

Como vemos, es bueno hacer de “buen espíritu”, “punzándoles y remordiéndoles...” a los que, sea momentáneamente o parcialmente, se lo merecen.

* * *

En síntesis, creemos haber mostrado por qué consideramos *muy unidas* las dos primeras reglas de discernir de S. Ignacio, *y como teniendo validez universal*, sea para el discernimiento —o dirección— espiritual, sea para una “elección” dentro de los Ejercicios completos.

Nuestro principal argumento —además de la consideración del mismo texto de los Ejercicios, casi siempre que S. Ignacio habla de “pecado”— es la experiencia: en nuestra experiencia, la actitud de los “espíritus” —el “bueno” y el “malo”— en las personas que “...van de pecado mortal en pecado mortal...” (EE. 314) y en las que “...van intensamente purgando sus pecados...” (EE. 315), es la misma, *sea que se trate de pecados graves o leves, mortales o capitales... o bien simples imperfecciones o faltas*: el “mal espíritu” *anima o desanima*, según sea el caso, y el “buen espíritu” *hace lo contrario* en cada caso.

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

ESPIRITUALIDAD Y VIDA RELIGIOSA

M. A. Fiorito (S. Miguel)

Comenzamos este Boletín Bibliográfico sobre la Espiritualidad con tres obras —de distinta extensión e importancia temática— del conocido historiador M. Andrés: la primera, circunscrita a los “alumbrados” de 1525, en España; la segunda, que considera los “recogidos” desde 1500 a 1700, también en España; y la tercera, que estudia la teología española —y de un modo especial, la espiritualidad— del siglo XVI.

En la primera de las obras¹ —una conferencia— el autor separa los “alumbrados” de 1525 de los de 1570 y de los años siguientes; y los estudia en sus propias fuentes y en los autores contemporáneos o anteriores que los describen (p. 7). Los distingue netamente de los “recogidos” —a los que dedica la otra obra que enseguida comentaremos—, como dos vías espirituales, si bien inicialmente juntas y confundidas (p. 12). El primer carácter es su doctrina del dejamiento al amor de Dios, u oración de dejamiento; el segundo carácter, es la confianza plena en las propias afirmaciones, con desprecio de la tradición; y el tercer carácter es la actitud negativa ante los ritos, ceremonias y obras externas, que consideran una atadura de su libertad (p. 13). Intenta luego, a través de documentos de la época, una caracterización de la oración de los “alumbrados”, mostrando su relación con la de los “recogidos” (pp. 14-19), y las reacciones de estos últimos (pp. 19-21; cfr. pp. 26-29). Toda la conferencia, pues, se mantiene en una comparación entre ambas tendencias, que concluye con estas palabras: “el alumbrismo de 1525... es a la mística del recogimiento como la cizaña al trigo, como la sombra al cuerpo, como lo mal entendido a la verdad...” (p. 38)².

Esto nos introduce de lleno en la otra obra del mismo autor, *Los recogidos*³, cuyo subtítulo es “Nueva visión de la mística española (1500-1700)”.

¹ M. Andrés, *Nueva visión de los “alumbrados” de 1525*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1973, 38 págs.

² Sobre el mismo tema de los “alumbrados” —en su relación con los “recogidos”— véase la obra que comentamos a continuación, del mismo autor (cap. XIII, pp. 354-370).

³ M. Andrés, *Los recogidos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, 850 págs.

Es una monografía —fruto de un “seminario”— que intenta historiar uno de los caminos de la espiritualidad española del siglo de oro: el camino del “recogimiento”; camino que comienza en la familia franciscana en un momento de la historia de la teología española en el cual no existen diferencias de escuelas espirituales propiamente dichas, sino sólo diversos caminos de alcanzar la unión con Dios, que no coinciden exactamente con los ámbitos de las familias religiosas. Este camino del “recogimiento” constituye la cima de la reforma española, que no pocos autores no han llegado a distinguir de los “alumbrados” (véase la obra anteriormente comentada), o que no han acertado a distinguirla con claridad del erasmismo y de otros movimientos religiosos. Luego se forman los “sistemas” que se continúan dentro de las llamadas “escuelas españolas”: jesuitas, dominicos, carmelitas, agustinos, jerónimos, cartujos, trinitarios, mínimos, mercedarios, capuchinos, clero secular (véase la obra siguiente, sobre la teología española en el siglo XVI). Por ello, “...acaso haya que hablar en el futuro de una única mística española de aquella época, con algunas variantes que afectan más a la diversidad de las explicaciones antropológicas y teológicas que a la de las experiencias místicas. En realidad, los grandes maestros describen su experiencia interior sin preocuparse en exceso de explicaciones metafísicas y psicológicas; en cambio, los místicos menores, cuya experiencia personal es menos profunda, gustan más de estas explicaciones, y de clasificar a los demás y a sí mismos” (p. 13). “La mística española del siglo de oro tiene como fondo común la vía del recogimiento, y es fácil que en el futuro sea designada con este nombre, como uno de los más característicos del fondo común y unitario que la traspassa” (p. 19). Todo esto, dicho en la introducción de la obra que nos ocupa, da la idea clave de la misma, que se divide en dos partes: “la primera (que) expone los antecedentes y sistemática del recogimiento en los maestros del mismo; la segunda, que lo compara con otras vías espirituales de su tiempo, y trata de dar una idea de su supervivencia dentro y fuera de la orden franciscana” (p. 19). Una y otra vez el autor vuelve sobre su tesis: “si preguntamos cuál es la vía espiritual básica en la España del siglo XVI, sin cuyo conocimiento no es posible penetrar a fondo en la historia de nuestra espiritualidad y de nuestra pastoral, e incluso diría en no pocos aspectos de nuestra cultura, la respuesta de la historia es decidida y contundente: la vía del recogimiento” (p. 32). Esta es la “nueva visión de la mística española”, anunciada en el subtítulo de esta obra. Para ello nuestro autor clasifica rápidamente —y a su manera (pp. 31-32)— la espiritualidad española en la primera mitad del siglo XVI, basándose para ello en el concepto de “vía” como “...camino seguro, orgánico, completo, de alcanzar la unión con Dios, con sus diversas etapas...”. Y es verdad que los autores espirituales de esta época hablan siempre de un “camino” espiritual: además de los textos citados por nuestro autor, podemos citar aquí uno de S. Ignacio, en la Fórmula de 1540 —retomado en la Fórmula de 1550 y en las Constituciones de la Compañía de Jesús, e incluso en la “Prima Societatis Iesu Instituti Summa”, de 1539, primer documento oficial de la Com-

pañía— que dice, del Instituto jesuita, que es “...via quaedam...” hacia Dios (cfr. MHSI. MIGN. Const. I, p. 26). Como conclusión, digamos —con el autor (pp. 816-817)— que nos parece que el libro describe “...principalmente la cima o última parte del recogimiento, dejando a un lado, en gran parte, la doble base, (la) del propio conocimiento y (la) de la meditación de la vida, pasión y misterios de la vida de Cristo. Todo ello es inseparable⁴, pues el movimiento ascendente hacia Dios no es puramente lineal, sino oblicuo o en espiral. Esta triple consideración del recogimiento, le da dimensión completa en orden a su valor como reintegración de la vida cristiana al evangelio... Asimismo quedan muy marcadas —en este libro— las diferencias entre alumbrados y recogidos, más fijada la naturaleza del alumbrismo, más delimitada la relación entre erasmismo y reforma española —recordemos a este propósito a Bataillon, en *Erasmus y España*—, y finalmente aislado y descrito —como una y otra vez nos lo dice el autor— un movimiento básico de la historia de nuestra espiritualidad que tantos historiadores venían presintiendo... Ello significa... una contribución decisiva —y este es también el juicio que nos merece la obra que comentamos— para la elaboración de la historia de la mística española de la Edad de oro”. Digamos, para terminar, que la obra está muy bien presentada, con muchas ilustraciones de la época, una muy selecta y completa bibliografía (pp. 818-826), un índice de autores (pp. 827-835), y finalmente un índice de materias en torno al “recogimiento” (pp. 836-840).

La tercera obra del mismo autor es el primer volumen, único hasta el

⁴ En este sentido, también S. Ignacio —y no sólo los autores de la escuela de espiritualidad de la Compañía de Jesús de los que habla nuestro autor en el libro (pp. 450-513)— pertenece, por su libro de los Ejercicios, al movimiento de los “recogidos”: toda su oración comienza, en la “Tercera adición”, recogiendo en la presencia del Señor, “...considerando cómo Dios Nuestro Señor —o sea, Cristo— me mira, etc.” (EE. 75; cfr. S. Teresa, *Camino de Perfección*, cap. 26: “Representad al mismo junto con vos, y mirad con qué amor... os está enseñando”); y termina, en los “coloquios”, también con Dios Nuestro Señor. Y su libro de Ejercicios, que enseñan este modo de orar “cristocéntrico”, tiene dos partes fundamentales: la *Primera semana*, donde uno se conoce a sí mismo —y a Cristo como Salvador—; y las otras tres *Semanas*, en las que se contemplan la vida, pasión y resurrección de Cristo —y donde se conoce uno mejor a sí mismo, porque conoce lo que Dios Nuestro Señor quiere de cada uno de nosotros—. Hay, sin embargo, un punto en el “recogimiento” que siempre puede hacer dificultad para considerarlo a S. Ignacio dentro de esta corriente: es la ausencia —en los recogidos— de la Humanidad de Cristo. Pero diríamos, como S. Teresa, “...ya puede ser que me engañe, y que digamos todos una misma cosa” (cfr. S. Teresa, *Moradas ventas*, cap. 7, n. 5: la cita que el autor da en p. 131, nota 131, es errónea, in duda por culpa del linotipista): como decían los antiguos gramáticos latinos, “distingue tempora y concordabis iura” (o sea, hay un tiempo para la contemplación de la Humanidad, y otro —tal vez— para la contemplación de la Divinidad, como se nota por ejemplo en el *Diario Espiritual* de S. Ignacio).

momento publicado, de una historia de la teología española del siglo XVI⁵. A primera vista —y por su título— la obra excede este Boletín de Espiritualidad; pero no es así. La teología de aquella época aún no se había desintegrado en sus diversas partes, y la mentalidad religiosa —objeto de la Espiritualidad— se manifiesta de continuo en la teología de entonces. Por ello nuestro autor nos dice que, en su libro, intentará "... buscar la mentalidad religiosa en los capítulos dedicados a la espiritualidad, y su interferencia con las demás manifestaciones teológicas. De este modo resplandecerá en toda su realidad el desarrollo continuo e integral de la teología..." (p. XI).

