

LA ALEGRÍA EN EL AMOR DE DIOS

Por

MICHAEL MÜLLER

1933

PROLOGO

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL IDEAL DE VIDA SALESIANO

CAPITULO I EL PLAN DIVINO

CAPITULO II EL HOMBRE, DESTINADO A DIOS

CAPÍTULO III LA OBJECCIÓN DEL PECADO

SEGUNDA PARTE

DOS RASGOS FUNDAMENTALES DE LA DOCTRINA ESPIRITUAL SALESIANA

CAPÍTULO I EL OPTIMISMO Y EL GOZO

- a) EL OPTIMISMO Y EL PESIMISMO EN LA VIDA ESPIRITUAL
CRISTIANA
- b) HUMILDAD Y DIGNIDAD EMINENTE DEL ALMA CRISTIANA
- c) VALOR RELIGIOSO Y MORAL DE LA ALEGRIA

CAPITULO II LA PIEDAD EN LA VIDA

- a) EL IDEAL DE PERFECCIÓN INDIVIDUAL Y SU REPRESENTACIÓN EN
LA VIDA DE LOS SANTOS
- b) FINES DE LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD
- c) EL IDEAL DE LA VIDA MONASTICA Y LA PIEDAD DE LOS LAICOS
- d) EL IDEAL DE PERFECCION INDIVIDUAL Y LAS MODERNAS
TENDENCIAS QUE SE LE Oponen

TERCERA PARTE

EL AMOR, CENTRO Y NORMA DE LA VIDA RELIGIOSA Y MORAL

CAPÍTULO I AMOR Y PERFECCIÓN

- a) LA UNIDAD AMOROSA CON DIOS, ESENCIA DE LA PERFECCIÓN
- b) EL ESFUERZO AMOROSO HACIA DIOS, CAMINO DE LA PERFECCIÓN
- c) ANALISIS PSICOLÓGICO DEL AMOR
- d) DIOS ES AMOR Y DIOS ES JUSTICIA.

- CAPÍTULO II
CONFORMIDAD A LA VOLUNTAD DIVINA
- a) NECESIDAD DE ESTA CONFORMIDAD; LO QUE ES PRECISO ENTENDER POR VOLUNTAD DE DIOS
 - b) EL COMPLETO ABANDONO A LA VOLUNTAD DE DIOS

CAPITULO III
CONCENTRACIÓN Y “SANTA INDIFERENCIA”

CAPÍTULO IV
DIFICULTADES Y SOLUCIONES

- a) SANTA INDIFERENCIA Y QUIETISMO
- b) SANTA INDIFERENCIA Y APATÍA ESTOICA
- c) SANTA INDIFERENCIA Y AMOR AFECTIVO

CUARTA PARTE
AMOR Y ASCETISMO

CAPITULO I
EL ASCETISMO, UN MEDIO, NO UN FIN

CAPÍTULO II
MÉTODOS POSITIVO Y NEGATIVO

CAPÍTULO III
EL ASCETISMO, CULTURA DE LA VIDA INTERIOR

CAPITULO IV
LA VIDA DE ORACIÓN

CAPITULO V
OBLIGACIONES EXTERIORES

CAPITULO VI
LOS PELIGROS DEL MUNDO

LA ALEGRÍA EN EL AMOR DE DIOS

Por

MICHAEL MÜLLER

1933

PROLOGO

A Santo Tomás de Aquino pertenece la división de la teología moral católica en dos partes: teología moral general, en la cual se exponen los principios, y la teología moral especializada, en la que se aplican estos principios a la práctica de la vida. Esta división se ha conservado a lo largo de los siglos. De la misma forma, pueden considerarse separadamente dos aspectos de la doctrina de San Francisco de Sales: los principios en los cuales se funda y las prescripciones morales que de estos principios deduce. Presentamos aquí los rasgos fundamentales del ideal salesiano según el plan de la Summa de Santo Tomás, esperando nos sea dado exponer más tarde la moral práctica que fluye de este ideal.

El presente trabajo no pretende ser más que un trabajo de teología moral. Se ha intentado en diversas ocasiones, en los últimos tiempos, definir la teología moral por la teoría del pecado, y la teología ascética por la teoría de la virtud. Esta explicación es errónea, porque, según el concepto cristiano, el mal no tiene existencia propia: no es sino la negación del bien. Afirmar lo contrario, sería volver a caer en el dualismo de la agnosis¹. El objeto esencial de la teología moral es exponer lo que es moralmente bueno y virtuoso; la teoría del pecado y del vicio se le agrega como una mirada dirigida sobre otra faz de la vida humana. En cambio, el objeto de la teología ascética es, como su mismo nombre lo indica, presentar los diferentes ejercicios que pueden ayudarnos a realizar el ideal de vida sentado por la teología moral. La teología moral es para el cristiano la teología suprema de los valores; la teología ascética no es sino una ciencia auxiliar que le sigue y le está subordinada.

