por vuestra profesión, estáis obligados a practicar y enseñar a los otros. Meditadlas de cuando en cuando, y procurad que sean ellas también el asunto ordinario de vuestras conversaciones» (MF 100,1).

«Vuestro empleo no pretende hacer cristianos a vuestros discípulos, pero sí hacerlos cristianos verdaderos; y es tanto más útil, cuanto de poco les serviría haber sido bautizados, si no viviesen conforme al espíritu del cristianismo; mas, para comunicarlo a otros, es menester tenerlo en abundancia uno mismo.

«Ved a lo que vuestro empleo os obliga: sin duda, a practicar el sagrado Evangelio. Leedlo, por tanto,

frecuentemente, con atención y gusto; sea él objeto de vuestro principal estudio; pero, sobre todo, con el fin de practicarlo» (MF 171,3).

«Si queréis henchiros vosotros del espíritu de Dios, y de todo punto capacitaros para el empleo, dedicaos al estudio en los Libros sagrados de la Escritura, particularmente en el Nuevo Testamento, a fin de que sea norma de conducta, tanto para vosotros como para aquellos que instruís» (MF 170,1).

4. RESUMEN

A manera de resumen, podría decirse que para LS, la soledad (o el retiro) es condición de encuentro con uno mismo y con Dios y, por lo mismo, es condición de acierto ministerial. En su soledad, es decir, en su comunidad, el Hermano se encuentra con Dios y se llena de su amor. Así se prepara a ser instrumento de salvación.

El género de vida del Hermano comporta a un tiempo el elemento soledad-encuentro y el elemento implicación ministerio-salvación de otros.

En el trasfondo de esta visión y enseñanza lasaliana están como modelos los «vitales de santidad», los santos cuyo proceder ha servido de punto de partida a LS para diseñar su enseñanza sobre la soledad. Está también la larga experiencia de los hombres espirituales, la larga tradición de la vida religiosa, también seguramente las orientaciones de los directores con quienes se aconsejó el propio LS. Está también, aunque no alude expresamente a ello, el dinamismo bíblico de la llamada profética, constante en su bipolaridad de *encuentro* cara a cara con Dios, con un Dios que abriga designios de salvación y que *envía a salvar* a otros, tema nuclear en la enseñanza y en la espiritualidad lasaliana.

Sería de mucho interés confrontar la enseñanza lasaliana sobre la soledad con la biografía y el itinerario personal y fundacional del propio LS bajo esta perspectiva «solitaria», y ver la funcionalidad y la riqueza de los dinamos de soledad (retiros, quehaceres propios de la soledad...; estilo de comunidad lasaliana, praxis de retiros, creación y modalidad de noviciado, etc.).

Temas complementarios:

Comunidad; Desprendimiento; Renuncia; Dios; Discípulo de Jesucristo; Alumno; Empleo; Estado; Ministerio; Mundo; Oración; Regla-Regularidad; Santos; Salvación; Silencio; Tentación; Mover los corazones; Celo.

BIBLIOGRAFÍA

* Para una comprensión más cabal de los textos de las MF citadas

1. RODRIGUE, Jean-Guy: *Contribution á l'étude des sources des Méditations sur les principales fêtes de l'année*, CL 47, Roma, 1988.

* Para una aproximación lasaliana al tema

2. SCAGLIONE, Secondino, «*Désert et emploi*» *nella convergenza della spiritualità lasalliana*, *Rivista Lasalliana*, n. 3, (1975) 253-263.

* Para una aproximación general al tema

(sentido del término en la época de LS)

3. FURETIÉRE, *Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, 1701, t. 3; s.v. «solitude».
4. LENA, Marguerite, s.v. «Solitude», *Dictionnaire de Spiritualité*. París, Beauchesne, t. XIV, 1990, c. 1007-1009.
5. DELLA CROCE, Giovanna, s.v. «Soledad», *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, pp. 413-416.
6. TURBESSI, G., s.v. «Desierto», *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, pp. 559-565.
7. DE FIORES, S., s.v. «Desierto», *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1983, pp. 336-348.
8. COLOMBÁS, García M., *El monacato primitivo*, t. 2: *La espiritualidad*, Madrid BAC 1975, cf. índice: «soledad», «desierto», «hesychia», «retiro».

H. Martín J. LASA

63. VERDAD

Sumario:

1. Definiciones generales de la verdad. 1.1. Plan de este artículo. - 2. La verdad religiosa. 2.1. Dios es la Verdad. 2.1.1. Aproximaciones bíblicas sobre la verdad. 2.1.2. La Iglesia católica romana al apoyarse sobre la Biblia y la Tradición es la única verdadera depositaria de la verdad religiosa. 2.2. Verdades especulativas y verdades prácticas. 2.3. Cómo accedemos a la verdad. 2.3.1. Por la lectura y el estudio. 2.3.2. Por la oración y la meditación. 2.4. Los Maestros cristianos deben formar a sus discípulos para las verdades de la religión. 2.4.1. Verdad y sacramento de la Penitencia. - 3. La verdad humana. 3.1. ¿Por qué la verdad en las relaciones con el prójimo? 3.1.1. Vocabulario empleado por san Juan Bautista de La Salle. 3.1.2. La verdad y el hombre honrado. 3.1.3. La verdad y el octavo mandamiento. 3.1.4. Cómo los Maestros forman a sus discípulos al respeto de la verdad humana. 3.2. La verdad ante sí mismo. 3.2.1. Varias maneras de delinquir. 3.2.2. ¿Cómo crear en sí esta verdad? - 4. Cómo el Fundador es un modelo tanto en la práctica de la verdad humana como religiosa.

1. DEFINICIONES GENERALES DE LA VERDAD

Nadie quiere correr tras el error y la mentira. El anhelo de la verdad es un deseo tan vivo y tan dinámico ya que es natural y necesario; pero ¿dónde hallar esta verdad que excita a tanta gente en su búsqueda? ¿dónde localizar su morada? He aquí razones y preguntas que pone su biógrafo en la boca del Sr. de La Salle.¹ Las respuestas a las interpelaciones que él se plantea las hallamos en sus escritos y también en el ejemplario de su vida. No define la verdad a nivel epistemológico; encierra en ese vocablo las acepciones de su tiempo. Si de conocimientos se trata, la «verdad es la conformidad de nuestros juicios con cuanto son las cosas en sí mismas». El mismo diccionario agrega: «También es una máxima o un principio evidente: y se dice no sólo de los conocimientos que se asimilan por el estudio o a través de la meditación, sino también en relación a los misterios de la religión».² La ausencia de verdad consiste a la vez en el **error** que se deduce de la ignorancia o falta de

examen³ y en la **mentira** «cuando voluntariamente se dé lugar a que otra persona crea verdadero lo que se sabe es falso, o crea falso lo que se sabe ser verdadero».⁴

1.1. Plan de este artículo

En el artículo presente examinaremos cómo de La Salle habla de la verdad ^primordial mente en el plan religioso, luego en el contexto humano en las relaciones con los demás o consigo mismo. Algunas referencias a su vida nos declararán las concordancias entre sus enseñanzas y su vida.

2. LA VERDAD RELIGIOSA

2.1. Dios es verdad

En el plano religioso, el Fundador afirma que la verdad, es Dios mismo (Db 23 A, MR 193,1). Es el único y verdadero Dios⁵ (Da 453 D, MF 168,2) y «la primera verdad que debemos creer

y que es también el fundamento de nuestra fe es que hay un Dios, que sólo hay uno, que incluso no se pueden dar varios, porque según santo Tomás, únicamente hay uno que pueda ser independiente y encerrar una suprema e infinita perfección» (Da 15B).

2.1.1. *Aproximación bíblica a la verdad*

Abundantemente habla la Biblia de la verdad, En Dios, significa que es verídico, fiel, que nos podemos fiar y entregarnos a El —tales son los significados del vocablo hebreo emeth⁶— y que ni puede engañarse (Da 3 B) ni ser engañado (Da 12 A), ni querer engañar (Db 11 E). Es el Dios de la verdad (Sal 31,6); su palabra (Sal 119, 160 su ley (Sal 119, 142) y sus decisiones (Sal 19, 10) son igualmente verdad. Esta verdad se expresó antaño por los profetas (Rm 1,2; Hb 1,1) y en el Nuevo Testamento, por su Hijo (Ib.), la luz verdadera y llena de verdad (Jn 1,9.14). Este Hijo verdad en si (Jn 14,6; MD 38.2), ha venido a dar testimonio de la verdad (Jn 18,37). Antes de su Pasión, prometió el Espíritu de verdad (Jn 15,26) a sus apóstoles para que El les hiciera comprender todo cuanto les había enseñado (Jn 16,13; Da 61 B). Jesús pide a su Padre que consagre a sus apóstoles en la verdad (Jn 17,17.19).

2.1.2. *La Iglesia Católica romana*

A través de sus apóstoles, Jesús transmitió esta verdad a la Iglesia: «La doctrina que Jesús ha legado a su Iglesia es la misma que El enseñó. Con ella los apóstoles han instruido a los fieles de su tiempo y que han dejado a los pastores que les sucedieron, ya por escrito, ya de vida voz» (Da 70 E). Así pues, en la Biblia y en la Tradición (Da 7-8) están contenidas todas las verdades⁷ que la Iglesia tiene misión de transmitir y cuya síntesis hallamos en el símbolo de los Apóstoles (Da 13 C). Solamente ella, «columna y fundamento de la verdad» (ITm 3,15; Da 72 C), puede hacerlo ya que «sólo ella es la verdadera religión, pues todas las demás que usurpan tal nombre son falsas e imaginarias» (Da III E). El apego del Fundador a la Iglesia Católica romana le hace considerar a cuantos él califica de paganos, ateos, idólatras, infieles, herejes, cismáticos (Da 68 B-C-D) como «totalmente separados de la Iglesia por sus errores». ⁸ Esta posición ya no está totalmente en consonan-

cia con la declaración del Vaticano II que asegura: «La Iglesia católica no rechaza nada de cuanto sea verdadero y santo en estas religiones... Sin embargo anuncia, y tiene la obligación de proclamar sin parar, a Cristo que es la vía, la verdad y la vida (Jn 14,6) en quien los hombres deben hallar la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios se ha reconciliado con todas las cosas» (2Co 5,18-19).⁹ Nadie duda que esta misma adhesión le habría permitido suscribir esta nueva aproximación en nuestro tiempo.

2.2. **Verdades especulativas y verdades prácticas**

De La Salle diversifica las verdades religiosas en dos categorías: las de la fe especulativa (Da 6 A), que también llama fundamentales (MR 200.1) o esenciales (MR 200.2) o de pura especulación (MR 194.3), y las verdades prácticas (Da 6 B; MR 194.3). La palabra máxima puede enfocar a cada una de ambas categorías. Las primeras verdades son las que hemos de creer (Da 6 A), las otras, las que nos hacen emprender una conducta cristiana y acorde a la que ellos (los apóstoles) tenían con Jesucristo (MR 200.2). Sin las segundas son insuficientes las primeras para la salvación: «No basta, para ser salvo, conocer las verdades cristianas puramente especulativas» (MR 197.2). Tanto para las primeras como para las segundas no basta únicamente el querer humano: «Es, con todo, hartó frecuente dar con cristianos, hasta en las comunidades religiosas, que gustan poco de las verdades prácticas; que las contradicen en su corazón y, aun a veces, con su conducta externa» (MD 5.2). Y nuevamente: «Los hombres incluso los más santos, los más sabios y los más preclaros son capaces de caer en el error y en la mentira» (Da

2.3. **¿Cómo se accede a la verdad?**

Sin embargo, como Dios «quiere que todos los hombres alcancen el conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4; MR 7 E), ella se nos hace accesible por varios medios que se compensan más o menos: la predicación de la Iglesia, la disponibilidad de un corazón puro, así prometido en la sexta bienaventuranza (Mt 5,8): «Se trata de quienes, al tener un corazón puro exento de todo vicio y de todo afee-

to al menor de los pecados, no se adhieren sino a Dios: ellos verán a Dios, ya que no se hallan tinieblas en su alma que les impidan percibir las verdades eternas...» (Da 191 D).