En el prólogo nos dice Andrés que "la historia de la teología desde 1470 a 1570 —en este primer volumen sólo llega hasta 1500— es la de la reforma de la teología desde sus primeros pasos hasta su llegada a la plenitud... Trataré de describir —en esta historia— de manera fidedigna los más importantes movimientos, acontecimientos, instituciones y personas, situándolos en el medio ambiente..." (p. XI). Con ello se justifica la división que hace del libro: en una primera parte, *las instituciones* —o facultades de teología— en toda España y en cada una de las Escuelas teológicas —franciscanos, dominicos, etc.—; y en una segunda parte, *los movimientos* teológicos y *las personas* más relevantes en este período de la historia de la teología. Y en esta segunda parte, nos dice nuestro autor, "... no es casualidad la amplitud dedicada a la historia de la *espiritualidad*. Los místicos... son unos adelantados. Además, la historia de nuestra mística, reducida en exceso a las grandes figuras, necesitaba luz sobre los movimientos de base, sobre el humus que la posibilitó y los caminos de su florecimiento" (p. XIII). En la primera parte, nos parecen importantes los capítulos dedicados a cada una de las grandes escuelas (caps. V a X); y en la segunda parte, la introducción, dedicada al método e intento de este libro, y un largo capítulo, el último o conclusión de esta parte (cap. VIII). No podemos menos de mencionar esta conclusión, en la que el autor trata de "... ofrecer algunas reflexiones conjuntas que la despojen —a la primera parte— de la impresión de líneas excesivamente paralelas que pudieran producir los capítulos... dedicados a las facultades... de los franciscanos, agustinos, dominicos, benedictinos, carmelitas, jerónimos y clero secular" (p. 217). Aquí menciona una vez más "la oposición entre... dos modos de hacer la teología (que) es —para el autor— una constante de la teología occidental a partir del siglo XII" (p. 223): se refiere a la teología sistemática y a la positiva (volveremos enseguida sobre el tema). Esta conclusión manifiesta una visión "unitiva" de la teología: constantemente el autor señala los puntos de convergencia de las distintas escuelas, los rasgos comunes de las distintas facultades, la espiritualidad común de las "reformas" y de las "observancias" de las distintas Ordenes religiosas que tanta importancia tienen en la teología del

⁵ M. Andrés, *La Teología Española en el siglo XVI*, volumen I, BAC (serie maior), Madrid, 1976, 426 págs.

siglo XVI; y por eso una "... nota destacada de este período es que durante él el Doctor Angélico, de ser maestro oficial de una orden religiosa... pasó a constituirse en el maestro más universalmente aceptado..." (p. 226).

Acabamos de mencionar "la oposición —son palabras del autor— entre... dos modos de hacer la teología", el sistemático y el positivo. El autor trata más determinadamente de este tema en el capítulo IX de la segunda parte, dedicado a "los centros de estudio de teología en la primitiva Compañía de Jesús" (pp. 181-187). Toma, como punto de partida, la Regla 11 "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener", y que dice así: "*Alabar doctrina positiva y escolástica*, porque así como es más propio de los doctores positivos... *el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor*, así es más propio de los escolásticos... *el definir o declarar para nuestro tiempo de las cosas necesarias a la salud eterna, y para más impugnar todos errores y todas falacias...*" (EE. 363; los subrayados son nuestros). En cuanto al nombre de "teología positiva", el origen puede ser —como nos dice nuestro autor— un profesor de París, Mayr, quien lo usó en una obra escrita en 1509, y a quien S. Ignacio pudo oír o leer, cuando estudiaba en París. En cuanto a la realidad, nos parece que el criterio ignaciano es más bien espiritual y, por tanto, distinto al de la teología "positiva", cuando se trata de las clases de una facultad —y en esto nos parece que disentimos de nuestro autor—. Una facultad no se orienta a "... mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor..."; y, por tanto, la teología "positiva" tiene, en ella, otro sentido que en el libro de Ejercicios de S. Ignacio. En cambio, cuando S. Ignacio habla, en las Constituciones, de la enseñanza de la teología en nuestras facultades, puede referirse a la teología "positiva" en el mismo sentido que Mayr: por ejemplo, cuando dice que "guárdese orden en las ciencias, y antes se funden bien en latín que oigan Artes; y en éstas antes que pasen a la Teología escolástica; y en ella antes que estudien —la Teología— positiva..." (Const. 366). O sea, nos parece que la Teología positiva, en las Constituciones —y hablando de los estudios— es la Moral, los Cánones, los Concilios —y no la Sagrada Escritura— (cfr. Const. 464 y 467; cfr. Const. 351 y 353); ... y ahora añadiríamos la Pastoral, la Catequética, etc., etc.; mientras que los teólogos "positivos" son autores "... como S. Jerónimo, S. Agustín y S. Gregorio, etc..." (EE. 363).

Una palabra acerca del período que abarca este libro —primer volumen de la obra completa—: es la época de los Reyes Católicos o de las Observancias, que va de 1470 a 1500. ¿Por qué? Porque "... es el arranque de la primera superación, dentro de la universidad, del método teológico comúnmente llamado nominalista, designado con gran acierto entre nosotros con el adjetivo de *verbosista*..." (p. 235). "No es descabellado comenzar esta historia... cuando vive aún la última generación medieval... Con la llegada de los Reyes Católicos al poder, comienza la historia moderna en España, caracterizada por la pacificación interior, la unidad política, los descubrimientos geográficos y la transformación política del Estado en un

instrumento idóneo de visión y acción a escala mundial... La segunda época —objeto del volumen siguiente— (1500-1530) es la mañana... De 1530 a 1570 es algo así como el mediodía o zenit" (pp. 236-237). O como dice en otro sitio, "la primera época (1470-1500), en general, repite o compila, y es amiga de la escuela teológica como grupo de presión. La segunda (1500-1530) añade a la anterior... la personalidad del criterio, la preocupación por las fuentes, el afán de búsqueda y el amor a la interioridad. La tercera (1530-1570), escribe obras propias, reflexiona en todos los campos teológicos sobre los métodos científicos, los codifica y los pone en práctica" (p. 233).

Finalmente, digamos algo al menos de la bibliografía y del aparato crítico, que nos parece excepcional. El autor nos advierte que "un libro como el presente necesita el complemento de una copiosa bibliografía" (p. 239), y que publicarla aquí alargaría esta historia de un modo exagerado. Y por ello "el criterio aceptado ha sido escoger en cada movimiento, persona y tema lo más conspicuo, útil y necesario para orientar el trabajo científico de los estudiosos sin entorpecer en exceso la lectura de la obra, y remitir, en cada caso, a libros y artículos que ofrecen las mejores bibliografías" (ibidem). Y realmente lo ha logrado: quien haga la prueba, y siga las citas selectas que nuestro autor nos hace, verá cómo poco a poco se amplía el panorama bibliográfico: hemos hecho la prueba con el tema, antes indicado, de la teología escolástica y la positiva, y hemos quedado plenamente satisfechos. Véase, además, la *bibliografía general*: diccionarios (p. 239) y ensayos sobre *historia de la teología en España* (pp. 240-243).