Por lo tanto, consideramos que el deber de la teología moral católica es realzar el aspecto positivo de la moralidad cristiana, y es él, en efecto, el que resplandece en forma brillante en la vida de los santos y en la enseñarías de los grandes doctores de la Iglesia. En San Francisco de Sales descubrimos el principio fundamental de la moralidad católica. El amor de Dios es el sol cuyos rayos iluminan la ética y la ascética. Difícilmente podrá encontrarse, fuera del Santo citado, un deseo tan intenso de totalidad y de unidad en la conducta de la vida, deseo ordenado al principio supremo del amor divino. Profundizar, según las reglas del método científico, la doctrina de San Francisco de Sales, es, pues, enriquecer la teología moral católica; exponer sus ideas, es facilitar a todo espíritu cultivado el acceso a un templo en donde encontrará lo que su alma buscaba desde tiempo atrás.

¹ Gnosis significa «ciencia». Hubo, desde los tiempos de San Pablo, una verdadera y una falsa gnosis. Pero, luego, el término se usó casi exclusivamente para referirse a las doctrinas heréticas de los gnósticos. Uno de los puntos capitales del gnosticismo fue el distinguir, por un lado, la materia, esencialmente perversa y que no es obra de Dios y, por otro, el espíritu, creado por Dios. De este dualismo inicial derivaron un sinnúmero de errores y puede decirse que la mayoría de las herejías han tenido alguna raíz oculta en el gnosticismo [N. del T.]

Nuestra intención, al publicar estos estudios, es servir, a un tiempo, a la ciencia y a la vida. Poseemos, sin duda, un número considerable de trabajos excelentes basados en la investigación científica; pero ellos no buscan ni encuentran el medio de actuar sobre la vida misma. Tenemos, también, un cúmulo de trabajos para la edificación popular, pero desprovistos de valor científico y faltos de presentación intelectual. Intentaré aquí unir estas dos cualidades. Adoptaré un método de investigación intelectual que remonta hasta las fuentes y, mediante una serie de ojeadas sobre la historia de las ideas, vuelve a colocar la doctrina de San Francisco de Sales en el lugar que le corresponde, dentro del desarrollo histórico de la teología moral y de la teología ascética católicas. Para el conjunto de la literatura teológica hemos recurrido a las mejores ediciones, y para San Francisco de Sales a la excelente edición de Annecy, única que ofrece completas garantías científicas. Para la literatura ascética, sobre todo en lo referente a los españoles, nos hemos visto obligados, a menudo, a recurrir a traducciones. Pero nos hemos cerciorado en cada caso de que las traducciones de los párrafos citados, sin ser quizá de una exactitud literal, reflejaban con corrección el sentido.

Nos hemos esforzado en presentar, bajo una forma fácilmente inteligible, a todo espíritu culto, el resultado de estos estudios, con el fin de hacerlos fecundos para la vida católica. Hoy, como nunca, clámase por un resurgimiento religioso. La Historia nos muestra que a él se llega por dos caminos: el uno que va de abajo hacia arriba; el otro, de arriba hacia abajo. Disponemos de un número considerable de trabajos para la enseñanza religiosa de los ambientes populares pero la mayoría de las personas cultas no quieren ni oír hablar de ellas; chócanles las abundantes ñoñeces, la mediocridad del estilo. No abundan, por cierto, los libros destinados al público católico culto, que planteen problemas e inviten a la reflexión. Y, sin embargo el método de resurgimiento religioso que tiende a obrar sobre todo el pueblo mediante las "élites", primero parece tener hoy muy particular importancia.

Es en base a estas consideraciones, que hemos emprendido este trabajo. Las líneas esenciales de los resultados que hemos logrado han sido expuestas en conferencias públicas. El número de oyentes de las más diversas posiciones y su entusiasmo por el ideal de San Francisco de Sales se han acrecentado de hora en hora. Por ello entregamos al público el presente trabajo. Pueda él servir para la gloria de Dios a la gloria de quien ha sido escrito.

Bamberq, el 19 de junio de 1933.

MICHAEL MÜLLER

CAPITULO I

EL PLAN DIVINO

La religión es la unión del hombre con Dios. Toda religiosidad recibe su particular acento de la idea que uno se forme de Dios, del hombre, de las relaciones entre ambos. Esto es tan cierto del paganismo como del cristianismo, del catolicismo como de las demás confesiones (²). Y si dentro de la Iglesia queremos conocer a fondo el concepto que de la religión y de la moralidad ha tenido un santo a una escuela de vida espiritual, es necesario también arrancar de estas ideas determinantes: su idea de Dios, el juicio que se formó del hombre, su noción acerca de las relaciones entre Dios y el hombre. Ahora bien, ya que es Dios quien ha creado al hombre tal cual es y no de otra manera, y que es El quien ha fijado las relaciones entre El y su creatura, la primera cuestión que se plantea es la del plan divino.