2.3.1. *Por la lectura y el estudio*

A renglón seguido por la frecuentación de la Palabra de Dios: «De ese sagrado libro debéis sacar las verdades con que instruir todos los días a los discípulos para infundirles, por su medio, el auténtico espíritu del cristianismo. A ese fin, alimentad diariamente vuestra alma con las santas máximas que contiene libro tan misterioso, y hacéoslas familiares meditándolas con frecuencia» (MF 159.1). Otro medio es la lectura espiritual: «Después, como ellos (Jesús y los apóstoles), debéis recogeros para entregaros a la lectura y a la oración; con el fin de instruiros a fondo en las verdades y santas máximas que les queréis inculcar» (MR 200.1). «Leed vuestro libro como si leyeráis una carta que Jesucristo mismo os hubiera enviado y si el sentido os es oscuro, preguntádselo a los que os lo pueden declarar» (R 143-144). Otro medio intelectual se da en el estudio: «Es necesario que os instruyáis a fondo en las verdades mediante el estudio, pues vuestra ignorancia sería culpable, ya que ocasionaría la de aquellos que os están encomendados» (MF 153.1); «debéis por tanto, no ignorar cosa alguna de cuanto se refiere a esas verdades, no solamente en general sino con la suficiente extensión para poder exponerlas con claridad y por menudo a vuestros discípulos» (MR 198.1).

2.3.2. *Por la oración y la meditación*

Como ciertos pasajes nos exhortan, es preciso acudir a la oración y a la meditación, «porque Jesucristo está en medio de los Hermanos para enseñarles las verdades y las máximas del Evangelio; para infundirlas profundamente en el corazón de cada uno, y para inspirarles que hagan de ellas la regla de su vida; para hacérselas comprender, y para darles a conocer cómo han de ponerlas en práctica del modo más grato a Dios y más conforme con su vocación»¹¹ (EM 10 A). Para profundizar tales verdades se deberá también hacer actos sobre las verdades de fe, sobre todo cuando se nos tienta de no creer en ellas (Db 288 C). El mismo, cual experto pedagogo, ha «establecido oraciones

para la confesión de tal modo que sirven igualmente de instrucciones de los elementos más necesarios que se han de saber y practicar referentes al sacramento de la penitencia a fin de que los que ya están instruidos en las verdades importantes que se encierran en estas oraciones, puedan, al recitarlas, refrescar su recuerdo, y los que ignoran esas verdades no debieran necesitar para aprenderlas con facilidad más que recitarlas» (I 174 C). Obvio es caer en el dato de que todos esos medios para alcanzar la verdad no se dirigen solamente al conocimiento de las verdades especulativas pero más bien y sobre todo a la práctica que se adecúa a un verdadero cristiano.

2.4. **Los Maestros cristianos deben formar a sus discípulos en las verdades de la religión**

Los Maestros cristianos, por hallarse más instruidos y más penetrados de las verdades del cristianismo, pueden transmitirles a sus discípulos y ayudarles a vivirlas. Deber que incumbe primeramente a la Iglesia docente y a los curas párrocos a quienes se les obliga a explicar el santo Evangelio «para que instruyan a sus fieles sobre las verdades y máximas de la religión y les enseñen a vivir cual verdaderos cristianos» (Da 476 C). Participar en este ministerio de la Iglesia representa para los Maestros, un honor (MR 199.1).¹² Son los representantes de Jesucristo (MR 195.2). Ante tal honor no deberán alterar su palabra (MR 193.1). Están obligados a hacer el catecismo cotidianamente a los muchachos (MR 200.1) y a enseñar con sencillez «amoldándose a sus alcances» (MR 198.1). «Necesitan, los niños, que se les expliquen las verdades cristianas, ocultas de por sí al espíritu humano, de modo más sensible y proporcionado a la cortedad de su mente» (MR 197.1).¹³ Existe pues, para el Fundador siempre la preocupación de conjugar en los niños el conocimiento de la verdad y la práctica.

2.4.1. *Verdad y sacramento de la penitencia*

Existe para el maestro un terreno donde ha de formar bien a sus discípulos ante la verdad, es el de la confesión. Sobre todo en la «Instrucción metódica para aprender a confesarse bien» el Fundador desarrolla sus enseñanzas (CL 17, págs. 97-172). Ha puesto entre las manos de los Maestros y

de sus escolares gran número de libros: «Instrucciones y oraciones para la confesión y la comunión» (CL 17, págs. 175-218) a las cuales añade un capítulo sobre la temática del examen de conciencia (ib. págs. 219-233). Sumamos aún del «Grand abrégé» (CL 23, págs. 394-406), más las páginas 177-207 del segundo tomo de los «Devoirs d'un chrétien envers Dieu» (CL 21), el «Petit abrégé» (CL 23, págs. 462-463) más el texto seguido de «Devoirs d'un chrétien» (CL 20, págs. 279-332). Podremos, pues, estar impresionados ante el lugar y espacio que el Fundador consagra a este sacramento y ante su desvelo por formar conciencias rectas que no trafiquen con la verdad.

3. LA VERDAD HUMANA

3.1. El porqué de la verdad en las relaciones con el prójimo

En el plano de las relaciones humanas, la palabra **emeth** significa con frecuencia la conformidad de la palabra humana con la cosa que se expresa.¹⁴ «Como la unidad del espíritu y del cuerpo se manifiesta ante todo en el lenguaje mediante el cual traducimos nuestros pensamientos, nuestras intenciones, nuestra intimidad más profunda con la finalidad de comunicarnos con los demás, resulta pues, que la verdad de cuanto decimos es una dimensión esencial del ser humano porque en la mentira la unidad interior del individuo y los fundamentos de una vida confiada en el seno de la comunidad humana son destruidos. Merced al octavo mandamiento la esencia misma de la dignidad del hombre así como la posibilidad de la vida en sociedad están al albur».¹⁵ La verdad que debemos a los demás, se inscribe pues, en el respeto por su dignidad de humanos creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27).¹⁶

La revelación de Jesús nos recuerda que el hombre es inseparable de Dios; no basta, pues, reconocer y practicar la verdad únicamente en relación con Dios, ya que quien dijese amar a Dios sin amar al prójimo sería mentiroso (Un 1,6). Por lo cual de La Salle nos entrega igualmente su enseñanza sobre el modo cómo nosotros hemos de ser sinceros encarados al prójimo. Y lo hace, incluso, podría apuntarse, con mayor sistematización que

para la verdad religiosa. Su enseñanza, efectivamente, se condensa en el capítulo sobre el mandamiento octavo en los *Devoirs d'un chrétien envers Dieu*¹⁷ en las *Reglas de urbanidad y cortesía cristiana*,¹⁸ en la manera especial cómo el maestro ha de formar a sus discípulos para la verdad en la *Conduite des écoles chrétiennes*.¹⁹

3.1.1. Vocabulario empleado por La Salle

En este terreno de la verdad frente al prójimo, el vocabulario empleado por La Salle es muy abundante. El respeto por la verdad se pondrá de manifiesto en el hecho de ser verdadero²⁰ y no fingido,²¹ en sus actuaciones sencillas, en la sinceridad, la rectitud y la naturalidad. (No cabe la definición de tales palabras ya que conservan sus mismas acepciones de hoy). Al contrario, se puede desviar de la verdad a las personas de múltiples formas: unas más perniciosas que otras y dañinas para el prójimo como la **mentira, la calumnia, el falso testimonio, el juicio temerario, el fraude, la impostura y la duplicidad** o también si se **alteran o falsifican** los objetos o **especulando**. Otras maneras afectarán menos la verdad en cuanto a su gravedad: así **falsificar, disimular, disfrazar o fingir** la verdad. También se la puede herir por la **hipocresía, equívocos, rodeos y astucias**. Se puede **ocultar** cuando convendría manifestarla, o **sustraerse** con pretextos o con ciertas **vanidades**.²² Las **singularidades**, las **particularidades** lo mismo que la **afectación y la búsqueda** de terminología demasiado **selecta** alejarán de la sencillez que es conveniente a la expresión de la verdad.

3.1.2. La verdad y el hombre honrado

«Nada tan hermoso como lo verdadero» solían decir frecuentemente en el siglo XVII, o también: «De la naturaleza no se ha de alejar nunca».²³ Las gentes de aquella época, particularmente los escritores, buscaban «esa verdad que no es la de las modas que pasan, mas la de la razón y de la humanidad que permanece... creen que el fondo eterno del alma guarda más en sí para el artista y mayor precio que los destellos de un día».²⁴ Y de las artes y de las letras esta búsqueda de lo natural²⁵ ha derivado en el ideal del hombre honrado quien sabe «desenmarañar lo aparente de lo real»;²⁶ así se puede constatar por el libro del Fundador las «Regles de la

bienséance et de la civilité chrétienne». En ese tratado, que uno de sus biógrafos califica «como el que ha elaborado con mayor cuidado»,²⁷ describe con el apoyo de numerosas referencias a la Biblia particularmente del libro del Sirácida,²⁸ cómo el hombre honrado debe ser irreprochable en el ámbito de la verdad, si quiere conservar su honradez. A través de las citas, se percibe la indignación del autor enfrentado a la mentira (RB 186 B-C) y la doblez (Ib. 187C) y cuán odiosa le resulta la conducta del mentiroso (Ib. 186 E). Más digno es para el hombre honrado el silencio que herir la verdad y causar perjuicio al prójimo (RB 187 C). Debe mantener su palabra (RB 189 D).

3.1.3. *La verdad y el octavo mandamiento*

Es más explícito cuando sobre este sujeto trata en el octavo mandamiento que prohíbe el falso testimonio y la mentira. Desde tal punto de mira desarrolla una enseñanza que podríamos titular como tradicional. Además de reprobando las mentiras oficiosas (Db 109 B) y perniciosas, por causar estas últimas «daño espiritual o temporal» al prójimo (Da 143 A), proscribió incluso la mentira jocosa (Da 143 D) porque siempre se ha de decir la verdad (Db 107 C). El quebranto causado por el juramento en falso o por la calumnia se debe de reparar (Db 107 E), en proporción al daño causado (Da 143 B). También se dan mentiras en ciertos actos: al engañar en los precios y en las medidas (Da 143 C), al encarecer injustamente las mercancías (Da 140 C) o al falsificarlas (I 229 D), o más sencillamente con trampas en el juego (RB 143 C). Todos esos pecados serán el objeto de un examen de conciencia riguroso y de una declaración sin complacencia incluso si se experimenta vergüenza, ya que en la acusación sacramental, el mentiroso cometería un sacrilegio (Da 310 A).

3.1.4. *Cómo los Maestros forman a sus discípulos en el respeto por la verdad*

Mucho importa a los Maestros la formación debida de sus discípulos a la verdad en las relaciones con el prójimo. En primer lugar se dice que la mentira se sitúa entre los pecados más ordinarios y comunes que pueden cometer los escolares (Db 183 DJ) y que se halla entre los «cinco vicios que normalmente no se han de perdonar, no se han de dejar pasar» (CE 157 D). Añade: «Se ha de casti-

gar a los mentirosos por sus mentiras, por pequeñas que sean y dar a conocer a los escolares que no se encuentra mentira pequeña ante Dios; ya que el demonio es el padre de la mentira; tal cual Cristo nos lo enseña en el Evangelio» (CE 157 D-E; Jn 8,44) y «que se les perdonará con antelación, o serán mínimamente castigados cuando revelen ingenuamente sus faltas; luego, se les hará concebir el horror que habrán de conservar y se les estimulará a solicitar perdón a Dios por ellas» (CE 158 E). En otro apartado escribe: «Sea vuestra primera preocupación inspirarles horror ante el latrocinio y la mentira» (MR 202,1). En la investigación de la verdad, debe el Maestro dar pruebas de discernimiento. Debe ser intransigente para el Inspector (se trata del Alumno que vigila a sus camaradas en ausencia del Maestro): «que no sea versátil ni mentiroso; que no sea capaz de hacer acepción de personas, de tal modo que acuse tanto a sus hermanos, a sus amigos y a sus compañeros, es decir a aquellos de su pandilla, como a los demás» (CE 211 E). Para ello el Maestro indagará sobre la exactitud de las acusaciones por medio de los «escolares de mayor fidelidad» (CE 211 B).

La formación de los alumnos para la verdad no sólo ha de recaer sobre hechos visibles y palpables sino también sobre la pureza de intención para que obren ante Dios y no hagan sus obras buenas ante los hombres «para ser contemplados y honrados...» (Mt 6,16-18; MR 202.2).