La obra de P. Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del siglo XVI*⁶, es el primer volumen de la traducción castellana de sus obras, cuyo segundo volumen comprenderá sus estudios sobre *La Celestina*, *Don Quijote*, etc., etc.: es la tesis doctoral del que fue luego profesor "emeritus" de la Universidad de Lovaina, a la que —para actualizarla— se le han añadido sendos apéndices, el uno sobre la biblioteca que Fernando Colón —hijo de Cristóbal Colón— reunió en Sevilla a principios del siglo XVI, y el otro sobre las influencias de Tomás de Kempis en Diego de Estella. La introducción nos pone de lleno en el campo de la historia de la literatura mística en España, y nos hace sentir la importancia de sus orígenes, todavía —a juicio de nuestro autor (p. 22)— muy oscuros. Explica a continuación el sentido de la expresión usada —"literatura mística"— diciéndonos que "la mística no es sino el desarrollo de la ascética, igual que ésta no es sino una forma elevada de la moral. Y sin pronunciarnos sobre la cuestión de la unidad de la vida espiritual... se

⁶ P. Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, 429 págs.

puede, al menos, estimar que existen relaciones muy estrechas entre el ascetismo y la mística..." (pp. 22-23). No trata nuestro autor de esbozar toda la historia de esta literatura mística: todo lo que hace es "...dividirla en dos períodos (quizás sin demasiado fundamento —nos dice él mismo—), agrupar a los escritores según la familia religiosa a que pertenezcan, consagrar unas páginas a algunos privilegiados entre ellos..." (p. 25), para "...descubrir las corrientes que han alimentado este movimiento literario y religioso", porque, "si es cierto que convendría conocer el movimiento antes de descubrir sus causas, no es menos cierto que solamente éstas, descubiertas, podrán darnos una idea exacta de aquél: solas, las fuerzas primitivas, identificadas, nos permitirán clasificar y apreciar justamente sus resultados" (pp. 25-26). Y como tiene ante sí otras opiniones de historiadores (Menéndez y Pelayo, Chocarne, Cuylits, Rousselot), comienza por tratar —no sin una cierta dosis de ironía, como por ejemplo pp. 31-33, a propósito del último autor citado— estas otras opiniones, y presenta el plan de su libro en los siguientes términos: "...después de tratar en conjunto sobre la literatura mística del Norte, recogeré todos los indicios externos de su difusión en España. Eso será mi *Primera Parte*. Seguirá a continuación descubrir las huellas que las obras de los Países Bajos hayan dejado en la literatura castellana. Esto constituirá mis *Segunda y Tercera Parte*", fijando primero su atención en el período de nacimiento del misticismo español, y después en el de su madurez (pp. 33-34). En una y otra parte, nuestro autor reúne, y generalmente critica, lo que se ha escrito acá y allá sobre el tema. Luego lleva, él mismo, investigaciones más profundas. Para ello no toma sino uno que otro autor —Francisco de Osuna y Juan de los Angeles—; "pero no se crea —nos dice— que he querido resumir en ellos todo lo que los rodea. Aclararán algo la historia de sus contemporáneos, eso es todo... Me he limitado a desbrozar el terreno... Si no he hecho más que abordar la historia de estas literaturas y por el lado menos estético, el de sus fuentes, he pensado, sin embargo, algunas veces que esta crítica, a menudo árida y hasta pobre, no será del todo vana..." (p. 34). Y no creemos que lo sea, porque a través de su escrito se llega a percibir la simpatía del autor por los autores que estudia; y también, como dice en su presentación A. Vermeylen, se descubre en nuestro autor al "...hombre de profunda fe" (p. 17). En la conclusión, nuestro autor no recoge las múltiples constataciones que ha ido haciendo a lo largo de su libro, sino que trata de proyectar, sobre el conjunto, una nueva claridad (p. 319); ¿Cuál? Sería, en sus palabras, la siguiente: "...los dos extremos de la literatura mística castellana —el más ascético, de Cisneros, y el más místico, de Juan de los Angeles— se apoyan en la mística de los Países Bajos: su eslabón inicial y uno de los últimos y más brillantes —eslabones— se forjaron con nuestro metal... ¿Qué ocurre durante todo ese siglo que los separa?... No tengo el atrevimiento de querer ahora decir más. Solamente estudios pacientes e investigaciones más profundas permitirán verter más luz y trazar líneas más precisas en el cuadro que

me he esforzado en esbozar..." (pp. 324-325). Digamos, para terminar, que la traducción de Rodrigo A. Molina es valiosa.

El autor que acabamos de comentar, P. Groult, busca las fuentes de la espiritualidad española del siglo XVI en la de los Países Bajos, a través de relaciones que se basan en el conocimiento que los autores de la Península podían tener de los autores de esos países del Norte; y está bien, porque un historiador —sobre todo, en la medida en que es "erudito", como el nuestro— debe buscar desde fuera hacia dentro —si es que quiere llegar a ser "historiador"⁷. Pero si además vive su fe —y es lo que nos parece que sucede con Groult— sabe que, detrás de todo hombre espiritual, está el Espíritu Santo. Como dice S. Gregorio Traumaturo, en un panegírico sobre Orígenes como intérprete de la Escritura, "...el mismo Espíritu que inspiró a los profetas, constituyó a éste —se refiere a Orígenes— como su intérprete... Porque todo lo que Orígenes nos enseña se debe —en mi opinión— a la comunicación del Espíritu..." (cfr. PG, X, cc. 1094-1095). Queremos decir con esto que, más allá —o más acá— de las relaciones "editoriales" —basadas en la publicación y lectura de las obras escritas por los hombres— está "...la acción del Señor que es Espíritu..." (cfr. 2 Co. 3,18). En otros términos, además de las relaciones externas entre los hombres, existen, entre los hombres espirituales de la Iglesia, relaciones "metahistóricas", no comprobables tal vez "eruditamente", pero no menos verdaderas "históricamente"⁸. Creemos que es lo que, en otros términos más llanos, indica nuestro autor en su introducción: "...se tropezará siempre —para hacer una historia que nosotros llamaríamos "erudita" de la mística— ...con esta dificultad especial, esencial: la de que sus ideas fundamentales son 'católicas' —es decir, como decíamos antes nosotros, inspiradas por el Espíritu en la Iglesia única—; siempre se encontrará un fondo de ideas común y universal, más o menos inmutable. La unidad de fe y de la moral lleva consigo, naturalmente, una identidad ingénita de teorías e incluso de experiencias místicas..." (p. 26).

Esta concepción "metahistórica" de la espiritualidad de la Iglesia se nos confirma con la lectura de otra obra de la misma editorial: la de A. J. Bulovas, titulada *El amor divino en la obra del Beato Alonso de Orozco*⁹. Es una tesis doctoral, defendida en el año 1973, sobre el Beato y uno de sus temas más característicos. Ya desde la introducción, en que compara la doctrina de S. Teresa de Jesús en las *Moradas* con la del Beato en el *Monte*

⁷ Tenemos, sobre todo respecto de la concepción de la historia de la espiritualidad, la misma concepción de Marrou sobre la historia, expuesta por este autor en diversas obras: por ejemplo, en *Qu'est-ce que l'histoire*, en *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire et ses méthodes*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 26-32 (De l'érudition à l'histoire); y también en *El conocimiento histórico*, Editorial Labor, Barcelona, 1968.

⁸ Cfr. M. A. Fiorito, *La opción personal de S. Ignacio*, Ciencia y Fe, XII (1956), n. 46, pp. 28-36.

⁹ A. J. Bulovas, *El Amor divino en la obra del Beato Alonso de Orozco*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975.

de contemplación, nos parece notar, en la autora, una concepción que llamamos "metahistórica" de la espiritualidad: constantemente cita, además de las obras del Beato, las de otros autores de su tiempo; e incluso dedica sendos capítulos comparativos al estudio de Fray Luis de Granada (pp. 168 ss.) y de S. Teresa (pp. 197 ss.), y un capítulo entero a la comparación con algunos místicos de la escuela agustiniana y de otras escuelas de espiritualidad (pp. 175 ss.). Dice muy bien nuestra autora: "contra las opiniones de muchos críticos literarios, no hay paredes ni prejuicios que separen..." a los "clásicos" de la espiritualidad cristiana (p. 194). El libro tiene sendos capítulos sobre las tres "vías" —la purgativa, la iluminativa y la unitiva—, a los que preceden tres capítulos sobre la posición del Beato en la literatura mística, sobre su vida y sobre su obra literaria; y termina —además de los ya indicados precedentemente— con un capítulo sobre la lengua y el estilo del Beato. Una bibliografía cierra esta obra.

La colección *Espirituales Españoles* reanuda su itinerario con este volumen dedicado a A. de Esbarroya¹⁰. Alvaro Hueya, autor del estudio preliminar, de la edición y de las notas críticas, justifica con tres razones —además de la rareza bibliográfica de la obra en cuestión— su publicación (pp. 10-22): 1) es *el testimonio* de la espiritualidad que se vivía en el Colegio Universitario de Sevilla en aquellos años, alrededor del 1550, año de la publicación de esta obra; 2) y es *una espiritualidad misionera*, vuelta hacia el Nuevo Mundo, y que no soporta el "divorcio" entre intelectuales y místicos, entre teólogos y espirituales¹¹; 3) y es, finalmente, una espiritualidad que trata de dar una respuesta, dentro de la "sana doctrina", a los movimientos que, en Sevilla, configuraban el "humanismo cristiano" (p. 18). El estudio preliminar —como dijimos, de A. Hueya— consta de cuatro capítulos, y una conclusión sobre la presente edición. Contiene una semblanza o biografía de A. de Esbarroya, y una ambientación del mismo, "...a la zaga de Diego de Deza, ya que la mayor parte de la vida de Esbarroya transcurre en la fundación deciana de Santo Tomás de Sevilla" (p. 23), con una detallada presentación de sus escritos, y un estudio cuidadoso de "la espiritualidad sevillana de mediados del siglo XVI, fecha en que sale a la luz el *Purificador* con su doble y noble propósito de reencauzar la piedad del pueblo cristiano... y de oponer un dique de luz a la espiritualidad predica-

¹⁰ A. de Esbarroya, *Purificador de la conciencia*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1973, 372 págs.