El pensamiento primitivo no va más allá de las impresiones diversas que recibe. Solamente la razón puede remontarse sobre la percepción de lo múltiple y alcanzar las relaciones orgánicas que vinculan entre sí a los objetos individuales. Descubrir el punto en el que todo se encuentra unido y como suspendido, es el fin último de todo esfuerzo científico. Como todos los grandes pensadores, San Francisco de Sales desea, de lo más hondo de su alma, llegar a una concepción del mundo que culmine en una unidad perfecta. Su mirada domina el conjunto del universo. Abarca la inmensidad de la creación natural el firmamento, y nuestro globo, la tierra y las aguas, las plantas y los animales, los hombres y los ángeles. Su alma creyente contempla admirada la riqueza infinita de la sobrenaturaleza creada: el imperio de la gracia y de la gloria, los misterios de la encarnación divina y de la salvación concedida a la humanidad, las maravillosas consecuencias del hecho de la Redención, la unidad infinitamente múltiple constituida por la imagen de Dios reflejándose en innumerables legiones de almas santas¹: y a pesar de todas las diferenciaciones individuales, estando la una tan alejada de las otras como el cielo de la tierra, todas las particularidades de la Creación refundidas en una admirable armonía, la pluralidad infinita ordenándose en la unidad universal. El universo aparece, según el ocurrente juego de palabras del Santo, como un “universo”, cual una unidad desplegándose en la más rica variedad, cual un todo bien ordenado, compuesto de una infinidad de particularidades².

Este todo, en el cual reina la unidad, obliga a la mirada del hombre a elevarse hacia el Creador. Él es “El que es”, la plenitud del Ser en una perfecta unidad. En Él no cabe ni sucesión de tiempo, ni yuxtaposición especial, ni diferencia entre el ser, el pensamiento y el querer. En este carácter único, en esta unidad y simplicidad de su ser, reside el primer motivo de la unidad que reina en el universo, del armonioso acuerdo entre la naturaleza y la sobrenaturaleza.

A la verdad, la unidad suprema de Dios es inalcanzable para el espíritu humano. Únicamente ascendiendo por los innumerables escalones de su obra, nos elevamos, como a tientas, hacia Él; únicamente, de acuerdo con las formas de nuestro conocimiento, dentro de la sucesión y yuxtaposición con que podemos percibir los diferentes aspectos de su Ser, es que podemos intentar conformar nuestro pensamiento a sus pensamientos y decretos. Es, mediante una aproximación de esta índole, que hablarnos de las diferentes cualidades de Dios. Decimos en los cánticos del Adviento que Él ha visto la miseria humana; que se ha dejado conmover y que ha resuelto la Redención. Pero bien sabemos que la sucesión que aquí introducimos en el pensamiento divino no tiene en cuenta su unidad esencial. Tenemos plena conciencia de obrar de acuerdo con las formas según las cuales piensa la inteligencia humana, y nos sentimos obligados a añadir al final de nuestras reflexiones esta importante corrección: pero en Dios no hay diferenciación entre el ser y el atributo, no hay distinción entre ayer y hoy, entre antes y después. Mientras conservemos la clara conciencia de este hecho, podemos, sin inconvenientes, hablar de los diversos decretos y

² Entiéndese aquí por «confesiones» las Iglesias separadas de la Católica. En Europa empléase el nombre genérico de «confesiones» para designar las diferentes sectas protestantes. [N. del T.]

pensamientos de Dios, según se presenten a nuestra capacidad intelectual. ¿ No decimos, acaso, que el Sol es rojizo o amarillento, pálido o deslumbrador, sabiendo, sin embargo, que irradia siempre con el más puro esplendor y que todas estas modificaciones no proceden más que del círculo de vapores que rodea a la Tierra? ³.

Esto sea dicho para plantear bien la cuestión que podemos abordar ahora: ¿ Por qué creó Dios al mundo? ¿ Por qué el imperio de lo sobrenatural, la Encarnación del hijo de Dios? ¿ Por qué la redención del género humano librado al pecado? Estos interrogantes se han planteado desde siglos, y, dentro de la línea general dada por la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia, los teólogos, respondían a las cuestiones que el andar de los siglos originaba. A decir verdad, el espíritu humano no se daba por satisfecho con respuestas fragmentarias. ¿ Podemos, acaso, contentarnos con una serie de respuestas que, para tal o cual hecho, nos da tan pronto una razón y tan pronto otra? Esta pluralidad de motivos ¿ no podría converger en una razón central? Es menester que, finalmente exista una última y suprema razón de donde pueda deducirse todo el plan divino, una idea fundamental de donde resulte una respuesta mayor a todos los interrogantes aislados.

Los siglos han trabajado por esclarecer este problema. Y cuanto más progresaba el trabajo científico, más claramente comprendía el pensamiento cristiano que la cuestión esencial era la del lugar que ocupa en el plan divino la Encarnación del Hilo Eterno de Dios. ¿ Pertenece ella al plan divino de tal modo que hubiera acontecido aún sin el pecado original? o ¿ es menester considerarla como consecuencia del pecado, como reparación del desorden introducido por el hombre en el orden divino del mundo? Ciertos escritores y Padres de la Iglesia se inclinan a favor del primero, otros del segundo, de estos conceptos. La escolástica ³ recogió todas estas opiniones, y se vieron surgir dos grandes sistemas: el tomismo, que considera la Redención como fin de la Encarnación, y el scotismo, para quien la Encarnación forma parte del plan divino, agregándosele la Redención como consecuencia del pecado.