3.2. **La verdad consigo mismo**

Si hay un ámbito donde la verdad padece las distorsiones del subjetivismo es el de su propia coherencia entre cuanto se declara ser verdadero y bueno y la práctica de la verdad y del bien. Fácilmente puede uno ilusionarse ante sus propias motivaciones. Las investigaciones contemporáneas sobre la psicología de las profundidades son bastante elocuentes a este respecto. No esperó el Fundador tales descubrimientos para desenmascarar el posible desfase entre el dicho y el hecho.

3.2.1. *Variadas maneras para delinquir*

Pone en guardia contra las ilusiones (MF 187.2; R 172.13), las apariencias de virtud (MD 11.1) y las presumidas inspiraciones (R 44.6) que apartan de las observancias regulares. También se

pueden deslizar la hipocresía (R 172.12), el fingimiento (Da 278 D), o el disfraz en la conducta para fingir las buenas disposiciones anímicas. Los pretextos para encubrir su conducta son otras tantas tentaciones normales (R 49.1; MD 55.1 y 3). Por error de cálculo también se puede alardear de sí (Da 169 D) y de «sus propias luces» (MD 15.3) que pueden resultar falsas (MD 68.2). Por lo tanto el Fundador pone en guardia contra la falsa piedad (Da 40 B, 170 A), la falsa religiosidad (Da III D; MF 175.1), la falsa penitencia (I 202 D), la virtud falsa (R 157.1), como contra los falsos gozos del mundo (MD 34, encabezamiento). Raro será, además, que nuestras acciones no se tiñan de ciertos detalles egoístas (EM 31 B; R 52.3).

3.2.2. *Cómo crear en sí la verdad*

Para crear en sí y en su entorno la verdad, es menester la recepción de las luces del Espíritu Santo (MD 44.1), que nos induce a obrar con la vista en Dios, según el espíritu de fe (R 76.19). Es notorio que eso exige cierto discernimiento de las cosas visibles «para diferenciar la verdad de la falsía, la apariencia y la solidez; si como discípulo de Jesucristo os queréis comportar...» (MD 44.1); atención sobre sí (R 93,3-5) y vigilancia igualmente (R 91 6-15). Las reglamentaciones de la vida religiosa prestan ayuda a la buena voluntad individualizada por sus numerosos momentos establecidos para exámenes sobre las propias acciones (MR 205.1; 206.1; R93.4; 153.3).

Para autentificar todos esos trámites, el Fundador instituye la «cuenta de conducta» con el Hermano Director (R pp. 27-31), como también exigía que los Hermanos le escribieran cada mes. Las relaciones con el Hermano Director deben desenvolverse sin duplicidad (R 30.7), ni disfraces, ni astucias o rodeos falsos (R 212.21), sin que se manifiesten ni demasiado reservado o disimulado (R 212.20). La sencillez se estima de etiqueta (MD 19.3; RC 29,4) y la apertura del corazón (R 214.4). Se necesitará sinceridad incluso si se alberga vergüenza de manifestar el fondo del alma (MD 19.2). Si los Hermanos quieren hacer la voluntad de Dios, su obediencia no admite quiebras ya que la fe les da la seguridad de que «es a Dios a quien se obedece en la persona de su Director» (R 43.12). La práctica de la meditación les brindará cualquier clase de iluminaciones (EM 54 A-D; MF 177.3).

4. **COMO EL FUNDADOR ES MODELO EN LA PRACTICA DE LA VERDAD RELIGIOSA Y HUMANA**

¿Cómo el Fundador de las escuelas cristianas ha vivido la verdad en su vida? Cuanto en escritos y palabras predicaba, en su conducta se lo aplicó. «¿Dónde hace su morada la verdad?», nos demandábamos al inicio de este artículo. El responde: «En la Iglesia. Ella es su órgano, su depositaria y su oráculo».²⁹ Sobre este extremo no toleraba insinuaciones ni calumnias que pusieran en duda su ortodoxia. Prefirió la ruina de sus escuelas de Provenza antes que alistarse entre los «apelantes» contra la constitución Unigénitas.³⁰ Su angustia se envenenó, por lo demás, al ver que su hermano Juan Luis se adhirió a este partido. Cuando comprobó que sus esfuerzos para disuadirle resultaron inanes, prefirió enfriar sus relaciones con él.³¹ La carta 65 es a este respecto singularmente elocuente destacando la veneración que tenía por la Iglesia sobre la cuestión del jansenismo.³² Nunca tuvo por lo demás complacencia por el quietismo, otra de las herejías de su época.³³ Su afán celoso ante la verdad de la Iglesia le sugirió abrir escuelas en Los Vans y en Ales en región herética y los «Hermanos tuvieron el consuelo de convertir a varios que luego perseveraron en la religión católica».³⁴ Se cuenta que él mismo alcanzó dos notorias conversiones, la de un joven calvinista y la del caballero d'Armetat, esa última no resultó definitiva.³⁵

Su respeto por la verdad encarada al prójimo era de delicadeza sin par. Así no quería admitir una herencia hecha a su nombre y a título de Superior de los Hermanos ya que en esa oportunidad se le había descargado de tal responsabilidad. Y sólo lo aceptó para la comunidad cuando el notario hubo erradicado mediante tachadura ese título.³⁶ Se le calumnió varias veces³⁷ y el señor de la Chétardie hasta le trató de mentiroso al atribuirle un memorial redactado por algunos Hermanos: aunque protestó de su inocencia sin alcanzar la persuasión del señor cura a quien respondió que «iba a celebrar la misa con esa mentira». De sus escritos se desprende su horror acumulado contra la mentira, al ser el diablo el padre de la misma y sacándola de su propia entidad, como gusta de citar este pasaje de la Biblia³⁹ sobre el cual se apoya incesantemente su docencia y de donde saca su teología de la verdad.⁴⁰

En cuanto a su ejecutoria personal nunca entendió algo importante ni en el plano espiritual, ni en el pedagógico, ni en cuanto a la dirección de la comunidad, sin consulta previa con los Hermanos, con sus directores para practicar real discernimiento.⁴¹ En efecto, en lo más íntimo de sí vivía de este espíritu de fe que él ha legado a su Instituto. En las cartas que cada mes escribía a los Hermanos, sus consejos no se enfocaban sino a ayudarles a vivir de conformidad con sus compromisos. De esta manera cuanto contenían sus enseñanzas lo ha concretizado en su vida.

¹ Blain 2, CL 8, p. 203.

² Trévoux, T. VIII, p. 352.

³ *Ibid.*, T. III, p. 827.

⁴ *Ibid.*, T. V, p. 932.

⁵ Trévoux dice que *vrai* y *véritable* (verdadero) se consideran con una significación sinónima. T. VIII, p. 476.

⁶ *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, T. IV, p. 365.

⁷ VL, T. VI, letra V, págs. 37-42. Sobre 258 empleos de la palabra *verdad* catalogados en este artículo, 130 lo están en plural y se refieren a la vida religiosa.

⁸ Estas seis categorías de personas no pueden acusarse de mentira pero están en error ya que no se adhieren a la plena verdad. Se debe en su mayoría a la «ignorancia o ausencia de examen» (cf. Trévoux, T. III, p. 352). La herejía es un error contra uno o varios dogmas de fe, error que se sostiene con testarudez. (Ib. T. TV, p. 79).

⁹ Vadean II, Los *dieciséis documentos conciliares*, p. 550.

¹⁰ De La Salle define así la *máxima*: «sentencia o pasaje de la Sagrada Escritura» (EM 109).

¹¹ Cf. dos hermosos pasajes en MR 198,1 y MF 79,3.

¹² SAUVAGE, Fr. Michel, *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le temps de la Retraite*, CL 1, pág. XLVII: «Ministro de la Palabra de Dios, el Hermano deberá empeñarse para no alterarla, repite el Fundador tras san Pablo; la dirá en su pureza, su crudeza inclusive que es la de la cruz, sin buscar a atraer con palabras humanas «estudiadas» ya que lo que salva no es la aceptación de un hombre sino la adherencia a Cristo, la misión del hombre consiste en esencia en presentarla a los que evangeliza».

¹³ La adaptación que el hombre ha de realizar de su lenguaje para la comprensión de los escolares se menciona frecuentemente: MR 193,3; 198,2; 197,2; 206,1; 197,1.

¹⁴ *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, T. IV, pág. 364.

¹⁵ *La foi de l'église*, pp. 119-120.

¹⁶ AUBERT, Jean-Marie, *Abrégé de la Morale Catholique*, págs. 374-377.

¹⁷ Tome I, CL 20, págs. 141-146.

¹⁸ CL 19, págs. 185-186; págs. 226.

¹⁹ CL 24, págs. 157-158; págs. 167-168; págs. 210-211.

²⁰ TRÉVOUX, T. VIII, p. 476: *Vrai* y *Véritable*, considerados en una significación de sinónimos. Verdadero, (*vrai*) señala precisamente la verdad objetiva... *véritable* (verdadero) significa la verdad expresiva.

²¹ *Ibid.* T. IV, pág. 151: «naturel (natural) se dice también de lo que no está contrahecho, ni artificial, ni disimulado, ni acicalado (maquillado). Se emplea igualmente para substituir a *Véritable* (verdadero)».

²² De La Salle no emplea la palabra «préention (vanidad-presunción)» sino el verbo «prétendre» y el participio «préten-du» (Da II D; R 44,6).

²³ In GAXOTTE, Fierre, *La France de Louis XIV*, p. 187.

²⁴ *Ibid.* p. 189.

²⁵ No se ha de tomar esta palabra en el sentido como la emplea el Fundador cuando, en oposición a la mira de fe, habla de «contemplar las cosas con los ojos de la naturaleza» (R 78.21-22), i.e. «según la inclinación natural o la repugnancia que por ella se tiene» (R 79.1-3).

²⁶ GAXOTTE, Fierre, *op. cit.*, p. 182.

²⁷ MAILLEFER, F.E., *La vie de M. de La Salle, prêtre, docteur en théologie...*, CL 6, p. 173.

²⁸ Si 21,24 (RB 186 B); 21,25 (186 E); 21,26 (186 C); 27,16 (188 A); 22,21 (188 B); 22,22 y 27, 17-19 (188 C). También se hallan referencias a Ef 4,25 (RB 186 B); Sal 34,13-14 (186 D); Jn 8,44 (187 B), 1 Tm 3,8 (187 D).

²⁹ Blain 2, CL 8, p. 203.

³⁰ *Ibid.* págs. 89-92; p. 106.

³¹ *Ibid.* p. 238.

³² Frère Félix-Paul, *Les lettres de saint Jean-Baptiste de La Salle*, pp. 300-301; cf. sobre idéntico asunto, la carta N° 118, págs. 381-382.

³³ MAILLEFER, F.E., *op. cit.* p. 147.

³⁴ *Ibid.* p. 183.

³⁵ *Ibid.* págs. 121-123; 229-233.

³⁶ *Op. cit.* p. 247.

³⁷ Entre otros ejemplos, cf. Blain 2, CL 8, págs. 168-169.

³⁸ RIGALT, Georges, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes*, T. I, pág. 219.

³⁹ Algunas referencias: CE 157 E, GA 368 E; RB 187 B...

⁴⁰ DEVILLE, Raymond, *L'Ecole française de spiritualité*, p. 119, donde habla de la Escritura como fuente de la doctrina espiritual de esta escuela de la cual ha surgido el Fundador.

⁴¹ MAILLEFER, F.E., *op. cit.* págs. 13, 26, 37, 44, 50, 51, 52...