¹¹ Pocos años antes, en 1540, nació la Compañía de Jesús que tendría, en su formación, el mismo ideal de juntar "...buena vida y letras suficientes" (Const. 308 y passim); y, en la acción, "...mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor... (y) el definir y declarar... las cosas necesarias para la salud eterna..." (EE. 363). Hoy en día se siente la misma necesidad que entonces, porque abundan los teólogos "de profesión" que no ayudan a "...amar y servir a Dios nuestro Señor..."; y también los "pastoralistas" que se olvidan de "...definir y declarar..." la sana doctrina.

da, en el púlpito o en los libros, por los heraldos del humanismo cristiano". Este estudio preliminar es muy serio, fundado en fuentes inéditas e impresas, que delatan al investigador. La obra de Esbarroya tiene tres partes claras: la primera, dedicada a "purificar el alma" (pp. 205-260), mediante consideraciones —que son verdaderas "predicaciones" por escrito—; la segunda, son "consideraciones —dentro del mismo estilo— para excitar al amor de Dios" (pp. 263-311); y la tercera, que trata del tema fundamental de la obra, "...para conocer cuál sea pecado mortal o no" (pp. 315-366). "Podría ser —nos dice Esbarroya al final— que a alguno, leyendo esto —de la distinción entre pecado mortal y venial— le viniese pensamiento que fuera mejor no declarar aquí que algunos de dichos pecados no son de suyo mortales, porque, sabiéndolo, algunos de los lectores por ventura soltarán las riendas a pecar, diciendo que, pues son veniales, no por eso irán al infierno... A esto, digo dos cosas: la una, que la verdad de la doctrina... no se ha de dejar de decir, puesto que algunos por su malicia usen mal de ella... Lo otro digo: no es menos inconveniente que uno haga un millón de pecados veniales, sabiendo que son veniales, que no hacer un solo pecado mortal por falsamente creer que lo venial es mortal..." (p. 365).

Acerca de esta preocupación de un clásico de nuestra espiritualidad por la distinción entre pecado mortal y venial, se nos ocurren dos breves reflexiones, que nos animamos a proponer a nuestros lectores. Y sea la primera que esto muestra el arraigo tradicional de una preocupación similar en S. Ignacio: estando en Salamanca, comenzando sus estudios, los jueces eclesiásticos que lo investigaron —a él y a sus compañeros de entonces— le dijeron que "...podrían hacer como antes —hasta ese momento— hacían, enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios —porque no se hallaba en ellos ningún error—; con tanto que nunca definiesen: esto es pecado mortal o esto venial, si no fuesen pasados cuatro años que hubiesen estudiado..." (*Autobiografía*, n. 70); y esto fue interpretado por S. Ignacio como "...una dificultad grande de estar en Salamanca, porque para aprovechar a las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no definir de pecado mortal y de venial" (ibidem). Tal era la importancia que en 1527 S. Ignacio atribuía a esta distinción. La segunda observación que se nos ocurre es que, sin dejar de ser hoy en día importante esta distinción, ha adquirido importancia otra: la que existe entre el pecado, como siempre la Iglesia lo ha considerado, y el llamado pecado social o "estructural". Decía, a este propósito, un documento episcopal latinoamericano, que "...muchos, hoy en día, no hablan del pecado sino como de un hecho social histórico. Para ellos —erigidos en exegetas caprichosos de expresiones del Episcopado Latinoamericano en Medellín, que interpretan a su antojo y fuera del contexto global—, la situación de América Latina es indiscriminadamente 'una situación de injusticia, que puede llamarse violencia institucionalizada', y que es calificada teológicamente como 'situación de pecado'... Hay desequilibrios inherentes al proceso histórico evolutivo del hombre, que tienen con-

secuencias históricas graves sobre la promoción del mismo, pero es indebido llamarlos pecado, porque radican en deficiencias propias de su condición de creaturas..."¹². En ambos casos —en el del pecado mortal y venial, en el del pecado personal y el "institucional"— se crea una ambigüedad, y se da pie a una tentación doble, la una "grosera y abierta..." (EE. 9), y la otra "más sutil y ...subida" (ibidem). Y esta doble tentación la explica S. Ignacio en estos términos: "Si halla —el enemigo— una persona que tiene la conciencia ancha y pasa los pecados sin ponderarlos, hace cuanto puede que el pecado venial no sea nada, y el mortal venial; y el gran mortal poca cosa... Si a otra persona halla de conciencia delgada... entonces procura entorpecer aquella conciencia tan buena, haciendo pecado donde no es pecado... y donde no puede muchas veces hacer pecar ni espera hacerlo, al menos procura atormentar..." (MHSI. MIgn. Epp. I, pp. 103-104; *Obras completas*, edición Iparraguirre, BAC —segunda edición—, p. 626). Dejamos a nuestros lectores la aplicación al caso de la ambigüedad actual, en ciertos autores, al hablar del pecado "institucional".

Forma parte de la misma colección de *Espirituales Españoles* la edición de Juan de Cazalla, *Lumbre del alma*¹³, a cargo de J. Martínez de Bujanda. En la introducción, éste comienza presentándonos la obra de Sabunde, la *Teología natural* (Sibiuda, en catalán; Sabundus, en latín; Sebond, en francés). Esta obra se difundió rápidamente en toda Europa, pero especialmente en Francia. Fue primero puesta, en bloque, en el Índice de Libros prohibidos de 1559; pero en la nueva edición de este Índice, hecha una vez acabado el Concilio de Trento, solamente se prohíbe su Prólogo (pp. 19-20). Mayor es el influjo de la *Viola animae*, resumen fiel de la *Teología natural*, del cartujo P. Dorland, que en el año 1590 figura en el Índice romano de Sixto V. Esta obra tiene una adaptación anónima, titulada *Despertador del alma* (p. 26); pero el cauce más importante para la difusión de las ideas de Sabunde en España, durante la segunda mitad del siglo XVI, es el libro del franciscano Juan de Cazalla, *Lumbre del alma* (p. 30). Hay todavía otra obra, las *Meditaciones del amor de Dios*, de Fray Diego de Estella, que es en gran parte una transcripción de las mejores páginas de la *Lumbre del alma* (p. 39). Pero volviendo a la obra de Cazalla, la presente edición reproduce el texto editado en Sevilla, en 1542, pues la edición príncipe, de Valladolid, en 1528, se ha perdido (pp. 31-32).

¹² Cfr. Episcopado Colombiano, *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, OR. IX (1977), p. 5. Cada época tiene sus "ambigüedades" de expresión, que conviene tener en cuenta, como dice S. Ignacio en las "reglas para el sentido verdadero... en la Iglesia militante" (EE. 366-370), cuando se habla de ellas: pecado "institucional", "praxis" liberadora, "teología" de la liberación... etc., etc.

¹³ J. de Cazalla, *Lumbre del alma*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974, 171 págs.

A la misma colección pertenece la edición de la obra de Miguel de Molinos, *Guía espiritual*¹⁴. Es una edición crítica, con introducción y notas de J. I. Tellechea Idígoras. La obra hace su aparición, en España, a los trescientos años de su primera aparición en Roma. La introducción, dejando —por el momento— de lado el contenido y la tradición espiritual en la que hay que situar este libro, se limita "... a los aspectos formales del discutido texto, situándolo en el contexto histórico en que nació, y en el de las interpretaciones modernas, uno y otro cargado de polémica" (p. 16). No presenta su biografía, remitiéndose para ello a una obra clásica de P. Dudon. La edición es crítica (pp. 75-76), con notas muy cuidadosas que, por su extensión, van al final del libro (pp. 377-415), y que contribuyen a "un análisis más detallado de las fuentes literarias de la *Guía* y del pensamiento de Molinos" (p. 77). En apéndice, los capítulos distintos u omitidos entre los dos códices usados por el autor (pp. 68-71). El autor, como él mismo dice, no ha agotado el tema en su prólogo, pero logra ciertamente "... sugerir, despertar el apetito e inquietar... Una cosa queda clara: el estudio profundo del molinosismo, o del quietismo en general, al menos en el plano puramente teórico o doctrinal, no medra con la instrumentalización del mismo para objetivos que tienen poco que ver con el noble afán de la búsqueda de la verdad total..." (pp. 81-82). Tiene un índice de citas bíblicas de la *Guía*, de Padres, Santos y autores citados en la misma, y de nombres citados en la Introducción.

* * *

Pasemos ahora a los libros que se refieren a la *vida religiosa*, vida que tiene una especial relación con la *espiritualidad*, como lo demuestran fehacientemente nuestros clásicos, en su grandísima mayoría —sobre todo entre los que escriben—, religiosos y religiosas; lo cual no quiere decir que no se dé espiritualidad —y muy buena— entre laicos y sacerdotes. Y para introducir nuestro tema, se nos ocurre que puede ser oportuno transcribir aquí lo que acaba de decir, en el Sínodo de Obispos recientemente celebrado en Roma, el Cardenal Pironio, Prefecto de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, quien ha afirmado "... sobre la situación actual de la vida religiosa... que, a pesar de las dificultades, se puede mirar el futuro con esperanza". Ha enumerado, "... entre los aspectos positivos: el deseo de interioridad, oración y contemplación más profunda; un concepto más vivo de comunidad fraterna; el deseo de profundizar la propia identidad religiosa y el propio carisma; mayor arraigo en la vida religiosa local; mayor sensibilidad respecto de los problemas contemporáneos; un nuevo florecimiento

¹⁴ M. de Molinos, *Guía Espiritual*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, 447 págs. Puede ser útil consultar el comentario que M. Andrés M. hace de la *Guía Espiritual* en la obra que más arriba comentamos (*Los recogidos*, pp. 703-729).

de vocaciones, sobre todo masculinas y para la vida contemplativa". Pero ha señalado también "... aspectos negativos, entre ellos: la pérdida de la propia identidad, que origina la tendencia a ciertas formas de secularización; el abandono de la vida de oración, de la vida en común, del sentido de la autoridad y de la obediencia a la luz de la fe; la insistencia excesiva en el aspecto carismático y profético de la vida religiosa; una interpretación radical de la vida religiosa en relación con la actividad socio-económica y política; el paso precipitado a nuevas formas de vida religiosa..."¹⁵. Y hemos hecho esta larga cita porque creemos notar, en los libros que comentaremos a continuación, tanto los aspectos positivos como —por desgracia— los aspectos negativos de la vida religiosa que señala inteligentemente el Cardenal Pironio.