Hay que reconocer que la unión de Dios con su creatura en la persona única de Jesucristo es, sin duda alguna, el acto más grande de la obra de la Creación. La personalidad de Jesucristo es, necesariamente, objeto de la complacencia divina en el más alto grado posible; cada una de sus acciones es la más alta glorificación del Padre Eterno que imaginarse pueda. ¿ Debe, entonces, admitirse que el acto más alto de la omnipotencia y del amor divino haya sido determinado tan sólo por el hecho del pecado? ¿ Debemos conceder que lo más alto está condicionado por lo más bajo, la Encarnación del Hijo de Dios por el pecado de su creatura? ¿ Hay que confesar realmente que, sin el pecado de Adán, la cosa más bella que existe en el mundo, la unión de Dios con su creatura, no habría sido jamás una realidad? ¿ No podemos acaso, y no debemos aún, declarar por el contrario que la Encarnación del Verbo es el centro de toda la obra de la Creación? ¿ No parece mucho más Conveniente y hasta completamente verosímil, que Dios haya, desde el principio, previsto la Encarnación de su Hijo como coronación de la obra de su Creación? La Única consecuencia del pecado habría sido entonces la venida del Hijo de Dios sobre la tierra, no con toda su gloria, como *homo gloriosus*, sino como hombre de dolor, en el sufrimiento.

Ya Honorio de Autún (+ 1152) declaraba que el pecado, el mal supremo, no puede ser la causa de la Encarnación, sino únicamente de la muerte redentora de Cristo ⁴. Scot desarrolló esta idea e hizo de ella todo un sistema telógico. Fuera de su escuela, muchas voces se alzaron para aprobarlo. Bernardino de Siena se adhería a una opinión que Francisco Suárez ⁴ intentaba justificar por medio de serias razones. San Francisco de Sales había meditado largamente sobre este problema, y después de un detenido estudio de los tratados de teología, optó por el sistema de Scot. ¿ Era posible

³ La escolástica o conjunto de doctrinas teológicas y filosóficas cristianas que imperaron desde el siglo IX al siglo XV. Su principal maestro fue Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás, fundador del "tomismo", estableció la perfecta armonía entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe. Su doctrina fue siempre preconizada por los dominicos, y uno de sus mayores opositores, dentro del Catolicismo, fue el franciscano Duns Scot, fundador del "scotismo". Las principales divergencias entre el tomismo y el scotismo se referían a la doctrina de la justificación y de la libertad y a la Inmaculada Concepción de la Virgen. (N. del T.)

⁴ Francisco Suárez, jesuita y contemporáneo de Luis de Molina, participó en la famosa contienda de la gracia. Mereció el nombre de "Doctor eximio". (N. del T.)

que no lo hiciera así? Todo su carácter está orientado con una claridad tal, con una fuerza tal, hacia la unidad en el pensamiento y la vida, que sola esta concepción podía satisfacerle plenamente “Dios es amor”, escribe San Juan, y San Pablo declara: “Cristo es la imagen de Dios invisible, nacido antes que ninguna creatura; pues es en Él que todas las cosas han sido creadas, las que están en los cielos y las que están en la tierra; las cosas visibles y las cosas invisibles, todo ha sido creado por Él y para Él. Él es antes de todas las cosas, y todas las cosas subsisten en Él.”⁵

Estas dos ideas sostienen todo el edificio de la filosofía salesiana de la vida. Dios “es la bondad infinita”. Aun por su propia naturaleza, la bondad tiende a comunicarse. Ya Santo Tomás de Aquino veía en la bondad de Dios el motivo de su acción⁶. Francisco, a su vez, describe, a través de cuatro grados, el desarrollo y el progreso de la voluntad que Dios tiene de comunicarse. Lo percibimos, primero, en el interior de la naturaleza divina, en el misterio de la Santísima Trinidad. “El Padre comunica toda su infinita e indivisible Divinidad al Hijo, produciéndolo, y el Padre y el Hijo unidos, al producir el Espíritu Santo, le comunican también su propia y única Divinidad.”

La voluntad que tiene Dios de comunicarse se encuentra, pues, en el origen de la Trinidad de las Personas, dentro de la unidad de la naturaleza divina. Pero la bondad divina quiere también “comunicarse perfectamente fuera de Sí a una creatura”. Así que nace la voluntad de encarnarse. Hay una creatura que debe llegar a la existencia recibiendo toda la abundancia de la Divinidad. Ella debe estar unida al Hijo único del Padre Eterno. La naturaleza divina y la humanidad deben unirse en la unidad de la persona, “a fin de que, eternamente, la misma humanidad goce con toda excelencia de los tesoros de la gloria infinita de Dios”. De este modo, el Hombre-Dios, Jesucristo, es “el primero en la intención divina”, el *primum in intentione*, como reza la filosofía; está en el origen de la voluntad divina de creación y es, al mismo tiempo, la meta del plan divino. Por eso llamamos a Cristo, con San Pablo, “primogénito de todas las creaturas”. La bondad de Dios pasa luego a una tercera etapa del don de Sí mismo; no quiere limitarse a la sola persona del Hombre-Dios. Por intermedio de Él, anhela volcarse sobre numerosas creaturas. La divina Providencia “eligió crear a los hombres y a los ángeles, como para acompañará a su Hijo, participar de sus gracias y de su gloria y adorarlo y alabarlo eternamente”. Para el hombre, Dios creó luego —cuarto grado— los animales y las plantas y todo el mundo visible, como “medios naturales que le son ofrecidos para dar gloria a su divina Bondad”. La personalidad de Cristo se encuentra, así, en el centro del plan divino. Dios ha creado al hombre a causa de Cristo y a causa del hombre, todo lo demás del universo.