Temas complementarios:

Apóstol; Catecismo; Cristiano; Mandamientos de Dios; Comunidad, Instituto, Deberes del cristiano; Director; Iglesia; Escolar; Discípulo; Escritura; Palabra de Dios; Espíritu Santo-discernimiento; Examen de conciencia; Espíritu de fe; Hermanos de las Escuelas Cristianas; Maestro Cristiano; Máximas; Ministerio; Obediencia; Meditación; Penitencia; Piedad; Oración; Regularidad; Salvación; Vigilancia; Voluntad de Dios; Fidelidad; Misión; Instruir; Urbanidad; Escuela; Alegría; Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Cahiers lasalliens*, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, Rome, Nos 1, 4, 6, 7, 8, 12 a 15; 17 a 25.
2. CHOUINARD J. et COCHRANE Jack, *Concordance de la Bible*, Sherbrooke, Distributions évangéliques du Québec, 1980, 980 p.
3. FRÍES, HEINRICH et al., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München, DTV, T. IV, 1974.
4. RIGAUT, Georges, *Histoire générale de l'Institut des Freres des Ecoles chretiennes*, Paris, Librairie Plón, 1937, T. I, 628 p.
5. T.O.B., *La Bible, traduction oecuménique, édition intégrale*, Paris-Pierrefitte, Les Editions du Cerf/Société Biblique française, 1988, 3098 p.
6. Vatican II, *Les seize documents concüiaires*, Montréal/Paris, Pides, 1967, 672 p.
7. *Dictionnaire universel Francois et Latín*, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, Paris, Par la Compagnie des Libraires associés, 1776, 8 volumes.
8. AUBERT, Jean-Marie, *Abrégé de la moröle catholique*, La foi vécue, Paris, Desclée, 1987, 458 p.
9. DEVILLE, Raymond, *L'école francaise de spiritualité*, París, Desclée, 1987, 192 p.
10. FÉLIX-PAUL, Frère, *Les Lettres de saint J.-B. de La Salle*, París, Procure générale, 1954, 416 p.
11. GAXOTTE, Pierre, *La France de Louis XIV*, Paris, Librairie Hachette, 1946, 400 p.

Señor Guy LEMIRE
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

64. VIGILANCIA

Sumario:

1. Aproximación lexicográfica. 1.1. Diccionarios de los siglos XVII y XVIII. 1.2. Vocabulario de Teología Bíblica, -2. Vigilancia y pedagogía preventiva. 2.1. La vigilancia como elemento de la disciplina escolar. 2.2. Para ejercer la vigilancia: asegurar una presencia continua de adultos. Reclutamiento de personal especializado. Recurrir a alumnos vigilantes. Privilegiar los internados. Alargar el tiempo de escolaridad. 2.3. Finalidad espiritual de la vigilancia. La pendiente natural del mal. Acompañar para ayudar al alumno. - 3. La Salle y la vigilancia. 3.1. La vigilancia como medio educativo. Responsabilidad pedagógica en el trabajo escolar. Responsabilidad moral frente a la conducta de los alumnos. 3.2. La vigilancia como responsabilidad espiritual. - 4. Conclusión.

1. APROXIMACIÓN LEXICOGRAFICA

1.1. Diccionarios de los siglos XVII y XVIII

Los Diccionarios de Fierre Richelet, de Antoine Furetière, de Trévoux y el gran Vocabulaire Français proponen una definición muy similar del vocablo vigilancia. Entresaquemos, por ejemplo, la de Fierre Richelet; «Gran aplicación de la mente que se tiene para tomar cuidado de algo. Acción de la persona que está atenta y cuyo vista descansa sobre algo para que todo se desenvuelva según lo planeado. La vigilancia se recomienda a cualquier persona. Jesucristo ha insistido mucho ante sus discípulos sobre la vigilancia». Los demás diccionarios utilizan como calificativos la diligencia y el cuidado que subrayan la parte dinámica —podríamos decir, el celo— de la vigilancia.

Ninguno de los diccionarios limita la palabra al marco exclusivo de la escuela como intentaremos hacerlo nosotros. Vale destacarlo, pues ponen de relieve la generalidad de la vigilancia en la vida tanto personal como social, así como en el ejercicio de las responsabilidades.

Una vez más, nos enfrentamos con un vocablo cuyas aplicaciones son variadas. Se ha de notar, además, como los escritos de La Salle lo ilus-

tran, que la vigilancia posee igualmente su connotación espiritual y desde tal enfoque se refiere a Jesucristo.

1.2. Vocabulario de Teología Bíblica

El Vocabulario de Teología Bíblica no trata directamente del sustantivo vigilancia; con una llamada te envía al verbo vigilar, velar. En una breve introducción nos recuerda el articulista el sentido metafórico del verbo: «Velar, es ser vigilante, luchar contra la modorra, la negligencia para alcanzar la meta vislumbrada. Para el creyente, esa meta es hallarse preparado a acoger al Señor cuando llegue su Día; por eso vela, está vigilando para que viva en la noche sin ser de la noche».

Al repasar con brevedad los pasajes principales del Nuevo Testamento donde se nos exhorta a velar, el autor apila esas enseñanzas bajo tres títulos:

a) Hallarse listo ante la vuelta del Señor: es el mismo magisterio de Cristo visto a través de los Sinópticos y en san Pablo (Rm 13 y 1 Ts 5) y nuevamente en el Apocalipsis que todo él es una exhortación apremiante a la vigilancia.

b) Estar apercebido contra las tentaciones diarias. Léase: Jesús en Getsemaní, 1 Co 16, Col 4, Ef

6, 1P 5. «La vigilancia que es una espera tesonera ante la vuelta de Jesús, debe ejercerse a lo largo de la vida cristiana, en lucha contra las cotidianas tentaciones... ya que Satanás y sus agentes espían de continuo al discípulo para que reniegue de Cristo... Corresponde pues al cristiano: orar con fe, estar siempre en vela, practicar el renunciamiento para evitar las asechanzas... Esta vigilancia se aconseja muy especialmente a los jefes a cuyo cargo está la comunidad; han de defenderla contra los lobos temibles».

c) Velar y orar: A ejemplo de Cristo (Le 6,12 y Me 14,38)- Ante ciertos párrafos de san Pablo (Ef 6,18 y Col 4,2) parecería nos hallamos ante una práctica habitual en las primitivas cristiandades.

Por consiguiente, concluye su autor: «Impuesta por la fe en el Día del Señor, la vigilancia caracteriza al cristiano que ha de resistir a la apostasía de los días postreros y hallarse a la espera de acoger a Cristo que llega. Desde otra angulación, como las tentaciones de la vida presente anticipan la tribulación escatológica, la vigilancia cristiana debe mantenerse día tras día en lucha contra el Maligno; exige al discípulo oración y sobriedad continuas: "Velad, orad, y sed sobrios".

Estos comentarios se adecuaban particularmente bien al siglo XVII; se cree y se habla mucho sobre la acción de Satanás y la necesidad de burlar sus asechanzas. Desempeñan pues, los Maestros un papel preponderante; han de velar sobre los escolares jóvenes, débiles y analfabetos, por lo tanto especialmente expuestos a los ardides del diablo. Doblemente investidos de las responsabilidades educativas y espirituales. Pero podrán desenvolverse con eficacia si inician su labor velando sobre sí mismos.

2. VIGILANCIA DE LOS MAESTROS Y PEDAGOGÍA PREVENTIVA

2.1. La vigilancia, elemento de la disciplina escolar

Mientras se instaura la disciplina escolar, durante el siglo XVI y XVII, la Vigilancia —incluso aceptada como restringida al acto de velar— no se puede separar del uso de las correcciones. Juntas,

engloban ambas caras, o dos momentos de una misma voluntad pedagógica: instaurar el orden y la disciplina en el entorno escolar.

Tal vez, la vigilancia es la de mayor importancia en cuanto a que bien impartida debería permitir no acudir a los castigos corporales. Es pues la dialéctica entre el método preventivo y el sistema represivo. La vigilancia se enraiza en un complejo conjunto de datos de la teología moral que engloba: la creencia en la debilidad radical de la humana naturaleza; la convicción de una incesante actividad tentadora del diablo; la certeza de que la vida en grupo suscita «malas compañías», malos ejemplos, y provoca contagio de malas costumbres.

Velar en las escuelas no siempre es fácil y a veces se vuelve imposible. Se enfrentarán, en efecto, a un conjunto de datos como:

- a las usanzas de independencia de los estudiantes desde la Edad-Media;
 - a la inexistencia de reglamentos precisos para el buen funcionamiento de las escuelas;
 - a la ausencia o a la gran penuria del personal cualificado para tales cometidos;
 - a los locales escolares, con demasiada frecuencia inadaptados al funcionamiento de grandes grupos de alumnos, salvo, ciertamente los que se edificaron exprefeso para eso;
 - a efectivos de alumnos pletóricos. De rebote podemos anotar que fue una de las razones por las cuales Port Royal (1637-1660) no aceptará sino grupitos escuetos de 10 a 15 alumnos.
- Lo primero, pues, fue inventar los medios propios para asegurar la vigilancia.

2.2. Medios para ejercer la vigilancia en las escuelas

2.2.1. Asegurarse una presencia continua de adultos entre los muchachos

Ya en clase, ya fuera de los cursos, e incluso fuera del ámbito escolar el principio que regía: no abandonar nunca solo a ningún alumno. Georges Snyders (o.c., p. 39) recoge un pasaje ilustrativo de las «Heures et Réglements» para los Señores pensionistas (Jean Croiset, 1711) que resume a qué se tendía: «No halléis demasiada dureza en el gran número de prefectos y demás gentes que os observan, nunca os pierden de vista, si no ejecutáis

nada sin ser observados, si en vuestros aposentos, en la sala de permanencia, en la iglesia, en el juego, en el paseo y en todas vuestras actividades lúdicas, estáis cada cual bajo la mirada escrutadora de varios prefectos y si noche y día velan sobre vuestra conducta: una educación fina y buena no se puede impartir sin estos gastos; esta vigilancia eterna es en verdad fastidiosa, pero necesaria».

En cualquier tiempo, en no importa qué lugar y especialmente en los internados se trata de evitar encuentros entre alumnos ajenos a la presencia de los adultos. Estos escuchan las conversaciones, inspeccionan los armarios y los pupitres, se informan de la correspondencia, velan día y noche. Ningún escolar ha de salir solo: débele acompañar un adulto o en su ausencia un compañero bueno, de conducta segura y que es frecuentemente cambiado, por prudencia... Se descubren en los rasgos de esta vigilancia sus orígenes monásticos. Inicialmente aplicada a los pequeños, se extiende luego a todos durante los siglos XVI y XVII. Claro, no puede alcanzar la misma eficacia en los externados y algunos se lamentan.

2.2.2. *Reclutamiento del personal específico*

La voluntad decidida de instaurar esta vigilancia permanente provoca la aparición de categorías nuevas en los internados a partir del siglo XVI. Se trata de los VIGILANTES y REGENTES, cuya obligación es hacerse cargo de los grupos de alumnos durante el tiempo total cuando éstos no se hallan bajo la responsabilidad de los docentes.

Estos VIGILANTES deben velar a la vez sobre la conducta, los estudios, el sueño de los escolares. Rollin hacia finales del siglo XVII clarifica lo que ha de caracterizar al Vigilante: «espíritu de vigilancia, de atención, de exactitud... todo lo observa sin que trasluzca» (citado por Jean de Vigueirie, o.c., p. 236). Más aún, en los establecimientos de empaque el conjunto de vigilantes se organiza en jerarquías para proporcionar y distribuir las responsabilidades según las competencias de cada cual y no dejar suelto a ningún alumno. Todos comparten la vida de los escolares, especialmente en los internados.

2.2.3. *El recurso a «alumnos-vigilantes»*

Esto se hace necesario cuando hay excesivo número de alumnos y penuria de vigilantes adul-

tos, en los externados y en las escuelas primarias. Allí, los docentes están sobrecargados de trabajo. Esta participación deriva en dos formas: recurrir a la delación, y la investidura de los alumnos-vigilantes, o vigilantes alumnos.

Ante la ausencia de vigilantes adultos y sin duda para quebrar antiguas solidaridades en las corporaciones estudiantiles, los enseñantes recurrieron a la delación. Algunos pensadores llegaron a pontificar que la denuncia de los camaradas en falta constituía un deber moral, nominalmente cuando se trataba de la lectura de libros prohibidos o de las dudosas relaciones entre alumnos. El alumno, testigo de fallos y que no denunciaba a sus camaradas era culpable de similares castigos cual si él hubiera incurrido en tal falta. Aries escribe (op. cit. pág. 282): «La delación erigida así en principio, les parecía a los Maestros el sistema único para controlar cada momento la vida de sus alumnos, desde este punto considerados incapaces de actuar solos».

Luego, se instauró la costumbre de elegir a algunos alumnos y asociarles a la vigilancia y a mantener la disciplina. Sus cometidos variados: hacer repetir los ejercicios, velar durante tiempos dados, denunciar a los infractores ante el Maestro. Del Maestro emanaba su responsabilidad. Con apelativos diversos se tropieza con ellos en los principales textos pedagógicos del siglo XVI y XVII. Más lejos nos cabe contemplarlos en la Guía de las Escuelas, sin excepción. A este respecto he aquí el criterio de Aries: «Este sistema de delación y este sistema de monitores estaban considerados tan eficaces al inicio del siglo XVIII que san Juan Bautista de La Salle, a pesar de su desconfianza ante ciertas prácticas vigentes en tal época, castigos corporales por ejemplo, los adoptó sin titubeo ni escrúpulo» {Aries, op. cit. pág. 284}.