Y el primer libro que comentaremos es el de V. Codina, titulado *Nueva formulación de la vida religiosa*¹⁶, que el autor nos presenta como segunda parte de su anterior libro *Teología de la vida religiosa*, publicado en 1968 —y cuya lectura incluso recomienda, como lectura previa a éste—. Es una obra bien documentada, que se completa —en apéndice— con un "boletín bibliográfico" sobre la vida religiosa y la secularización (pp. 187-252; es el mismo, con ligeros retoques, que el publicado en *Selecciones de libros*, VIII [1971], pp. 9-48). Ahora bien, no sólo por este apéndice, sino por todo el libro, nos parece que la visión de Codina respecto de la vida religiosa está demasiado influida por el problema de la "secularización"; y la secularización no puede ser, para la vida religiosa, un "signo de los tiempos", porque no es "signo de Dios".

Explicemos lo que pretendemos con esta distinción, que hemos tratado más largamente en otra ocasión¹⁷. Hay "signos de los tiempos" que son positivos, y que nos pueden conducir a descubrir, en ellos, la voluntad de Dios: son, por tanto, "signos de Dios" en nuestro tiempo. Pero hay otros signos "ambiguos" —si no malos—, que no pueden ser, como tales, "signos de Dios"¹⁸. El "cambio", por ejemplo, es un signo "ambiguo": de él decía por ejemplo S. Ignacio, en su *Deliberación de la pobreza* (n. 15): "propio es de Dios nuestro Señor ser inmutable, y del enemigo ser mutable y variable"¹⁹. Es evidente, pues, que hay cambios muy bien venidos, como el de la

¹⁵ Cfr. OR. IX (1977), p. 560, columnas 3 y 4.

¹⁶ V. Codina, *Nueva formulación de la vida religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1972, 253 págs.

¹⁷ Cfr. M. A. Fiorito y D. Gil, *Signos de los tiempos, signos de Dios*, Stromata, XXXII (1976), especialmente pp. 16-20.

¹⁸ Sobre los "signos negativos de los tiempos", cfr. J.-P. Jossua, *Discerner les signes du temps*, VSp., 114 (1966), pp. 564-565.

¹⁹ MHSI. MIgn. Const. I, p. 81; *Obras completas*, edición Iparraguirre, BAC —segunda edición—, p. 299. Ejemplos de "cambios" que habría que discernir —como dice S. Pablo en 1 Ts. 5,21— antes de adoptarlos, son por ejemplo la "temporalidad" de la consagración religiosa (cfr. J. Leclercq, *La vocación religiosa*, Dinor, San Sebastián, pp. 24-29, El don), la "colegialidad" en la autoridad (cfr. A. Ravier, *El superior en una comunidad ignaciana*, Boletín de Espiritualidad, n. 51, pp. 16-29), etc., etc.

liturgia, el de la pastoral sacramental, etc., etc.; pero hay otros que no lo son tanto, como el de la "objeción de conciencia", cuando se pierde la noción de la obediencia, etc., etc. Creemos que la "secularización" es uno de estos "signos ambiguos": aceptable, cuando se trata de la recta independencia de lo natural; e inaceptable —y que no puede ser convertido en "signo de Dios" —cuando niega dogmas, sacramentos, etc., etc. Además, la totalización de la secularización es una suerte de "reduccionismo": decía al respecto el Celam, en *Iglesia y religiosidad popular* (Encuentro de Bogotá 1977), que "...dentro de la Iglesia Católica, en los últimos veinte años, ha existido una profunda crisis en relación a las formas de religiosidad tradicionales del pueblo. Hubo una convergencia de tendencias teológicas y sociológicas secularizantes que cuestionaron la validez y la autenticidad cristianas de muchas formas de religiosidad. Hoy, por el contrario, asistimos a un vasto movimiento revalorizador... Se ha abierto, pues, un nuevo periodo histórico en relación con la importancia... del catolicismo popular". La "secularización" pues no es "signo de Dios" para la vida religiosa, como parece pretenderlo Codina; y sí lo es el "catolicismo popular". Recordamos a este propósito lo que decía un exegeta: "...El Espíritu Santo da a los fieles —sobre todo a los sencillos, pero también a los que lo son en el espíritu, un sentido espiritual. Lo que conserva sana la vida de la Iglesia no es sólo el magisterio apostólico con sus decisiones, sino también ese sentido especial de los fieles que es capaz de distinguir el bien del mal..."²⁰. Codina nos dice, en su "introducción y justificación", que "...aconsejaría que no se leyese éste —libro, que ahora presenta— sin haber leído primero el anterior —titulado *Teología de la vida religiosa*—" (p. 7). Leyendo ambos libros, se podrá apreciar la continuidad de pensamiento del autor; pero ¿es una continuidad de "bien en mejor" o de "mal en peor" (cfr. EE. 314-315, 331-335)?²¹.

Es sintomático que las últimas frases de este libro sean las siguientes: "¿Sintonizan con esta nueva imagen —expresada en las páginas anteriores— los documentos y directrices oficiales para los religiosos emanados en estos últimos años de postconcilio?" (p. 252). Nos parece que esta frase es demasiado general para ser verdadera. No deja mucho lugar a la obe-

²⁰ Cfr. H. Schürmann, *Primera Carta a los Tesalonisenses*, Herder, Barcelona, 1967, pp. 97-98.

²¹ Bástenos recordar un artículo del mismo autor, cuyo sólo título es sintomático: *¿Es lícito bautizar a los ricos?*, de publicación posterior al libro que ahora comentamos (cfr. *Selecciones Teología*, 14 [1975], pp. 56-59), porque, ¿qué dicen los "sencillos", los simples fieles, de este bautismo? Nos parece que no dirían, como nuestro autor, que "...la grave herida para la Iglesia no es tanto el haber admitido a niños al bautismo, sino el que estos niños (lo mismo que muchos adultos) pertenezcan a las familias opresoras, de la humanidad y a los países opresores de los pobres. Este es el gran escándalo, el gran contrasigno de la Iglesia. El sacramento, que debería remitir el pecado, parece bendecir los pecados de los individuos y de las sociedades..." (o. c., p. 58).

diencia a la legítima autoridad, de donde emanan esos documentos y directrices oficiales sobre la vida religiosa. ¿O es que ha dejado de ser verdad lo que decía S. Ignacio en los *Ejercicios*, de que "...entre Cristo nuestro Señor y la Iglesia, su esposa —y se trata de la Iglesia jerárquica—, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige..."? (cfr. EE. 365).

Uno de estos documentos oficiales es la Exhortación de Paulo VI titulada *Evangelica Testificatio*, que nos presenta y comenta R. Regamey²². Luego de una presentación del documento pontificio —en la que Regamey nos llama la atención sobre la importancia de la lengua en que se ha escrito—, se alternan los párrafos del mismo con los comentarios de nuestro autor; y, en una breve conclusión, Regamey habla de la importancia del discernimiento espiritual. Nos parece importante el capítulo II de esta obra, sobre los "compromisos esenciales" de la vida religiosa. Son los compromisos de los tres votos, comunes a toda vida religiosa, y no los compromisos específicos de las distintas vocaciones religiosas (p. 87). Y, ante todo, el orden de los tres votos no es el "tradicional" —pobreza, castidad, obediencia— sino el orden adoptado por el Concilio Vaticano II, o sea, castidad, pobreza, obediencia²³. El autor señala el avance de esta Exhortación papal respecto de las declaraciones conciliares (pp. 90-92) y, a la vez, la plenitud crítica y escatológica de la castidad —y no meramente del celibato—, afirmada por la Exhortación papal, más allá —pero en la misma línea— del Concilio (p. 94). A continuación es presentada la pobreza en una triple dimensión: la *pobreza espiritual*, que nos hace sentirnos "nada" ante Dios, la *confianza sin medida* en la Providencia del Padre, y el *desprendimiento* ante el llamado de la miseria (p. 97; este último aspecto está más desarrollado en la "Evangelica Testificatio" que en la "Perfectae caritatis"). Regamey llama la atención de que el Papa, hablando de la pobreza, se refiera al hábito religioso, como "signo de consagración" ("Perfectae caritatis", n. 17); y lo explica porque estaba hablando de una cierta "afectación y vanidad" en el uso de los bienes. Creemos, además, que es por el valor de "signo" que tiene el hábito; y está hablando a religiosos que consideran a la pobreza como un "signo de nuestro tiempo", y se olvidan de "signos" que son de todos los tiempos. Por último —en esta parte de las exigencias evangélicas— la Exhortación papal habla de la obediencia. Regamey comenta el avance respecto de la "Perfectae caritatis": ésta hablaba de "confrontación", mientras que la Exhortación papal habla del "diálogo", como "...una adquisición consumada en todas partes. El peligro está... en la manera más o menos turbia en que se realizan estas confrontaciones. Con frecuencia en ellas se excitan las pasiones... De ahí el papel asignado aquí a los superiores y otros responsables —explícitamente

²² R. Regamey, *Carta de Pablo VI sobre la vida religiosa*, Sal Terrae, Santander, 1972, 187 págs.