Para fundamentar esta concepción del mundo, Francisco enuncia las siguientes consideraciones psicológicas: Lo que hay de más valioso en el mundo es la personalidad de Cristo. Toda voluntad bien ordenada, por consiguiente la voluntad divina, comienza por dirigirse hacia el fin supremo para luego descender hacia los medios. Por lo tanto, debemos admitir que Dios, al concebir su plan eterno del mundo, previó, primero, lo que él encierra de más valioso y de más digno de amor, es decir, la persona del Hombre-Dios, lo tanto, lo que se ha querido primero, a pesar de que la cepa comienza por llevar flores y hojas, y sólo por sus frutos que la vid se planta. El fruto es, por lo tanto, lo que se ha querido primero, a pesar de que la cepa comienza por llevar flores y hojas, y sólo como último resultado produce la uva. Así Cristo es también el primero y último fin de la voluntad divina de creación. Es a causa de Él que “fue plantada la viña del universo y establecida la sucesión de varias generaciones, quienes a semejanza de las flores y de las hojas, debían precederle” y preparar el fruto bendito, Jesucristo centro del Universo⁷.

En las proximidades de Navidad —no sabemos de qué año— Francisco de Sales había recordado estos pensamientos y los había consignado en el manuscrito del *Tratado*⁸. En su último sermón de Navidad, en 1622, proclama una vez más su convicción ante el pueblo: “El Padre Eterno proyectó crear el mundo para la Encarnación de su Hijo, que era el Verbo Eterno. El fin de su obra fue, pues, al mismo tiempo, su comienzo; su divina Sabiduría, había previsto desde toda eternidad que este Verbo tomaría nuestra naturaleza y vendría sobre la tierra. Todo esto lo había preordenado antes de que Lucifer y el mundo fuesen creados y de que nuestros primeros padres hubiesen pecado⁹.” Vemos, pues, que, en su último sermón, el Santo habla todavía del plan divino. Tres días más tarde, la muerte lo llevaba al seno del Padre Eterno.

Somos, por cierto, libres de admitir o de rechazar esta concepción del mundo. Podemos asimismo, según que a ello nos inclinen los hábitos de nuestra juventud, pronunciarnos en favor del sistema tomista, según el cual el rescate del hombre del pecado y de sus consecuencias es el fin primero de la Encarnación. Debemos, en todo caso, reconocer que la escuela scotista, y, apoyándose en ella, San Francisco de Sales, crearon, en un vuelo de pensamiento muy audaz, una concepción del mundo de una cohesión admirable; la bondad de Dios es la fuente primitiva de todas las realidades del mundo, y Cristo “el alfa y el omega, el primero y el último, el principio y el fin” de la obra de la Creación ¹⁰. La palabra del Apocalipsis de San Juan encuentra aquí su más profundo significado.

Esta doctrina del plan divino es la piedra angular de toda la concepción que se forma San Francisco de la moral y de la vida. Nos abre la comprensión de su propia vida y de su doctrina. “Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios” ¹¹, escribe San Pablo. Cristo es el centro del universo, el hombre fue creado para Cristo, y la tierra fue creada para el hombre, con todos sus bienes; tal es la enseñanza de San Francisco de Sales. El alma se sitúa, pues, entre Dios y el mundo. Pertenece a Dios, pero todas las demás cosas le pertenecen. Se extiende por la Inmensidad hasta abarcar el cielo y la tierra. Olvidando al mundo, se eleva y sube hasta Dios, su único objeto, fin y razón de su ser. Pero, en medio de la superabundancia de dones debida al lazo que a Dios lo une, el hombre se inclina alegremente hacia la tierra, con todos sus trabajos y alegrías. Es que ella, a su vez, es obra de Dios, creada especialmente para el hombre como un jardín en el cual ha de madurar para el cielo. El amor de Dios y el gozo en las creaturas de Dios van dándose amistosamente la mano.

La ética de San Francisco de Sales cobra su originalidad de esta concepción del mundo. Va mucho más lejos que todos los demás escritores religiosos al exigir esta concentración exclusiva de toda la personalidad en el amor de Dios, pero, con mayor generosidad que cualquiera otro director espiritual, permite entregarse a las ocupaciones de esta tierra y disfrutar del mundo y de los goces nobles que él nos proporciona. Algunos filósofos antiguos y algunos moralistas gnósticos habían considerado a Dios y al mundo como absolutamente opuestos. En Francisco, este dualismo queda completamente dominado; no queda nada, ni siquiera el más leve eco de este género de ideas. Dios mismo, en la persona del Hombre-Dios, se ha unido a la creatura, y esto determina la posición de Dios frente al hombre y frente al conjunto de la creación. La doctrina del plan divino se torna un suelo adecuado para el florecimiento de vidas hermosas, en las cuales el hombre, amando a Dios sobre todas las cosas, goza ingenuamente de las obras que Dios ha creado para sus hijos.