2.2.4. *Privilegiar los internados*

Desde esta óptica de atención continua ante el comportamiento de los alumnos se sitúa la notoria preferencia hacia los internados siempre que se diera posibilidad. Nos lo recuerda Georges Snyders (op. cit. pág. 35-36): «Aparece el internado como la panacea para hacer vivir de una manera metódica, ordenada y organizada a la juventud tan violenta y alborotadora. Incluso si el número de los externos se estima importante, el internado

se dibuja como la situación educativa ideal. Ya que, el interno no sale casi nunca, salvo durante las vacaciones muy cortas. No se escapa, pues, al dominio de los adultos».

2.2.5. *Ampliación del período escolar*

Los calendarios escolares que rigen para todos, internos y externos, nos sorprenden. Las vacaciones escolares se encogían reduciéndose a una, dos, tres semanas o como máximo a un mes. En la Guía de las Escuelas Cristianas, el mes de septiembre. Muy gravosos los horarios diarios y hebdomadarios. ¿Para ocupar el máximo tiempo posible? Ningún hueco libre durante la jornada. A tono con la prudencia popular no se había de permitir la ociosidad por mala consejera.

Asimismo con frecuencia se intenta controlar la vida del estudiante fuera de las aulas, en particular —y era bastante frecuente— cuando vive en casa de un artesano, en una diminuta pensión... El Prefecto de estudios inopinadamente se presenta de visita, inspecciona y sorprende a los externos.

A mayor abundamiento, los establecimientos escolares han previsto actividades para cada día de asueto y durante los tiempos de vacación, así perdura la presión.

2.3. **Finalidad espiritual de la vigilancia**

2.3.1. *La inclinación natural al mal*

Si cualquier ente humano es débil, ignorante, escorado hacia el mal muy en particular lo acusa el niño. De donde como dice Georges Snyders (op. cit. pág. 42) «sería menester que la juventud pudiera cobijarse en totalidad al abrigo, aislada en el mundo de la pedagogía, un mundo «en blanco» acumulativo de ignorancia, sin tropiezos con el pecado y con vigilancia, disciplina y método sin interrupción». Este doble tema: zanjar con el mundo y vigilancia sin tregua son contemplados como expediente para eludir las malas inclinaciones en el niño. Punto de afirmación de muchos moralistas; destacaríamos a los Jansenistas de Port Royal, a Bossuet, a Rollin cuando juzgan a los alumnos. Se vislumbran huellas de la doctrina agustiniana. Tal cual lo declara Fierre GIOLITTO (op. cit. pág. 289-290) están convencidos, los educadores, que existe en cada humano un fondo de egoísmo y de malicia y una inclinación natural hacia los bajos fondos

humanos, merced al pecado original. Del mismo autor la cita de este trozo de La Bruyère, inequívocamente excesivo: «Los muchachos son altivos, despectivos, iracundos, envidiosos, curiosos, interesados, vagos, ligeros, tímidos, desenfrenados, mentirosos, falsos. No gustan padecer mal alguno, pero gustan hacerlo; ya son hombres». «Extirpar el mal agazapado en el niño, amplía Pierre Giolitto, presupone que se obtenga de él obediencia sin quiebras; ésta ha de representar la condición sine qua non e indispensable para cualquier educación». De ahí que vigilancia y corrección estén tan perfectamente entramadas.

2.3.2. *Acompañar, para ayudar*

Se íes encarece a los vigilantes de entroncar siempre afecto y rigor. Se ubican ahí no sólo para velar, también para comprender al muchacho, para quererlo con ternura, sin suprimir no obstante austeridad y renunciación. Tales exhortaciones a tope de nobleza no ocultan totalmente ese fondo de desconfianza hacía la naturaleza del niño.

Pero la vigilancia ni es, ni quiere ser, en primera instancia una molestia, un fastidio, ni un sistema policiaco. Las intenciones y el espíritu de la vigilancia se aseveran más elevados: se ambiciona ofrecer ayuda al niño.

En los Colléges secundarios, así como más tarde en las Petites Ecoles, los Prefectos o Vigilantes, son habitualmente religiosos o religiosas que detentan un prestigio real y gran autoridad. A tal fin se les insinúa den siempre en su cometido buen ejemplo personal. Ayudan a los alumnos en sus trabajos escolares como en su comportamiento. Han de ejercer una acción pedagógica adaptada a la edad y al carácter de cada niño, y alternan acudir ya al temor ya a la benevolencia. «Su vigilancia no es únicamente negativa, escribe Georges Snyders (op. cit. pág. 40-41), concretándose en prohibir la acción; constituye un trabajo constante enfocado a la exhortación, al consejo y a la persuasión... Por lo tanto una vigilancia sin resquicios pero que se encara hacia unos valores propiamente pedagógicos... Para lo cual, el internado «multiplica las barreras tras las cuales se defienden las buenas costumbres... vallas a cuyo abrigo el niño podrá vivir en un cercado vacío de tentaciones, por entero disponible a la acción de sus Maestros; le guiará de la mano, nada se deja al azar, cada

momento está regulado, determinado y edificante».

3. LA SALLE Y LA VIGILANCIA

3.1. La vigilancia como método educativo

3.1.1. *Responsabilidad pedagógica en el trabajo escolar*

En la segunda parte de la Guía de las Escuelas La Salle apunta que el primero de los nueve medios para «establecer y mantener el orden en la Escuela» es «la vigilancia del Maestro». El capítulo 1º de esta segunda parte (cf. CE 116-124) está pues consagrado en total dedicación a las tres modalidades esenciales que deben adornar esta vigilancia magistral:

- destacar las palabras y la manera de hacer lo bien;
- hacer que todos sigan en la misma lección de idéntica sección;
- que se observe grandísimo silencio en el aula.

Según se ve, la preocupación de La Salle es aquí en esencia pedagógica. Las tres modalidades subrayadas tienen por mira asegurar una gran eficacia en el trabajo escolar, con la finalidad de facilitar el aprendizaje minuciosamente descrito en los diez capítulos de la parte primera de la Guía.

Me permito resumir el contenido de estos tres artículos, arriba recogidos, al decir que la vigilancia del Maestro ha de permitir:

- asegurar la calidad y la solidez de las adquisiciones escolares;
- sostener o despabilar la atención de todos los escolares en situación de trabajo simultáneo;
- crear el ambiente de silencio válido para un trabajo eficaz y de buen orden.

3.1.2. *Responsabilidad moral frente al comportamiento de los alumnos*

El octavo medio que asegure el buen funcionamiento de las escuelas, según la Guía, es el «implantamiento de varios oficiales y su fidelidad al fiel desempeño de sus deberes» lo que constituye el tema de otro capítulo en la segunda parte. De entre los diez oficiales por interesarnos más en direc-

to entresaco dos: «Del Inspector y de los Vigilantes» y «de los Vigilantes» (CE 210-213).

Resume por cuenta propia prácticas anteriores y las adapta a la situación particular de las Petites Ecoles sin internado. La Salle propone a los Maestros que acudan a la ayuda de algunos alumnos para salvaguardar las vigilancias constantes en las aulas. Instauro pues el oficio de Inspector en cada clase. Un Inspector cuya responsabilidad sólo se ejerce en ausencia del Maestro, lo que de hecho sucedía cotidianamente en esas escuelas. El texto de la Guía indica con claridad cuáles eran los propósitos de esta institución, cuáles los compromisos de los Inspectores y las cualidades que se les demandan. Se insiste sobre la atención que ha de aportar el Maestro para la elección y nombramiento del Inspector, la diligencia con la cual examinará los informes del mismo antes de deducir conclusiones o decisiones.

Precaución además: este Inspector se encuentra bajo la supervisión de otros dos «vigilantes» cuya identidad ignora y que tienen el cometido de redactar informes ante el Maestro sobre cómo se desenvuelve en su oficio.

En la contingencia posible de la ausencia de respeto de sus obligaciones, los unos y los otros se hacen merecedores de sanción y de destitución. Una manera de subrayar la importancia que La Salle atribuía a la vigilancia. Si de la escuela se trata podremos resumir su pensamiento en este extracto de la carta que dirigiera al Hno. Robert el 21 de mayo de 1709: «Ejerza bien la vigilancia sobre los niños pues no se da orden en la escuela sino en cuanto se vela sobre los escolares y es cuanto les favorece los adelantos. No se corregirán por su impaciencia, sino por su vigilancia y su buen comportamiento» (L 55,16-17).

El compromiso de la vigilancia se ejerce a la par más allá de las paredes de las aulas, ya que la responsabilidad del Maestro se amplía, en cuanto se pueda, sobre la conducta de los alumnos en las calles de la ciudad, del barrio que habitan. Es lo que expresan las siguientes líneas de la Guía de las Escuelas en su artículo sobre los «vigilantes»: «Habrán igualmente una categoría especial de Inspectores o Vigilantes en las calles, sobre todo en aquellas en que se alojen muchos escolares, para observar de qué manera se comportan los escolares del barrio al volver de la escuela. Los habrá en cada barrio dis-

tinto y en cada calle de consideración; observarán cuanto acaezca y darán parte inmediatamente y en particular al Maestro» (CE 213).

Tampoco se tomará por exageración vincular a esta preocupación de vigilancia moral el artículo 3º del Capítulo 7º de la segunda parte de la Guía, consagrado a las «vacaciones» (CE 201-203). La cita del párrafo siguiente bastará para caer en la cuenta de las preocupaciones de La Salle y de los Maestros en relación al mes de septiembre: «El día último de curso no se hará sino catecismo desde la una y media hasta las tres y versará sobre la manera como los escolares deben pasar ese tiempo de vacaciones. Entre los consejos adelantados a los escolares para pasar adecuadamente ese tiempo, los principales serán:

1. No fallar ningún día de recitar las oraciones de la mañana y de la noche como las que se rezan en las escuelas.

2. Asistir con piedad a la santa Misa cada día y repetir las oraciones que están impresas en el libro de Ejercicios durante la Santa Misa.

3. Asistir cada domingo y Fiestas a la misa mayor y a vísperas en su parroquia.

4. Acercarse a la confesión y los que comulgan a comulgar al menos una vez durante esta temporada.

5. Acudir cada día por lo menos durante un cuarto de hora o media hora a alguna iglesia y adorar allí al Santísimo Sacramento.

6. Rezar cada día el rosario para adquirir y conservar la devoción hacia la Santísima Virgen.

7. No frecuentar malas compañías.

8. No asaltar los jardines, las huertas, ni las viñas, ya que sería un latrocinio y gran pecado.

9. No bañarse.

10. No jugar a la baraja, ni a los dados, ni por dinero» (CE 201-202).

3.2. La vigilancia, responsabilidad espiritual

El deber de la vigilancia no emana en exclusiva y ni siquiera esencialmente por consideraciones pedagógicas. Como ut supra se vio, se arraiga en la teología de la salvación típica de la época, y asimismo, aunque de más lejanía, en numerosos párrafos del Nuevo Testamento. Por otra parte, la realización de la salvación se percibe a través de una antropología muy característica ya que

acuñada por evidente pesimismo sobre la debilidad congénita de la persona humana. Acumulemos a todo ello la creencia en la acción permanente, agresiva, nefasta del diablo, implacablemente encarnizado ante la pérdida eterna de los hombres. Más que otros, los educadores cristianos del siglo XVII están aperecidos de los peligros corridos y ansiosos de preservar a los niños.

Juan Bautista de La Salle no causa excepción. En sus escritos, mayormente en los espirituales, se destacan tales ideas. Felizmente, su confianza profunda en las posibilidades de adelantamiento de los jóvenes y en la eficacia de las «escuelas cristianas» le permiten augurar un optimismo real. Menester sería repasar los numerosos trozos destacados de las Meditaciones por él escritas para hallarnos con su lógica sobre tal extremo.