²³ Es el orden escogido por S. Ignacio, en la segunda Fórmula del Instituto aprobada por el Papa en 1550 (cfr. MHSI. Mign. Const. I, p. 375), y que se insinuaba ya en la primera Fórmula, aprobada en 1540 (ibidem, p. 26).

distinguidos—: éstos tienen que hacer prevalecer el sentido sobrenatural sobre las consideraciones humanas, demasiado humanas...”, presentes muchas veces en el “diálogo” entre un superior y sus súbditos (p. 121). Y poco antes había observado Regamey que “...el Papa llama ‘superiores’ a los que la detentan —la autoridad—, y ‘preceptos’ a las órdenes que dan... El sentido de estas cosas se ha debilitado. Con frecuencia los superiores, bastante vergonzosamente, no se atreven ya a llamarse más que ‘responsables’. Pero aun cuando su designación viene de la base, tienen una autoridad que viene de Dios...” (p. 118). Hay aquí una verdad muy básica: toda búsqueda en común de la voluntad de Dios “...debe, cuando sea el caso, concluirse con el juicio y decisión de los superiores, cuya presencia, reconocida como tal, es indispensable en toda comunidad” (“Evangelica Testificatio” n. 25; cfr. A. Ravier, *Función del Superior en una comunidad ignaciana*, Manresa, 49 [1977], pp. 159-168). Este capítulo termina con un párrafo sobre “conciencia y obediencia”: “Esto se dice para que se comprenda hasta qué grado la renuncia compromete la práctica de la vida religiosa...” (“Evangelica Testificatio” n. 29). En fin, como vemos, Regamey ha logrado darle valor al texto comentado por él. Usa una buena bibliografía, y completa el texto pontificio con la cita de otros documentos, sobre todo del mismo Paulo VI. Un índice alfabético, con los principales temas de la Exhortación, facilitan mucho una rápida consulta. Nos parece que el papel de esta Exhortación papal, para la vida religiosa, es similar al de la “Evangelii Nuntiandi” para la evangelización moderna: Paulo VI vive lo que el Señor recomendó a Pedro: “...tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos” (cfr. Lc. 22,32).

Nos ha llegado el cuarto volumen de la obra de F. L. de Castro, sobre *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*²⁴. En el plan general de toda la obra, este volumen se ocupa de algunas cuestiones que el autor llama “complementarias”: la clausura de las monjas, el hábito religioso, la formación, la fundación de nuevos Institutos, las obras propias, la supresión y unión de Institutos y monasterios, las conferencias de Superiores mayores, y las vocaciones religiosas. Toda la obra se basa en los documentos conciliares, que comenta muy detenidamente —a momentos, casi palabra por palabra— aduciendo con mucha frecuencia otros documentos eclesiásticos. Tiene una abundante bibliografía, utilizada por el autor en esta obra; y un doble índice: uno, de textos escriturísticos, y otro, de personas citadas y de temas tratados (algunos errores en este último índice no facilita su uso).

Nos ha llegado la obra de B. Häring, titulada *Rebosad de esperanza*²⁵. Es un libro que supone otros estudios más pormenorizados del mismo autor, y la práctica personal del mismo en el campo de la teología moral. El *leit*

²⁴ F. M. de Castro, *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*, Studium, Madrid, 1969, 462 págs.

²⁵ B. Häring, *Rebosad de esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1973, 197 págs.

motiv es la esperanza cristiana, o mejor, “Cristo, nuestra esperanza”. La temática particular es amplísima, porque trata —entre otros temas menores— del pecado original (pp. 40-43), de los sacramentos (pp. 79-91) —y entre ellos, de un modo especial, del matrimonio (pp. 85-89, 172-183)—, de la ley natural (pp. 124-138) y de la vida religiosa (pp. 161-168). Su primer capítulo es la contrapartida de la esperanza; y el último, su fuente, o sea la oración. “Cristo es nuestra esperanza —nos dice el autor—. De aquí se deduce que la esperanza no se puede considerar como una doctrina o un catálogo de cosas que se esperan, sino que es Cristo en persona... La esperanza es una nueva unión redentora con Cristo, con una relación completamente nueva hacia todas las cosas... con toda la creación y con todos los hermanos que habitan en el mundo” (pp. 29-30); y es una esperanza que no sólo mira al futuro (Moltmann), sino también al pasado: “la atención agradecida mirando al pasado se compagina plenamente con su innato dinamismo orientado hacia el futuro. Esto asegurará el sano equilibrio entre la continuidad de la vida y el valor para afrontar el futuro, con el riesgo que esto supone” (p. 37). Está bien marcado el carácter gozoso de la esperanza, y la responsabilidad de la misma con el mundo (pp. 92-99 y sobre todo el capítulo 13, sobre “el don del shalom”, pp. 139-149): “la iniciativa es de Dios, y este es un punto esencial de la teología de la esperanza —y de la teología del ‘shalom’, don gratuito de Dios, del Antiguo Testamento—. Siempre experimentaremos tensiones y frustraciones si nos centramos en nuestra propia iniciativa... El hombre es creativo, espontáneo y generoso, pero la base de toda creatividad humana reside en que tenga plena conciencia de que la iniciativa es de Dios, y su gozo brotará de su amorosa respuesta a la insinuación previa de Dios” (p. 99).

El mismo autor dirige, la obra titulada *Los religiosos del futuro*²⁶, a los religiosos en primer término; y, en segundo término, a los jóvenes de ambos sexos que pueden sentir el llamado a esta forma especial de seguir a Cristo. Como en la obra que acabamos de comentar, la esperanza es un tema central: “el centro y el corazón de la teología... es la esperanza, aquel salir de sí mismos... hacia un Dios siempre mayor, hacia el Señor de la historia que está viniendo” (p. 203). Otro tema importante es la oración, al que nuestro autor dedica —en la forma moderna de “casas de oración”— algunas páginas (pp. 209-212). En apéndice, un esquema que puede servir de ejemplo en la redacción de muchos nuevos estatutos de congregaciones religiosas. Nos parece muy de tener en cuenta lo que nos dice el mismo autor de su experiencia de escritor: “...sé que mis libros hacen daño a gentes que picotean palabras sueltas... sacándolas de su contexto... Las proposiciones o tesis particulares sólo pueden ser rectamente entendidas en la perspectiva de una visión general... Es menester ver el conjunto, y penetrar así en el fondo...” (p. 64). Creemos que esta experiencia, más que la de

²⁶ B. Häring, *Los religiosos del futuro*, Herder, Barcelona, 1972, 242 págs.

un escritor, es la de un conferencista: como decía un crítico (cfr. Manresa, 44 [1972], p. 420), no "...es de extrañar (que) ...tratándose de conferencias, nos encontremos más de una vez con expresiones ambiguas y no suficientemente matizadas para deshacer todo equívoco. En una palabra, prepárese el lector para encontrar en este libro el verbo fecundo y el espíritu generoso de un orador, mucho más que las exposiciones doctrinales y precisas de un teólogo, de un historiador o de un exegeta". Hojeando pues esta obra se ve la importancia de aquella virtud que S. Antonio Abad tanto ponderaba, por sobre las demás virtudes cristianas, en la *Colación* II de Casiano: la discreción que, "...manteniéndose alejada igualmente de los dos extremos contrarios, enseña a caminar por una senda real, y no permite apartarse ni a la derecha, en pos de una virtud orgullosa y un fervor exagerado que rebasan los límites de la justa templanza, ni a la izquierda, tras la relajación y el vicio, so pretexto de mirar excesivamente por la salud del cuerpo..."²⁷.

Th. Matura nos había ofrecido con anterioridad, en *Célibat et communauté* (Du Cerf, París, 1971), un primer ensayo sistemático sobre la vida religiosa; y posteriormente, en un artículo de revista, un análisis sobre la actual situación de la vida religiosa (cfr. *Vie Consacrée*, 44 [1972], pp. 101-103). Ahora, en *La vida religiosa en la encrucijada*²⁸, parte de la tesis del primer libro (sobre esta tesis, cfr. RT., 73 [1973], pp. 257-259), y prolonga, el estudio de la situación actual, con otro estudio sobre las cuestiones más controvertidas en la vida religiosa, al que antepone un capítulo sobre la especificidad —o identidad— de la vida religiosa; y concluye con un capítulo sintético sobre las relaciones ineludibles entre la fe —o la vida religiosa— y la oración. Comienza diciéndonos que, a su juicio, "...lo que diferencia —o identifica— la vida religiosa de la vida cristiana laica es el *celibato* escogido *por causa* de Cristo y ante la Iglesia, como estado de vida *definitivo* y público" (p. 55; los subrayados son nuestros). Este es el núcleo del libro —continuación, en este sentido, del ya citado sobre el celibato y la comunidad (cfr. *Vie Consacrée*, 39 [1967], p. 371)—. Compara luego la vida religiosa con las exigencias cristianas —referencias al Evangelio, oración, ascesis, pobreza, obediencia, castidad y comunidad—, y afirma, como conclusión, que "...los religiosos no tienen el monopolio de la vida cristiana ni de su radicalismo fundamental" (p. 83); o sea, que extiende a todos los cristianos lo que hasta ahora se reservaba a los religiosos. Esto, nos dice Matura, "no quita nada a los religiosos..." (ibidem). A continuación trata

²⁷ Cfr. Casiano, *Colaciones*, Rialp, Madrid, 1958, pp. 87-91. Hoy habría que agregar, a estos dos tipos de tentaciones, un tercero; o sea, la tentación de escribir. Ante la abundancia desmesurada de publicaciones, ya que parece que los autores no tienen "discreción", es de esperar que la tengan los lectores!