CAPITULO II

EL HOMBRE, DESTINADO A DIOS

La roca sobre la cual se yergue toda la vida espiritual de San Francisco de Sales tiene contornos claros y firmes; es la palabra de San Juan: “Dios es amor Este amor ha escogido a la naturaleza humana para unirla a su Hijo Eterno en la unidad de persona. Cada hombre, considerado individualmente, debe tornarse imagen de Cristo. Ya en este mundo, debe ser “partícipe de la naturaleza divina” y tomar parte un día, en el cielo, en la gloria eterna de Dios. Es “para tan magnífico fin” que hemos sido creados: para la comunidad con Dios. Dios encontrará en ello su glorificación, y nosotros nuestra bienaventuranza eterna. La acción divina nos descubre ella misma el camino a seguir. Es por amor que Dios nos ha creado; es por el amor que nos uniremos a Él. “Dios, habiendo creado al hombre a su imagen y semejanza, quiere que, como en Él, todo esté ordenado por el amor y para el amor.” “El amor de los hombres hacia Dios recibe su origen, su progreso y su perfeccionamiento del amor eterno de Dios hacia los hombres. El amor es, pues, la ley fundamental del mundo”.¹²

En el primer libro del *Tratado del amor de Dios*, San Francisco de Sales ha expuesto cuál era el fundamento del amor de Dios, a saber: la disposición natural del hombre a la unión con Dios. Es en calidad de psicólogo que emprendió este estudio. Fijará primero la naturaleza y las condiciones previas del amor, basándose en los hechos que nos proporciona la observación de la vida. Luego este conocimiento filosófico se aplicará a los dominios del amor de Dios.

El amor quiere hacerse uno con el objeto amado. Supone que esta unión es reconocida como posible, y, luego, es anhelada. La posibilidad de la unión supone, entre el sujeto y el objeto, una cierta identidad que llamaremos similitud, ya que ninguna unión puede efectuarse entre cosas absolutamente diferentes. Esta posibilidad de realización debe ser reconocida primero, pero no basta para despertar el deseo¹³. El ver simplemente elementos semejantes no suscita el esfuerzo hacia la unión. No se desea lo que ya se posee; pero sí se tiende a aquello que aún no se tiene y cuya posesión aparece como representando una adquisición de gran valor. El punto de partida del deseo amoroso no está, pues, en la visión de los elementos semejantes; sino que reside en el reconocimiento de cualidades en realidad distintas, pero de una correspondencia tan exacta, que esperamos de la unión un perfeccionamiento del yo. No es, por lo tanto, la semejanza lo que constituye la verdadera fuente del amor, sino, más bien, estas cualidades, de acuerdo las unas con las otras; la “correspondencia y proporción” en base a las cuales los seres amados pueden, mediante su unión, “recibir mutuamente perfección y volverse mejores”. “La correspondencia no es más que la relación mutua que hace que las cosas sean apropiadas para unirse en el intercambio de alguna perfección”.¹⁴

Francisco, en esta explicación de las razones sobre las cuales se funda el amor, se aleja deliberadamente de la doctrina de Aristóteles, por consiguiente de la de Santo Tomás de Aquino. Ambos consideraban la semejanza como causa del amor. “La identidad se considera el rasgo fundamental de toda amistad”, explica Aristóteles. “La semejanza es, para hablar con precisión, la causa del amor”, dice Santo Tomás”.¹⁵ Es que ambos consideraban en primer lugar la relación lograda en el objeto por el cual la unión entre los seres amados se vuelve posible. Francisco, en cambio, fiel en éste como en tantos otros puntos a la orientación de su pensamiento hacia la vida práctica, considera de inmediato al amor desde el punto de vista genético. Investiga cuál es el primer elemento por el cual brotan el deleite en el objeto amado, y el deseo, y con justa razón lo sitúa en la correspondencia y no en la identidad de las cualidades. Santo Tomás, es verdad, menciona junto a la semejanza actual, en la que los seres amados presentan, efectivamente, cualidades idénticas, una semejanza potencial, en la que una de las partes posee actualmente lo que la otra sólo tiene potencialmente. hay, pues, frente al más de una de las partes, un menos de la otra, y, por lo tanto, el amor que de ello resulta se expresa por medio de un deseo unilateral. El carácter esencial de la “correspondencia” de Francisco reside, en cambio, en la aptitud de las dos partes para perfeccionarse, en caso de unión, por una acción recíproca. Francisco se aparta

conscientemente de la teoría aristotélica y tomista y se acerca a la filosofía de Platón y del humanismo. Este es un hecho frecuentemente observado en él y en gran número de sus contemporáneos.

Platón, en el *Banquete*, presenta como punto de partida para el amor, una posibilidad de unión armónica en un todo. Explica el amor entre el hombre y la mujer, imaginando, anteriormente a la distinción de los sexos, un ser comprendiendo a la vez al hombre y a la mujer. Zeus habría separado al uno del otro y de ahí provendría el amor. “Cada uno buscando al contrario.” De manera análoga, dice, la voluntad no tiende hacia lo que ya posee, sino más bien hacia el bien que aún no tiene y cuya posesión le ofrece un perfeccionamiento de su propio yo.¹⁶

Luis Vives⁵, jefe del humanismo español en el siglo xvi, se expresa de manera muy parecida. El amor, explica, no tiene nunca por causa la semejanza.