Ningún dilema para resumirlo cual sigue. El Maestro cristiano es un Pastor vigilante abocado a hacerlo todo por:

- alejar a los niños del pecado;
- devolverlos hacia Dios;
- ejercer una perenne vigilancia en la escuela y en la iglesia;
- velar sobre sus relaciones, pues las malas compañías o los ejemplos de los gamberros causan efectos perniciosos;
- para ayudarles a salvarse: de lo cual le corresponderá rendir cuenta rigurosa.

El conjunto de esta doctrina se descubre en cuanto a lo esencial en los dos pasajes siguientes. El primero, entresacado del punto tercero de la quinta Meditación para el tiempo del Retiro: «Se tropieza en esa vida con tantos estorbos a la salvación, que es imposible evitarlos fiando únicamente en las propias fuerzas y guiándose cada uno a sí mismo... Como es mucho más fácil que los niños caigan en algún precipicio, por ser tan débiles de espíritu como de cuerpo, y por contar con tan escasas luces para obrar el bien, necesitan, para recorrer seguros la senda de su salvación, las luces de guías vigilantes, dotados de inteligencia suficiente en todo lo relacionado con la piedad, y conocedores de las faltas más ordinarias en los muchachos; de modo que puedan dárselas a conocer y preservarlos de ellas...

Dios ha provisto a esa necesidad dando a los niños maestros, a quienes confía ese cometido y a

quienes ha dotado de la suficiente diligencia y solitud, no sólo para no tolerar que se adueñe del corazón de sus educandos cosa alguna que pueda ser nociva, sino también para conducirlos (con seguridad) por entre los peligros que presenta el mundo; de suerte que, dirigidos por guías tan atentos, y amparados por Dios, no se atreva el demonio a acercarse a ellos...

Eso es lo que principalmente os debe preocupar respecto de ellos; esa es la razón primordial de que os encomiende Dios tan santo ministerio, y aquello de que en el día del juicio os exigirá exactísima cuenta» (MR 197.3).

Esta primera sinopsis se completa por la siguiente de la Meditación 126 para las principales fiestas y relativa a la nefasta influencia de las malas compañías.

«Siendo tan peligrosas las malas compañías, máxime en la juventud, nada debe procurarse con tanto empeño como impedir que frecuenten ninguna nuestros discípulos; y nada ha de recomendárseles con mayor diligencia que el contraer amistad con los compañeros más sensatos, píos y recatados» (MF 126.1).

4. CONCLUSIÓN

Como se transparenta Juan Bautista de La Sa-

lle, al igual que sus contemporáneos coloca la vigilancia del Maestro muy por encima de la simple precaución. No se trata pura y simplemente «de establecer y conservar el orden en las escuelas» sino de considerarla como un elemento esencial de su ministerio de educación cristiana. No es sólo un aspecto de la pedagogía preventiva, cuya importancia no cabe minimizar, sino también un recurso pastoral.

Si constituye una protección para el escolar, gracias a sus efectos disuasorios parece que alcance la vigilancia una cuádruple finalidad: pedagógica, moral, social y espiritual.

Cuanto asevera La Salle se inspira a la vez en las necesidades de la enseñanza simultánea que anhela sistematizar en sus escuelas y por el desvelo primordial de evangelizar a esta juventud auspiciando la ayuda para su salvación.

Lo esencial es situar todas estas consideraciones en el contexto de los siglos XVII y XVIII. Las nociones sobre la educación de los alumnos han mudado mucho desde hace tres siglos. Las metas y las modalidades de la vigilancia, también. Sin olvidar sus responsabilidades educativas hodiernas los enseñantes no buscan ejercer una vigilancia de tal naturaleza. Intentan hallarse más atentos al desarrollo de la libertad personal, en un clima de confianza, a veces de autodisciplina, para primar la autonomía responsable de los jóvenes.

Temas complementarios:

Amor-Caridad; Angeles custodios; Atención; Bondad-ternura; Corazón-Mover los corazones; Conducta; Corrección; Mansedumbre; Discípulos de Jesucristo; Escolar-Niño; Educación-Educar; Espíritu del Cristianismo; Espíritu del mundo; Ejemplo del Maestro; Ejemplos y Compañías; Mundo; Mortificación; Pecado; Penitencia; Piedad; Relación Maestro-Alumno; Salvación; Silencio; Tentaciones; Virtudes del Maestro; Celo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Antoine FURETIÉRE: *Dictionnaire universel* - 1701.
2. Fierre RICHELET: *Nouveau Dictionnaire Francais* - 1709.
3. TRÉVOUX: *Dictionnaire universel franfais et latin* - 1721.
4. *Grana Vocabulaire Franfais*.

5. Xavier LÉON-DUFOUR: *Vocabulaire de Théologie Biblique* - Paris, Cerf 1988.
6. *Cahiers Lasalliens*, 46.
7. *Lettres de saint Jean-Baptiste de La Salle*, Paris, Ligel 1952.
8. *Spiritualité lasallienne* - (Textes) - Paris, Ligel 1952.
9. *Lasalliana* N° 3.
10. *Rivista Lasalliana*: 1937, 1981, 1984, 1988.
11. AGATHON, FSC: *Les douze vertus d'un bon maître* - Edición de 1875, Versailles.
12. ALCALDE GÓMEZ Carlos: *El Maestro en la pedagogía de san JB de La Salle* - Madrid 1961.
13. ALPHONSE, FSC: *A l'école de saint Jean-Baptiste de La Salle* - Paris, Ligel 1952.
14. CLÉMENT-MARCEL, FSC: *Par le mouvement de l'Esprit* - Paris, Lethielleux, 1952.
15. EVERETT Dominic, FSC: *John Baptist de La Salle's The Conduct of Schools* - Tesis, 1984.
16. MORALES Alfredo, FSC: *De la mañana a la noche* - Santo Domingo 1982. - *Espíritu y Vida: El ministerio educativo lasallista*. 2 volúmenes, Bogotá 1990.
17. WÜRTH Othmar, FSC: *La pédagogie de Jean-Baptiste de La Salle* - Lasallianum N° 15 - Rome 1972.
18. ARIES Philippe: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil 1973.
19. CHARTIER-Julia-CoMPÈRE: *L'éducation en France du 16^e au 18^e siècle*, Paris, SEDES 1976.
20. DELFORGE Frédéric: *Les petites écoles de Port-Royal (1637-1660)*, Paris, Cerf 1985.
21. DELUMEAU Jean: *La peur en Occident (14^e-18^e siècles)*; Paris, Fayard 1978. - *Le péché et la peur (Culpabilisation en Occident, 13^e-18^e siècle)*, Paris, Fayard 1983.
22. FOSSEYEUX M.: *Les écoles de chanté a Paris sous l'Ancien Régime et au 19^e siècle*, Paris, 1912.
23. FOUCAULT Michel: *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard 1975.
24. GIOLITTO Fierre: *Abécédaire et Férule*, Paris, IMAGO 1986.
25. GOUBERT Fierre et ROCHE Daniel: *Les Français et l'Ancien Régime*, 2^eme volume. Paris, Armand Colin 1984.
26. GROSPERRIN Bernard: *Les Petites Écoles sous l'Ancien Régime*, Ouest-France Université, Rennes, 1984.
27. JOLIBERT Bernard: *L'enfance au 17^e siècle*, Paris, Jean Vrin 1981.
28. LÉAUD Alexis et GLAY Emile: *L'école primaire en France*, 2 volúmenes, Paris 1934.
29. LEIF J. et RUSTIN G.: *Pédagogie générale*, Paris, Librairie Delagrave 1966.
30. MANDROU Robert: *Magistrats et sorciers en France au 17^e siècle*, Paris, Seuil 1980.
31. MINOIS Georges: *Histoire des enfers*, Paris, Fayard 1991.
32. POSTMAN Neil: *Il n'y a plus d'enfance (The disappearance of childhood)* New-York 1982 y Paris, INSEP- Editions 1983.
33. SNYDERS Georges: *La pédagogie en France aux 17^e-18^e siècles*, Paris, PUF 1965.
34. SONNET Martine: *L'éducation des filies au temps des Lumières*, Paris, Cerf 1987.
35. TARSOT L.: *Les Écoles et les Ecoliers á travers les ages*, Paris 1893.
36. VIAL Jean: *Les Instituteurs: douze siècles d'histoire*, Paris 1980.
37. VIGUERIE Jean de: *L'institution des enfants*, París, Calmann-Lévy 1978.
38. VINCENT Guy: *L'école primair e française (Elude sociologique)*, Presses Universitaires de Lyon, 1980.

H. León LAURAIRE
Traducido del Francés por el H. Eulogio BRAVO

65. VOTOS

Sumario:

1. Un voto es una promesa hecha a Dios de hacer alguna cosa buena. A lo largo de la historia de la Iglesia, se ha desarrollado una teología elaborada y una práctica canónica sobre los votos de religión, tradicionalmente la pobreza, castidad y obediencia. - 2. En sus escritos, de La Salle habla de los votos específicos hechos individualmente por santos, pero no de votos de religión. -3. Durante la vida del Fundador, algunos Hermanos hicieron votos de obediencia, de estabilidad y de asociación para tener las escuelas gratuitas, orientado todo hacia la misión del Instituto. - 4. En sus escritos, aunque muchos Hermanos no estaban ligados por votos, de La Salle los considera a todos consagrados, por haber entrado en el Instituto. - 5. Todavía no estamos seguros si la intención del Fundador era que los Hermanos pronunciasen finalmente los votos de pobreza y de castidad. - 6. Los votos de los Hermanos han evolucionado desde 1725, cuando la Bula de Aprobación introdujo los votos de pobreza y de castidad, hasta 1987, cuando la Regla precisó que los votos serían de castidad, de pobreza, de obediencia, de asociación para el servicio de los pobres, y de estabilidad.

1. EL ALCANCE DE LA PALABRA

1.1. Los diccionarios definen la palabra «voto» en términos religiosos como una promesa hecha a Dios o a algún santo de realizar alguna cosa específica que sea buena. Se conoce con el nombre de «votos de religión», a las promesas solemnes hechas por los miembros de Institutos religiosos. A partir del siglo XIII, los votos de religión comprendían regularmente los de pobreza, castidad y obediencia, motivados por el concepto de que derivaban de los tres consejos evangélicos, distintos de los mandamientos que obligan a todo cristiano.

1.1.1. La erudición bíblica y teológica de los últimos tiempos ha mostrado que no hay casi fundamento en el Nuevo Testamento para dos clases de cristianos, los cristianos ordinarios que observan sólo los mandamientos, y los cristianos «perfectos» que practican los consejos. Hoy día se cree que las declaraciones exigentes de Jesús se dirigen

como retos a cualquiera que desee ser cristiano. Hay también una perspectiva en la que la castidad y la obediencia se imponen a todo el mundo, mientras que la pobreza es un mal social que todo cristiano debería esforzarse en eliminar. La tradición de los «Consejos Evangélicos» permanece sin embargo muy arraigada, y a ella se refieren regularmente los documentos del Vaticano II, el Código de derecho canónico de 1983 y otros documentos oficiales del Vaticano que tratan de la vida religiosa, y especialmente de los votos de religión.

1.2. La teología de los votos, corriente en el siglo XVII y en los manuales teológicos tradicionales desde entonces, deriva del extenso estudio sobre este tema hecho por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. En esta teología, hacer un voto era considerado como un acto de la virtud de religión. La materia de todo voto debía ser una promesa de hacer algo que fuese un bien mayor, objetivamente o para la persona. Una vez que el voto

ha sido emitido, acarrea al sujeto obligaciones objetivas que trascienden el control del sujeto que hace el voto. Se cree que los votos son útiles para la persona, lo mismo que para la gloria de Dios. Ya que la materia del voto tiene un aspecto social, los votos no pueden ser anulados más que por la autoridad social, la sociedad natural o eclesiástica, afectada por el voto. Sólo la autoridad eclesiástica tiene el poder de designar ciertos votos como solemnes. En esta teología, los tres votos de religión constituyen el estado religioso como un estado de perfección. Los votos pueden llevar a la perfección de la caridad puesto que implican el sacrificio, por un bien superior, del control personal sobre los bienes fundamentales de la existencia humana, a saber, la posesión, la sexualidad y el poder.