²⁸ Th. Matura, *La vida religiosa en la encrucijada*, Herder, Barcelona, 156 págs.

de cinco cuestiones controvertidas en la actualidad: el fundamento y el significado del *celibato*, el sentido del *compromiso definitivo*, la *continuidad histórica*, la *unidad y la diversidad* de la vida religiosa y, finalmente, la *vida religiosa como separada*. Llegados aquí, Matura nos advierte que "todo lo que precede, por importante que sea, ha sido sólo la periferia. Todavía queda por plantear la cuestión fundamental: la del vínculo entre la vida religiosa y la fe cristiana" (p. 125). Este es, para nuestro autor, el capítulo más importante de este libro; y es también el mejor logrado de todo el libro, y el que no merece "peros": sólo la oración impide —como muy bien dice nuestro autor— que "la reflexión intelectual sobre la fe y su sistematización degeneren en ideología, y que la moral se convierta en un humanismo sin superación" (p. 142)²⁹. Resumiendo, diríamos que el autor progresa en su libro, desde las dificultades —que hacen que la vida religiosa esté en una encrucijada, como en el título de este libro se nos dice— hacia las soluciones. No podemos estar de acuerdo con todas las afirmaciones del autor: por ejemplo, el que "...los sacerdotes y religiosos son... como el armazón o el núcleo fuerte de la comunidad cristiana..." no es una afirmación viciada de "clericalismo" (p. 216), ni carece de justeza teológica (ibidem). Pero no por eso nos animaríamos a decir que sus criterios no siempre se ajustan a las enseñanzas del Vaticano II (cfr. Manresa, 45 [1973], p. 419). Pensamos más bien que su tendencia a nivelar la Iglesia, no diferenciando suficientemente —a veces— la vida religiosa de la laical, es un "reduccionismo" más verbal que real. No siempre es fácil *definir* la diferencia entre un estado de vida y otro; pero se la puede *describir* —como el mismo autor a veces lo hace (por ejemplo, pp. 110-115 y 137-138)— de una manera suficiente.

La oración desnuda, de J. Arias³⁰ —nos advierte su autor— "es oración, porque es la experiencia hecha palabra de los sentimientos que el hombre palpa en su ser más profundo. Es desnuda, porque no sigue esquemas, ni convencionalismos, ni prejuicios culturales o religiosos... *Oración desnuda* no es una obra literaria: es el fichero de muchas plegarias humanas hechas en el silencio o lanzadas con gritos a los vientos, recogidas aquí como expresión de una humanidad que cada vez va descubriendo mejor que, en el misterio de sus exigencias y de sus límites, está en contradicción con lo que los demás le imponen..." (p. 10). Lástima que el autor crea que, para ser "desnuda", haya que excluir otro tipo de oración, como es la de petición.

²⁹ Diríamos solamente que la solución que da la cuestión de la frecuencia en la celebración de la misa —aunque tal vez se la pueda entender de su celebración comunitaria— no es discreta: el que "...su uso frecuente no carece de escollos" (p. 153), no es razón para no celebrarla frecuentemente. Además, la misa tiene un valor sacramental —"ex opere operato"— que no se puede de esa manera supeditar a un sentimiento subjetivo —"ex opere operantis"—.

³⁰ J. Arias, *Oración desnuda*, Sígueme, Salamanca, 1973, 177 págs.

(p. 9). Para el verdadero cristiano, toda oración tiene como modelo el Padre-nuestro, que es oración de petición; y como límite, la oración en el Huerto, que fue una petición transida de aceptación³¹. Nos parece que el horizonte del autor se ha cerrado en el hombre en desgracia, y no se abre a la Cruz, que no es “desgracia” sino gracia.

En *Un corazón y un alma hacia Dios*, de A. Motte³² se sitúa la vida comunitaria, a la que se dedica este libro, en el contexto de la vida religiosa y como su “corazón”; y luego dentro del plan de Dios y en tres de sus valores fundamentales, la dilección, la ayuda mutua, y la comunión. La obra termina con un capítulo dedicado a la Superiora —el libro ha sido escrito, especialmente aunque no en forma exclusiva, para la vida religiosa en su forma femenina—, y con una bibliografía selecta sobre la comunidad religiosa en particular, y, más en general, sobre la vida religiosa y sobre el hecho comunitario (pp. 209-217). El título de la obra está tomado de la fórmula de San Lucas (Hech., 4,32), a la que San Agustín añadió la frase “hacia Dios”, para indicar el carácter dinámico de la vida comunitaria y su finalidad: la comunión con Dios, que sellará en el cielo nuestra comunión fraterna. Diríamos pues que el autor toma la vida religiosa en su generalidad y antes de su división en contemplativa y activa (cfr. H. Holstein, *Contemplation ou Action?*, *Vié Cons.*, 39 [1967], pp. 24-39). El primer capítulo, basado en los recientes documentos eclesiásticos, subraya el carácter comunitario de la vida religiosa (pp. 13-39). El segundo capítulo es una antropología filosófico-teológica acerca del destino, a la vez personal y “comunional”, del hombre (pp. 41-60). Los tres siguientes capítulos, supuesto que “la vocación providencial de la comunidad consiste en realizar la *mutua comunión de personas* —perfecta en el cielo, bosquejada aquí en la tierra—, por medio de la *corporación* práctica, partiendo de la *dilección de la caridad*”, trata cada uno de ellos de esos tres valores de la vida comunitaria (a propósito de la dilección, y como apéndice, trata de la amistad, pp. 79-88). El capítulo sexto, como dijimos, trata de la Superiora y de su papel —indispensable, como dice el autor siguiendo a Pablo VI— en la comunidad, al servicio de la dilección fraterna, de la mutua ayuda fraterna, y de la comunión fraterna que, como vimos, son los tres valores fundamentales de la vida comunitaria. Finalmente, en epílogo (pp. 195-208), el autor resume “los problemas..., las certezas que nos deben permitir afrontarles... (y) las esperanzas que pueden sostener nuestra fidelidad” a la vida religiosa comunitaria.

Quisiéramos detenernos en un tema que el autor trata, como dijimos, en el capítulo sexto (pp. 170-193): el del papel de la superiora —y lo mismo

³¹ Cfr. M. A. Barriola, *Getsemaní: protesta filial de Cristo*, Libro Anual del Instituto Teológico del Uruguay, 1975, pp. 67-102.

³² A. Motte, *Un corazón y un alma hacia Dios: la comunidad religiosa*, Sal Terrae, Santander, 1973, 217 págs.

diríamos del superior, en una comunidad religiosa de varones—. “Actualmente —nos dice nuestro autor— existe un movimiento en favor de *comunidades sin superior*. Si está motivado por temor a toda persona revestida de autoridad... *deja pocas posibilidades* a la búsqueda de la comunión fraterna y —es señal además— de un igualitarismo nivelador bien poco favorable a la promoción de las personas. Si, por el contrario, se cree que de esa forma se valoran y se unen más los miembros de una comunidad, se deja en el olvido una buena parte de la realidad. Pasemos por alto los inconvenientes de los flotamientos inevitables y de los conciliábulos multiplicados. La dirección colegial corre el peligro de no favorecer la personalización de la comunidad... Cuando el ‘pueblo de Dios’ cede a la tentación de prescindir de jefes de rostro visible, no tarda en encontrarse sirviendo a poderes sin rostro (cfr. A. A. Santander, *Peuple de Rois*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1968, p. 108)... Sólo una persona con mandato, bajo la garantía de la Iglesia, está cualificada para entender —los problemas personales de los religiosos—... y hablarles con autoridad, en nombre de Dios, a quien representa en el ejercicio de su función. Por lo demás, Pablo VI ha dado al respecto un aviso muy claro en la ‘Evangelica Testificatio’, n. 25, hablando de los Superiores, diciéndonos que su presencia, reconocida como tal, es indispensable en toda comunidad” (pp. 169-170). Y creemos que nuestro autor tiene toda la razón del mundo.

De viaje con una monja, de G. Costa³³, no se puede resumir, ni tampoco criticar: hay que leerlo. En la presentación, se dice que es “...un ensayo pedagógico de nuevo tipo, fruto a un tiempo de sensibilidad humana, de experiencia y de espíritu religioso. Todo ello armonizado por un estilo ingenioso, fino y penetrante” (p. 8). Y es verdad. Muy bueno el trabajo del traductor, F. Sánchez-Vallejo. El autor nos dice que dedica este libro “...a las que han sido Superioras, o lo son, o lo van a ser: a las que tienen alguna probabilidad de llegar a serlo o quizás tienen las ganas...” (p. 7). Nosotros creemos que será útil a cualquier religiosa o religioso, pues ¿quién no puede llegar una vez a ser superiora o superior?; y, si alguna o alguno nunca llega a serlo, a lo menos tiene que ayudar a los que son sus superiores (cfr. Const. 661: acerca del “colateral”).

Bajo el título de *Religiosas, ¿felices o no?*, A. Aluffi³⁴ nos presenta un ágil libro sobre “lo humano” en sus diversos modos de expresión. Lo dirige a sacerdotes, religiosos, religiosas... pero, más precisamente, a estas últimas. La primera parte es una rápida presentación de “lo humano, eso desconocido”. La segunda parte, titulada “La Iglesia y lo humano”, nos muestra rápidamente una Iglesia en busca de lo humano. La tercera parte pasa revista a

³³ G. Costa, *De viaje con una monja*, Sal Terrae, Santander, 1972, 148 págs.