A menudo es el resultado de una cierta “proporción”, de una *competentia animarum inter se*, en base a la cual estas almas son aptas para producir con su unión una hermosa armonía, así como la variedad de sonidos durante un concierto produce melodía. Es porque espera “volverse él mismo mejor por ese contacto, que el que ama desea unirse al objeto amado”.¹⁷

Tal es, también, el parecer de San Francisco de Sales. Llega hasta usar de la misma comparación: “Los acordes musicales se realizan en la discordancia, mediante la cual las voces diferentes se corresponden para formar todas juntas un solo conjunto de proporción”.¹⁸ Hay otras muchas analogías entre la teoría del amor en Francisco y la doctrina del gran humanista español¹⁹, del cual Francisco ha conocido seguramente la obra *De anima et vita*.

Luego de estas consideraciones psicológicas, Francisco emprende el juicio de las relaciones del hombre hacia Dios. En el plan del universo que él ha concebido, Dios ha destinado al hombre a la más íntima unión con Él. Por eso ha introducido en la naturaleza humana los factores psicológicos que esta unión presupone. Ha creado al hombre a su semejanza y lo ha constituido de tal modo que no pueda encontrar su plena satisfacción sino en Dios. Así, pues, el deseo de la unión con Dios se encuentra basado en la naturaleza misma del hombre.

“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, dice Dios en el Génesis²⁰. Pero Dios es espíritu puro. Luego, para el hombre, la posibilidad de asemejarse a Él reside en su alma. “Nuestra alma es espiritual, indivisible, inmortal; entiende, quiere, y quiere libremente; es capaz de juzgar, discurrir, saber y adquirir virtudes: en lo cual se parece a Dios. Reside íntegra en todo el cuerpo, y toda en cada una de sus partes, así como la Divinidad está, toda, en el mundo todo, y toda, en cada parte del mundo.” Siguiendo a los Padres de la Iglesia y a los teólogos, Francisco establece el paralelismo entre el alma y la Santísima Trinidad: “El hombre se conoce y se ama a sí mismo, y, sin embargo, estos actos de conocimiento y amor que salen del alma, permanecen, indisolublemente, en ella. Así, el Hijo procede del Padre como su conocimiento expresado, y el Espíritu Santo, como la espiración de amor producida por el Padre y el Hijo; una y otra Personas son distintas entre sí y distintas asimismo del Padre, y a pesar de ello inseparables y unidas, formando una misma, sola, simple y única, indivisible, Divinidad”.²¹

Los Padres de la Iglesia han intentado a menudo extender al cuerpo la semejanza del hombre con Dios. Arrancan de la doctrina de Filón⁶, que extremó la expresión del *Génesis*: “Hagamos al hombre a nuestra imagen”, e imaginó establecer una distinción entre el modelo primitivo y la imagen hecha según él. Hubo, primero, una imagen de Dios, y es a imitación de este modelo, que fue creado el hombre. Clemente de Alejandría y Orígenes adoptaron esta idea: la verdadera imagen de Dios es el Logos divino; su imagen es el hombre, que tiene la forma del Logos. Ambos escritores descubrían en el alma esta semejanza con Dios²², pero autores posteriores la extendieron al cuerpo. San Ireneo, por ejemplo, ya hablaba del hombre semejante a Dios, tanto en su cuerpo como en su

⁵ Luis Vives, humanista y filósofo español, autor de numerosos tratados de filosofía e iniciador de un movimiento filosófico que lleva su nombre (1492-1540). (*N. del T.*)

⁶ Filón, judío de Alejandría, fue el gran divulgador de la filosofía platónica y pitagórica en el siglo I. El “filonismo” preparó el camino al “neoplatonismo”. Se distinguió por su extremado alegorismo y por su dualismo, precursor del gnosticismo. (*N. del T.*)

alma²³. Tertuliano es del mismo parecer: “La tierra de la cual Dios formó a Adán, tomó la figura del futuro Cristo en su cuerpo carnal”.²⁴ De este modo se encuentra ya formulada desde fines del siglo u la idea de que la Encarnación del Hijo de Dios estaba prevista en el plan eterno de Dios. Es conforme a este tipo primitivo de la humanidad de Cristo y posteriormente a este tipo, que el cuerpo y el alma fueron creados.

San Francisco de Sales, a pesar de que esta noción encuadraba perfectamente dentro de su teoría del plan divino, no la utilizó sin embargo. Lo que le interesa es mostrar cómo el amor de Dios es una cosa natural. Con este fin señala, primero, que el alma es semejante a Dios y, por consiguiente, capaz de unirse a Él, y luego, que el alma humana, tal cual es, está naturalmente orientada hacia Dios, y, finalmente, que, por su misma naturaleza, el hombre debe aspirar hacia Dios, porque Éste es, en verdad, el Dios del corazón humano.²⁵

Dionisio el Areopagita, cuyas obras acompañaron el origen de la teología escolástica y mística, había representado la tendencia de la criatura hacia Dios como un deseo de bondad y de belleza.²⁶

Francisco de Sales adoptó, gozoso, este pensamiento del “divino San Dionisio”. “Todo —explica él— tiende a lo bueno y lo bello.” “Todas las cosas miran hacia Él, son movidas y compendiadas en Él y en su amor; lo bueno y lo bello es deseable, amable y estimable para todos; por Él, todas las cosas hacen y quieren todo cuanto operan y quieren.”