1.3. Antes del siglo XIII, los votos de religión eran votos simples, lo cual significa que los actos contrarios a los votos no implican la invalidez; por ejemplo, un matrimonio contraído por una persona que tiene voto de castidad. Después del siglo XIII, los votos de religión emitidos en las órdenes religiosas fueron declarados solemnes, con serias consecuencias para la validez de ciertos actos eclesiásticos y civiles, como el matrimonio, la ordenación, legitimidad del nacimiento, la herencia, la huida del monasterio, etc. Como consecuencia, resultaron conflictos legales en el tratamiento de ciertos casos individuales, entre las autoridades seculares y eclesiásticas, entre los obispos y el clero regular. Para enfrentarse con estos problemas, desde el siglo XVII, se desarrolló al mismo tiempo una casuística teológica sobre las obligaciones de los votos y una jurisprudencia muy extensa sobre cuestiones que se referían a la validez de los votos monásticos, su anulación y su dispensa.

1.4. Los votos religiosos estaban en primera línea de la lista de los objetivos que los reformadores protestantes del siglo XVI apuntaban. Era debido en parte al hecho de que el fundamento escriturario para la estructura de la vida religiosa parecía más bien poco sólido. Más importantes, acaso, eran los abusos extendidos que se habían desarrollado a finales de la edad media, especialmente la entrada forzosa en la vida religiosa de personas menores, de sujetos que eran un problema en sus familias, o un obstáculo a los derechos de primo-

genitura. Además, había violaciones flagrantes en ciertas órdenes y monasterios de la letra y espíritu de los votos. El Concilio de Trento (1545-1563) y el endurecimiento subsiguiente de la disciplina católica, hicieron mucho para eliminar esos abusos y comprometer a las órdenes religiosas, antiguas y nuevas, en la reforma de la Iglesia.

1.5. En el período postridentino, hubo nuevos desafíos surgidos del interior mismo de la Iglesia, sobre la manera tradicional monástica de entender la vida religiosa y los votos. Los fundadores de los nuevos institutos activos comenzaron a menudo, como lo hicieron Ignacio y sus compañeros, con votos centrados esencialmente en la misión específica de la congregación. En definitiva, los Jesuitas adoptaron los votos tradicionales de religión, pero añadieron un voto específico para mantener la dimensión misionera del compromiso. Algunas de las nuevas congregaciones optaron por no hacer ningún voto, como los Paúles y los Oratorianos de Felipe Neri y del Cardenal Bérulle. La tradición era bastante fuerte, sin embargo, para que la mayor parte de las congregaciones que se multiplicaban rápidamente, adoptasen los tres votos tradicionales, a menudo bajo la forma de votos simples más que solemnes, con o sin voto misionero específico, y para que se construyese la teoría y práctica de la vida religiosa alrededor de ellos.

2. LOS VOTOS EN LOS ESCRITOS DE LA SALLE

2.1. En los escritos catequéticos, La Salle resume la enseñanza tradicional sobre la naturaleza del voto. Dice que el voto es una promesa hecha a Dios de hacer alguna cosa buena, pero que no impide hacer otra mejor, por ejemplo, el voto de hacer una peregrinación sería inferior al voto de entrar en la vida religiosa (Da 117-118). El voto es un acto de religión puesto que por él, una persona reconoce el soberano dominio de Dios sobre ella misma (Da 118C). Los votos se hacen sólo a Dios, porque el voto es un acto de religión por el que consagramos al culto y servicio de Dios todas las cosas que prometemos en el voto (Db 88 C). Un voto hecho a la Santísima Virgen es de hecho un voto hecho a Dios en honor de María (Da

118 C). Un voto solemne de castidad es un impedimento para el matrimonio (Da 393 A) y el fundamento para la dispensa de un compromiso solemne de casarse (Da 394 C).

2.2. Las meditaciones de La Salle abundan en ejemplos de votos, todos ellos, desde luego, privados, hechos por varios santos, especialmente el voto de virginidad hecho por María (MF 191.1), santa Genoveva (MF 95.1), santa Catalina de Siena (MF 118.1), santa María Magdalena de Pazzi (MF 130.1), Ingenia, hija del rey de Etiopía (MF 167.3), y san Francisco de Sales (MF 101.1). De manera significativa, de La Salle subraya los votos misioneros hechos por san Ignacio y sus primeros discípulos, a saber, un voto de renunciar a todos sus bienes, dedicarse por completo a salvar las almas o procurar su provecho espiritual, y de some terse totalmente al Papa (MF 148.3). Santa Teresa de Avila emitió el voto de hacer en todas las cosas aquello que entendiera ser más agradable a Dios (MF 177.3). La referencia más extraña a un voto es la historia que de La Salle relata sobre el cuerpo de san Severo, cuando el ataúd del santo era trasladado a la catedral de Rúan. Quiso Dios, que en cada lugar donde se detenían para pasar la noche, fuera imposible al día siguiente moverlo de allí, hasta tanto que hiciesen voto de construir en aquel mismo sitio una iglesia en su honor (MF 103.3).

2.3. En ninguna parte de sus escritos, de La Salle trata de los votos de religión como tales. Aunque se espera que los Hermanos, a partir del comienzo y por la Regla, compartan todo en común y lleven una vida casta en el celibato, no emitieron votos de pobreza ni de castidad durante la vida del Fundador. Que hubiese tenido o no la intención de que los Hermanos emitiesen finalmente votos de religión, es todavía un asunto muy discutido.

2.4. Sea como fuere, de La Salle trata extensamente de los valores, de las virtudes, e incluso de las obligaciones fundamentales representadas por los votos de religión. La obediencia, en su aspecto más exigente, fue una fuerza impulsora en su propia vida, y el voto de obediencia que los Hermanos emitieron, fue una fuerza de estabilidad para la joven Sociedad. La obediencia es el tema de

toda una serie de meditaciones que el Fundador escribió para los domingos después de la Epifanía. La pobreza también, fue un elemento básico en los orígenes del Instituto: en la propia conversión del Fundador, a partir de una vida de relativo confort escucha el grito de los pobres, y él mismo se hace pobre con el fin de poder servirlos. Las condiciones en que el Fundador vivió con sus Hermanos, eran verdaderamente pobres; se encuentra un reflejo verdaderamente impresionante de esta situación en la meditación para el día de Navidad (MF 86). La motivación para que los Hermanos vivan una vida casta en el celibato y los medios de conservar la castidad, son temas frecuentes no sólo en la Regla sino también en la Colección y en las Meditaciones.

3. LOS VOTOS DE LOS HERMANOS DURANTE LA VIDA DEL FUNDADOR

3.1. Durante la primera asamblea de los principales Hermanos de la joven Sociedad, 1686 parece ser la fecha más probable, se trató sobre la posibilidad de dar estabilidad a la empresa por la emisión de votos. Se mencionó claramente el voto de obediencia y parece ser que algunos Hermanos sugirieron también un voto de castidad. Después que el Fundador hubo aconsejado prudencia, los Hermanos decidieron finalmente emitir sólo el voto de obediencia. Los biógrafos no están de acuerdo sobre su duración: Blain dice que por tres años, Maillefer y Bernard dicen que por uno. A la luz de la práctica posterior, el Hermano Maurice Hermans sugiere que este primer voto habría sido hecho por tres años, pero renovado anualmente. De todas formas, es cierto que desde el punto de vista canónico, este voto era privado, y parece igualmente cierto que no todos los Hermanos sino sólo los que estaban presentes en la asamblea hicieron el voto.

3.2. En el año 1691, los asuntos del Instituto atravesaban un peligroso momento. El Fundador se restablecía de una enfermedad casi mortal, el Hermano que había escogido para sucederle había fallecido, los Hermanos dejaban la comunidad y los que quedaban tenían una formación incompleta y estaban agobiados de trabajo. Para favorecer

la renovación física y espiritual de los veteranos y la formación de los nuevos aspirantes, de La Salle consiguió alquilar una propiedad en Vaugirard, en los suburbios de la capital. Para poner sobre un pie más firme la Sociedad que se debatía, solicitó la colaboración de dos de los Hermanos en quienes más confiaba. El 21 de noviembre de 1691, en la fiesta de la Presentación de María, de La Salle, el Hermano Nicolás Vuyart el Hermano Gabriel Drolin pronunciaron lo que más tarde se llamaría el «voto heroico». Dirigiéndose a la Santísima Trinidad, se consagraron por un voto de asociación y de unión a contribuir al establecimiento de la Sociedad de las Escuelas Cristianas. Este voto ha sido llamado heroico porque en circunstancias muy difíciles los tres hombres se obligaron por voto, sin poder desligarse de la obligación, a permanecer juntos, incluso aunque no quedasen más que los tres y se viesan obligados a mendigar y a vivir de solo pan. Aquí también, se trataba de un voto privado, y potencialmente de un voto perpetuo, aunque se pueda discutir y decir que la obligación cesaba una vez que la Sociedad estuviese establecida. Sólo algunos años más tarde la Sociedad tuvo suficiente estabilidad para que los Hermanos adoptasen la Regla, eligiesen un Superior, y que algunos de entre ellos hiciesen votos perpetuos.

3.3. En 1694, en Vaugirard, en la clausura de lo que ahora se considera como el primer Capítulo General del Instituto, de La Salle y doce Hermanos emitieron votos perpetuos por primera vez. Reunidos el domingo de la Santísima Trinidad, en un lugar retirado de la casa, pronunciaron, uno tras otro, comenzando por el Fundador, los votos perpetuos de obediencia al cuerpo de la Sociedad, de estabilidad y de asociación para tener las escuelas gratuitas. Sin aprobación eclesiástica formal, estos votos perpetuos eran votos privados desde el punto de vista de las leyes de la Iglesia, como lo fueron todos los votos anteriores que los Hermanos hicieron durante la vida del Fundador.

3.4. En sus escritos, el Fundador se refiere raramente a los Hermanos que emiten votos. En una carta a Gabriel Drolin en 1704, hace alusión a la dispensa de votos solicitada por el hermano del Hermano Gabriel Drolin, Gerardo (L. 15.4). Es más significativo todavía ver que en 1706 escribe

al Hermano Hubert, de 23 años de edad, y Director en Laón: «En lo concerniente a los votos, no me toca a mí decidir lo que usted ha de hacer; la decisión ha de partir de usted mismo. Como solicita mi opinión, he de decirle que no veo razón alguna que pueda ser obstáculo a que usted los emita» (L. 34.3). De manera bastante diferente había escrito al Hermano Paulino en 1705: «Consiento gustoso, carísimo Hermano, que emita votos por tres años. Dispóngase a ello para cuando esté yo en Rúan» (L. 52.4). Las otras solas referencias a los votos de los Hermanos se encuentran en la Regla de 1718, en las normas concretas que se refieren a los votos y a los Hermanos que los han hecho o no.

4. LA CONSAGRACIÓN Y LOS VOTOS EN LOS ORÍGENES DEL INSTITUTO

4.1. Si las referencias a los votos de los Hermanos son raras, no es lo mismo por lo que se refiere a su consagración. Como se ha observado en el artículo apropiado, de La Salle consideraba a todos los Hermanos como consagrados para procurar la gloria de Dios desde su entrada en la Sociedad. Su calidad de personas consagradas era considerada totalmente independiente del hecho de haber emitido votos o de tener intención de hacerlo, ya se tratase de votos temporales o perpetuos.

4.2. El hecho de considerar a todos los Hermanos como consagrados, aunque no todos hubiesen hecho votos, plantea el problema de saber lo que los votos añaden al compromiso de una persona ya consagrada. Al plantear el problema de los votos en 1686, el del voto heroico en 1691, y el relativo a las discusiones sobre los votos perpetuos en 1694, de La Salle parece haber considerado los votos como un medio de proporcionar un elemento de estabilidad a una institución importante, pero por otra parte insegura. Sin estatuto civil o eclesiástico de ninguna clase, la joven Sociedad podía permanecer unida gracias a la buena voluntad de, al menos, algunos de sus miembros, que tomaban sobre ellos delante del Señor, con la implicación de los castigos divinos en caso de infidelidad, la obligación de permanecer en asociación

y en obediencia para asegurar la sobrevivencia de las escuelas cristianas gratuitas. Se podría decir que la consagración es una disposición fundamental pero no específica delante del Señor, mientras que los votos añaden la nota específica y de obligación (R. 2).