³⁴ A. Aluffi, *Religiosas, ¿felices o no?*, Sal Terrae, Santander, 1972, 267 págs.

un arsenal de formación ascética (votos, oración, mortificación, apostolado...), siempre desde el punto de vista de lo humano. Y la cuarta y última parte trata de las "virtudes humanas". Es un libro sencillo, en estilo "dialogal", con muchas —y rápidas— citas de los últimos documentos eclesiales, y que entretiene una serie de ideas suficientemente conexas entre sí. Cada capítulo termina con dos o tres sencillas preguntas, que cada lector debe contestar.

J. Tate presenta *La religiosa en el mundo de hoy*³⁵ como continuación de uno anterior, *Sisters for the World*, para "...ofrecer y presentar algunos conceptos básicos que brotan de la realidad de la época histórica que vivimos y de las experiencias vividas por las comunidades religiosas de la actualidad" (p. 13), enfocando el fenómeno del cambio, "signo de nuestro tiempo". La primera parte analiza la psicología del cambio, incluyendo puntos de vista acerca de las posibilidades creativas de la ansiedad y del buen humor. La segunda parte trata de aplicar a la vida religiosa algunos de esos principios básicos del cambio, así como también ciertos puntos de vista de tipo religioso. Nos ha llamado la atención, en la primera parte, el capítulo dedicado a la "actitud humorística" (pp. 67-76).

El Concilio Vaticano II (*Perfectae Caritatis*, n. 2 b), y luego el Papa Paulo VI (*Evangelica Testificatio*, n. 5 y 11), insiste en que los religiosos sean "...fieles al espíritu de sus fundadores, a sus intenciones evangélicas, al ejemplo de su santidad, poniendo en esto uno de los principios de la renovación que ahora se ha de realizar..." (cfr. *Lumen Gentium*, n. 45)". A este deseo de fidelidad responde la obra del Cardenal Garrone, titulada *Lo que creía Juana Jugan*³⁶, en la que nos ofrece una semblanza de la fundadora de las Hermanitas de los Pobres, centrada en su pobreza: "Pobreza respecto de los bienes materiales, como la entiende S. Lucas; pobreza en el sentido más amplio de humildad, como la entiende S. Mateo. Pero una pobreza que, tanto en el uno como en el otro, es ante todo una dependencia confiada y filial hacia Dios... Es una profundización luminosa e inesperada de esta pobreza a la que tan recientemente aspiran hoy en día las almas sin conocer siempre, e incluso la mayoría de las veces, su verdadera fuente y sin darle su verdadero nombre" (p. 8). Creemos que así se sitúa muy bien el alcance de esta obra para las Hermanitas de los Pobres, y a la vez su trascendencia: más allá de estas Hermanitas, nos parece que Mons. Garrone apunta a la Iglesia, que se quiere sentir "de los pobres", y que muchas veces no acierta con el verdadero rostro de la pobreza. Decía a este respecto S. Agustín que "...puede uno jactarse no sólo en el brillo y pompa de los bienes temporales,

³⁵ J. Tate, *La religiosa en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1972, 154 págs.

³⁶ G.-M. Garrone, *Lo que creía Juana Jugan*, Herder, Barcelona, 1976, 128 págs.

sino también en el desalino..." (cfr. S. Agustín, *Sermón del Monte*, libro 2, c. 12; edición BAC, vol. XII, p. 935, n. 41). Otro objetivo tiene esta pequeña obra —pequeña, comparada con otras como la de A. Helleu y F. Trochu—, y es pensar que "el nombre y la vida de Juana Jugan despertarán en algún corazón generoso una inquietud, un interrogante: ...¿por qué no yo?" (p. 9). Capítulo a capítulo, se van mostrando —a través de las pocas palabras que se conservan de Juana Jugan, pero sobre todo a través de su vida y de su obra— los diversos aspectos de la pobreza, que nuestro autor identifica con la fe —y con la "fides qua creditur" y no con la fe que se cree, o "credo" (p. 7)—; y luego los frutos de esa pobreza. Cierran el libro unos "jalones cronológicos" (pp. 119-128), desde el nacimiento de Juana Jugan el 1792 hasta su muerte en 1879.

Bajo el título de *Jesuitas*³⁷, un equipo de jesuitas alemanes intentan una visión prospectiva de la Compañía de Jesús en tres partes: estructura, historia y futuro. La *estructura* de la Orden es presentada de fuera hacia dentro: del número de sus miembros y de la organización externa, a su apostolado en distintos campos; y de aquí, a su vida interna, centrada en el Señor que le da su nombre. La *historia* de la Compañía es presentada a partir de su fundador, S. Ignacio de Loyola. Todavía no se ha escrito una biografía satisfactoria de este Santo, hombre de voluntad y místico, el último de los "monjes", como se lo ha considerado (cfr. W. Nigg, *El secreto de los monjes*, Dinor, San Sebastián, 1956, pp. 438-484) y un gran "político" de su tiempo, que llegó a pensar seriamente en una armada cristiana para luchar, en el Mediterráneo, contra los turcos³⁸. Y siguiendo con las contradicciones, diríamos que tenía tendencia a lo grande, y amor al detalle; un genio de la organización y un gran respeto por las circunstancias variables; una ilimitada confianza en la Providencia, y una no menor confianza en los medios humanos (cfr. *Constituciones*, 813-814); que pide la obediencia de "un bastón...", y que considera la representación al superior como parte de la obediencia de "juicio" (cfr. S. Ignacio, *Obras completas*, BAC —segunda edición—, pp. 647 y 849). Sigue luego la historia de la Orden, que es el marco de referencia de su futuro. La obra comienza con la lista de los autores (p. 4), y termina con una selecta bibliografía (pp. 157-158), que puede ampliar el conocimiento de la Compañía de Jesús.

El punto de partida de esta obra es la constatación de un "cambio": antes del Vaticano II, la Orden era el escudo, en vida y doctrina, del Papado; y ¿después...? El prólogo de la obra apunta a tres razones: primera, se paga tributo al "espíritu" —¿bueno o malo?— de nuestro tiempo; segunda, Dios es siempre mayor... y esto relativiza —¿discreta o indiscretamente?— muchas cosas que hasta ese momento se absolutizaban; y tercera

³⁷ Varios, *Jesuitas*, Herder, Freiburg i.B., 1975, 159 págs.

³⁸ Cfr. MHSI. Mign. Epp. IV, pp. 354-359, *Obras completas*, BAC —segunda edición—, pp. 786-790.

y última razón, la Iglesia también ha cambiado, y ha arrastrado en su cambio a la misma Compañía de Jesús. Pero el “cambio” es un elemento “ambiguo”, que puede servir para caracterizar, como lo hace S. Ignacio en la *Deliberación de la pobreza* (n. 15), al “enemigo”, y también para ser asumido por “buen espíritu”; y ante un elemento “ambiguo”, la única actitud sensata es la de recurrir a las reglas de discreción, como las ha expresado S. Ignacio en su libro de los *Ejercicios*, como las ha vivido en su *Autobiografía*, y como las ha aplicado en todas sus obras (*Diario Espiritual, Deliberación de la pobreza, Fórmula del Instituto, Constituciones y Cartas*); y para esto hay que tomarse tiempo, tomar distancia y, después de optar por un camino, buscar la confirmación y, recién entonces, actuar. ¿Se ha seguido siempre este largo proceso? O, al menos, ¿se lo ha seguido en los asuntos importantes? Y, si no se ha hecho así, no atribuyamos el “cambio” de “imagen” de la Orden ni al tiempo, ni a nuestra espiritualidad, ni a la Iglesia, sino a nuestra “indiscreción”.

W. Hanisch nos presenta una *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*³⁹, más sencilla que la obra anterior —que era una historia y una prospectiva de la Compañía desde los países de habla alemana—. Es una característica de nuestro tiempo el prestar atención tanto a la Iglesia universal como a las “iglesias locales”; y por eso no nos debe llamar la atención el que también a las Ordenes religiosas se las considere extendidas por el mundo y, a la vez, “localizadas” en un país o región cultural determinada, y se haga su historia tanto universal como local. El autor distingue cinco épocas o periodos en la historia de la Compañía de Jesús en Chile, desde los comienzos hasta el momento actual: 1. comienza en 1593; 2. tiene su crecimiento a partir de 1607; 3. llega a su apogeo entre 1683 y 1767; 4. desde 1767 hasta 1814, tiene lugar la expulsión, la supresión y la supervivencia; 5. comienza su nueva vida desde 1814 hasta el momento actual (en realidad, la obra termina en 1955, pero es publicada en 1974). En esta historia tienen un lugar importante los Hermanos (pp. 109-115). En cuanto a los ministerios apostólicos, pareciera que el desarrollo de los colegios no hubiera dado tanto lugar a la extensión misionera —que fue una gloria de la antigua Provincia (pp. 94-95)—. La obra termina con un índice casi exclusivamente onomástico y geográfico.

* * *

Hemos terminado este recorrido de libros, publicados —en diversas partes y por diversos autores— sobre los temas de la espiritualidad y de la vida religiosa. Y hemos podido advertir la verdad de las observaciones que citábamos antes, hechas por el Cardenal Pironio: en esos libros hemos llamado

³⁹ W. Hanisch, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Editorial F. de Aguirre, Santiago, 1974, 263 págs.

la atención sobre sus aspectos tanto positivos (deseo de interioridad y de oración; concepto más vivo de la comunión fraterna; profundización de la identidad y del propio carisma...) como negativos (pérdida de la propia identidad, con tendencia a la secularización; abandono del sentido de la autoridad y de la obediencia; paso precipitado a nuevas formas de la vida religiosa...), que responden a la vida religiosa y a la espiritualidad en nuestro tiempo.