5. LOS VOTOS DE LOS HERMANOS Y LOS VOTOS DE RELIGIÓN

5.1. Se ha especulado mucho sobre la cuestión de saber qué intención habría tenido el Fundador con respecto a la posibilidad de que los Hermanos pronunciasen los votos de religión. Se podría sostener que ésta era su intención puesto que tomaba libremente otras prácticas de las órdenes religiosas de la época, y la Regla contenía ya los capítulos de pobreza y castidad. La resistencia de La Salle a admitir el voto de castidad en 1686 y 1694 está descrita por los biógrafos en términos muy prácticos, sugiriendo que, a su debido tiempo, los Hermanos habrían podido estar dispuestos y que de La Salle los preparaba para permitirles dar este paso. Otra indicación viene del hecho que, después de la muerte del Fundador, los superiores, que le conocieron personalmente y podrían haber adivinado sus intenciones, aceptaron tan espontáneamente la incorporación de los tres votos de religión en la Bula de Aprobación.

5.1.1. Por otra parte, hay motivos para pensar que de La Salle quería preservar la originalidad de su creación, dado que había tantas diferencias como semejanzas entre las otras congregaciones religiosas, declaradas como tales por los «votos de religión», y la suya. De La Salle habría tenido conocimiento de la complicada legislación canónica y de la teología casuística en la manera contemporánea de considerar los votos de religión. Tendría conocimiento también de la preferencia de los Paúles y de los Oratorianos en renunciar a los votos de religión en favor de medios más creativos para alentar el compromiso hacia el crecimiento espiritual y el apostolado. Sobre todo, influido quizá por el ejemplo de los primeros Jesuitas, es significativo que los votos emitidos por de La Salle y los primeros discípulos se orientaban todos hacia la misión del Instituto más bien que a la

práctica de la vida religiosa tal como la definen, en la tradición monástica, los tres votos.

6. LOS VOTOS DE LOS HERMANOS DE 1725 A 1987

6.1. Con la concesión de la Bula de Aprobación en 1725, los votos de pobreza y de castidad fueron añadidos al de obediencia, y los votos específicos fueron designados como votos de estabilidad y de enseñar gratuitamente a los pobres.¹ Los votos de los Hermanos eran ahora designados oficialmente como votos simples y públicos en un instituto de derecho pontificio.

6.2. En el período de reorganización que siguió a la Revolución Francesa, y la extensión ulterior del Instituto, hubo una tendencia creciente en los escritos del Instituto a dar preferencia a los votos de religión y a los consejos evangélicos, de los cuales se suponía que se derivaban, más bien que a los votos especiales que provenían de la visión del Fundador y de los orígenes del Instituto. El resultado fue el desarrollo en el Instituto de una clase de espiritualidad monástica, una preferencia por una definición no histórica y a priori de la vida religiosa junto con la asimilación, en el Instituto, de la casuística elaborada por teólogos moralistas y canonistas sobre las obligaciones de los votos. El punto culminante de este movimiento puede verse en la publicación hecha por el Instituto en 1950 del *Pequeño Tratado del Estado Religioso*.

6.3. Con la insistencia del Vaticano II para que los institutos religiosos se adapten y se renueven sobre la base del Evangelio, del carisma del Fundador y de los signos de los tiempos, había un motivo nuevo y poderoso para reafirmar la visión del Fundador en relación con el Evangelio y las necesidades contemporáneas. Esta fue la tarea del 39º Capítulo General del Instituto, que se desarrolló en dos sesiones, en 1966 y 1967, y que oficialmente fue designado como el Capítulo de renovación tal como lo pedían los decretos del Vaticano II. En el proceso de revisión de la Regla, el Capítulo afirma la prioridad de la consagración religiosa sobre los votos que la expresan. Más que considerar los votos en primer lugar como una

fuerza de obligaciones morales y jurídicas, el Capítulo subrayó que los votos son una respuesta del Hermano a una llamada especial de Dios, una expresión del don de sí del Hermano en la vida comunitaria diaria, y una garantía de la permanencia del don de sí en el Instituto.

6.3.1. El Capítulo de la renovación de 1967 dirigió una atención particular a los votos especiales. Según el parecer de algunos, había motivos para suprimirlos. Con la expansión mundial del Instituto y los complicados problemas de financiar las escuelas, el voto de enseñar gratuitamente a los pobres había levantado una serie de interpretaciones legalistas desconcertantes, de adaptaciones y de dispensas. Algunos consideraron el voto de estabilidad como superfluo sin añadir nada específico al compromiso implicado en los otros votos. Sin embargo, a medida que progresaba la discusión, el Capítulo se hizo más sensible a la importancia de los votos especiales en el origen del Instituto y al modo como esos votos expresaban la originalidad de la creación del Fundador y la misión única del Instituto. En consecuencia, se decidió que en lugar de eliminar estos votos habría que renovarlos y redefinirlos. El voto de enseñar a los

pobres gratuitamente se transformó en un voto de servicio a los pobres por la educación, y el voto de estabilidad se convirtió en un voto de fidelidad al Instituto, que se emitiría en el momento de la profesión perpetua.

6.3.2. En 1986, cuando hubo que someter la Regla a la autoridad eclesiástica para una aprobación definitiva, el 41° Capítulo General optó por llevar la designación de los votos especiales incluso más parecida a los votos hechos por los primeros Hermanos. El voto de estabilidad fue restablecido, con los artículos de la Regla que integraban el elemento de fidelidad con el de estabilidad. El voto de misión fue ampliado incluyendo la noción tradicional y fundamental de asociación bajo el título de un voto de asociación para el servicio educativo de los pobres (1987 Regla, 24, 25).

¹ Aunque la fórmula de los votos de después de 1726 se refiere todavía explícitamente al hecho de que los votos se hacían «según la Bula»..., las ediciones a la Regla anteriores a 1852 y la fórmula de los votos en uso hasta 1927, designaban el 5° voto por «enseñar gratuitamente». La expresión «enseñar gratuitamente a los pobres» se introdujo en la Regla después de 1852 y en la fórmula de votos de 1947.

Temas complementarios:

Castidad; Consagración; Consejos; Misión; Obediencia; Pobreza.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. 39º Capítulo General de los HH.EE.CC, *Consagración Religiosa y Votos* (Roma: FSC 1967);
2. M. HERMANS, *Les voeux des FEC avant la Bulle de Benoit XIII*, CL 2, 3;
3. M. HERMANS, «Histoire des Voeux dans l'Institut des F.E.C.», Capítulo 4 en *Nuestra Vida Consagrada*, Circular 406 (Roma, 1977);
4. T. DE AQUINO, «De las cosas en las cuales consiste el estado religioso propiamente hablando», en *Summa theologiae* II-II 186, 1-10;
5. «De los Votos» en *Ibíd.* II-II 88, 1-12; «Informe del Comité Internacional sobre los Votos» en *The Vows of Religion and the Brothers* (Los Votos de Religión y los Hermanos), (Lockport II: 1975);
6. L. SALM, ed. *The Brothers and their Vows* (Los Hermanos y sus Votos), (Filadelfia, NARB 1975);
7. «La vida consagrada», Capítulo III de la Regla (Roma);
8. M. SAUVAGE, «Los votos de los Hermanos en la Historia del Instituto», en *The Vows of Religion and the Brothers*, op. cit.;
9. R. DARRICAU, «Voeu», in DGS, 1614;
10. P. SÉJOURNÉ, «Voeu», in DTC 3181-3234;
11. «Voeu», in VL V-122-124;
12. R. DARRICAU, «Voeux Monastiques, Voeux de Religión» in DGS;
13. P. SÉJOURNÉ, «Voeux de Religión», in DTC 3234-3282.

H. Luke SALM, FSC
Traducido del Inglés por el H. José Luis RODRÍGUEZ

índice general Tomo 1

1. ACCIÓN DE DIOS, H. Albino Affbnso Ludwig	13
2. AMOR / CARIDAD, H. Lluís Diumenge	19
3. ANGELES CUSTODIOS, H. Giampiero Fornaresio	24
4. APÓSTOL, H. Luke Salm	33
5. ARTESANOS:	
5A - Los hijos de los artesanos en la escuela lasaliana, H. Giampiero Fornaresio	38
5B - Los hijos de los artesanos y de los pobres, H. Raphael Bassett	50
6. ASOCIACIÓN:	
6A - La Asociación como estilo de vida y acción, H. Mario Presciuttini	59
6B - La Asociación en los orígenes, H. Rodolfo Andaur	66
7. BONDAD / TERNURA, H. Lorenzo Tébar	75
8. CÁNTICOS ESPIRITUALES, H. Gilíes Beaudet	85
9. CATECISMO, H. Gerard Rummery	91
10. CONSAGRACIÓN, H. Luke Salm	103
11. CONSEJOS EVANGÉLICOS, H. Gilíes Beaudet	110
12. CONSUELOS-TIBIEZA-SEQUEDADES, H. Joseph Le Bars	114
13. CONVERSACIONES, H. José Luis Hermosilla	122
14. CONVERSIÓN:	
14A - Conversión según la Salle, H. Jacques Goussin	129
14B - El proceso de conversión, H. Israel Nery	133
15. CORAZÓN / MOVER LOS CORAZONES, H. Jacques Goussin	141
16. CORRECCIÓN, H. León Lauraire	147
17. CORTESÍA Y URBANIDAD CRISTIANA, H. Jean Pungier	154
18. CRISTIANO, H. Carmelo Bueno	168
19. DEBERES DEL CRISTIANO, H. Manuel Fernández Magaz	174
20. DEVOCIÓN MARIANA, H. José Luis Hermosilla	188
21. DISCÍPULOS, HH. Genaro Sáenz de Ugarte y Odilon Cassidy	199
22. EDUCACIÓN / CRIAR, H. Jean-Louis Schneider	206
23. EJEMPLO / EDIFICACIÓN, H. Josafat Alcalde	215
24. EJERCICIOS, H. Jacques Goussin	222
25. ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO, H. Luis Várela	231
26. ESPÍRITU DEL MUNDO, H. Gilíes Beaudet	237
27. ESTADO, H. Gilíes Beaudet	240
28. FIDELIDAD / PERSEVERANCIA, H. Mario Presciuttini	244
29. IGLESIA, H. Michael McGinnis	253
30. MANDAMIENTOS (DIOS/IGLESIA), H. Lluís Diumenge	263
31. MANSEDUMBRE, H. Jacques Goussin	269
32. NIÑO / ESCOLAR / DISCÍPULO, H. Alfredo Morales	277

Índice General - Tomo 2

33. ALEGRÍA, Sr. Guy Lemire	11
34. ENCARNACIÓN, H. Alvaro Rodríguez	19
35. FE, ESPÍRITU DE FE, H. Pascual Maymí	25
36. FORMACIÓN, H. Alain Houry	39
37. HABITO DE LOS HERMANOS, H. Yves Poutet	51
38. HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS, H. Roger Petit	57
39. INSPIRACIONES (Movimientos del Espíritu), H. Gilles Beaudet	68
40. JUSTICIA, H. Michael McGinnis	72
41. MAESTRO CRISTIANO, H. Edgard Hengemüle	76
42. MISIÓN, ENVIÓ, H. Luke Salm	84
43. MISTERIO, H. Luke Salm.....	89
44. MORTIFICACIÓN, H. Antonio Temprado Ordiaz	94
45. MUNDO Y RELACIÓN CON EL MUNDO, H. Martín J. Lasa.....	102
46. NOVICIADO, H. Raymundo Suplido	120
47. OBRA DE DIOS, H. Jacques Goussin	129
48. PADRES DE ALUMNOS, HH. Emanuele Costa y Secondino Scaglione	134
49. PENITENTE (Penitencia), H. Gilés Beaudet	145
50. POBRES, H. Raphael Bassett	150
51. REFLEXIÓN, H. Gerard Rummery	163
52. REGLA - REGULARIDAD, H. José María Valladolid	170
53. RELACIÓN MAESTRO-ALUMNO, H. Alfredo Morales	185
54. RENOVACIÓN, H. Antonio Botana	193
55. RENUNCIAMIENTO / DESPRENDIMIENTO, H. Dominique Samné.....	196
56. RETIRO, H. Antonio Botana	206
57. SACRAMENTOS, H. Jan Van Pottelberge	215
58. SALVACIÓN, H. Luke Salm	225
59. SANTOS, H. Edgard Hengemüle	231
60. SILENCIO, H. Mario Presciuttini	240
61. SIMPLE ATENCIÓN (Contemplación), H. Joseph F. Schmidt	248
62. SOLEDAD, H. Martín J. Lasa	251
63. VERDAD, Sr. Guy Lemire	262
64. VIGILANCIA, H. León Lauraire	270
65. VOTOS, H. Luke Salm	278