Así como el sol, “fuente de luz corporal”, ilumina el universo con su belleza y dirige hacia él, por su bondad, todo el esfuerzo y el deseo del mundo corpóreo, así también “Dios, Padre de toda luz”, atrae, por su belleza y su bondad, el mundo del espíritu. “En cuanto bello, colmado de delicias nuestro entendimiento, derrama su amor en nuestra voluntad; en cuanto bueno, llenando nuestra voluntad con su amor, excita nuestro entendimiento a contemplarlo.” Es por esto que toda la vida del espíritu sensible a la belleza y a la bondad, tiende hacia Dios.²⁷

Este relacionarlo todo a Dios está impreso en cada alma. “Cada uno lo sabe..., y nadie puede negarlo.” Es verdad que esta disposición fundamental escapa, a menudo, a la atención, distraída por el cúmulo de impresiones que recibe de esta tierra. Puede acontecer, y acontecerá siempre, que esta “correspondencia” permanezca un tiempo “secreta, escondida y como dormida en el fondo de la naturaleza”. A pesar de que nuestro corazón “sea creado, alimentado y educado en medio de las cosas corpóreas, bajas y transitorias, y, por decirlo así, bajo las alas de la naturaleza, sin embargo, a la primera mirada que dirige hacia Dios, al primer conocimiento que de Él recibe, la natural y primera inclinación de amar a Dios, que estaba como dormida e imperceptible, despierta en un instante”.

La observación de la vida y la experiencia demuestran que no es posible “que un hombre, reflexionando atentamente sobre Dios, aun por el solo discurso natural, no sienta un cierto arranque de amor que la secreta inclinación de nuestra naturaleza suscita en el fondo de nuestro corazón, por el cual, a la primera aprensión de este primero y soberano objeto, la voluntad está prevenida y se siente movida a complacerse en él”. Con Aristóteles, “príncipe de los filósofos”, la inteligencia humana reconoce que “el más mínimo conocimiento de la Divinidad, vale más que el mayor de las demás cosas”, y que, “si algún accidente aterra nuestro corazón, inmediatamente recurre a la Divinidad, confesando que, cuando todo le es adverso, Ella sólo le es benigna”. Este gozo en el conocimiento de Dios, esta confianza en su bondad, tienen su origen en la ordenación natural del alma a Dios.²⁸

Para probar esta disposición teocéntrica del hombre, Francisco recurre también a los autores precristianos de la antigüedad clásica. Humanista entusiasta él mismo, pone acertadamente el entusiasmo humanista de sus contemporáneos al servicio de la religión. Los filósofos paganos ya manifiestan, declara, “no solamente un profundo conocimiento de Dios, sino además una fuerte inclinación hacia Él”. “Sócrates, el más alabado de entre ellos, conocía claramente la unidad de Dios y estaba tan inclinado a amarlo, que, como lo atestigua San Agustín, muchos consideran que jamás enseñó la filosofía moral con otro fin que el de depurar los espíritus, para que pudiesen contemplar mejor al Sumo Bien, que es la sola y única Divinidad.”

Platón declaraba que “filósofo no era sino el que amaba a Dios”; y “¿qué diré del gran Aristóteles, quien con tanta eficacia prueba la unidad de Dios?” ¡Con qué respeto habla de Dios! Encuéntrase

en los estoicos, en Séneca y Epicteto, que Francisco estima muy especialmente, esta misma lucha del alma humana por conquistar la comunidad con Dios. El espíritu humano, debilitado por el pecado, no es capaz, a decir verdad, de alcanzar el fin al cual aspira. “Como las palmeras que tenemos aquí nos dejan ver ciertos productos imperfectos y como ensayos de sus frutos, pero solamente tienen dátiles enteros, maduros y sazonados en las regiones más cálidas”, así el hombre no llega, por sus propias fuerzas, más allá de un cierto comienzo de amor hacia Dios. Pero, “animados de una santa inclinación natural hacia la Divinidad”, sentimos “la sed de una agua tan preciosa”. Esta inclinación muestra que pertenecemos a nuestro Creador, que nuestro corazón ha sido creado para Dios.²⁹

La disposición natural del alma a la unión con Dios se revela con máxima claridad en nuestra aspiración al infinito. La tendencia de la inteligencia al saber es ilimitada: desearía penetrar siempre más hondo en el dominio de la verdad. La voluntad tiene un hambre insaciable de bien. Nada terrestre puede satisfacer al alma; el universo entero es incapaz de satisfacer su poder de aprensión, pues “nuestro corazón es más grande que todo el mundo”. Es por esto que nuestra alma aspira incesantemente a la eternidad “por los pensamientos que, continuamente, su propia naturaleza le sugiere”. Este impulso hacia el infinito prueba nuestra disposición a lo infinito. De lo más íntimo de su ser, exclama el alma: “¡Ah!, no soy hecha para el mundo. Existe algún soberano bien del cual dependo, y algún artesano infinito que ha estampado en mí ese interminable deseo de saber y este apetito que no puede ser saciado; por esto, es menester que yo tienda y me extienda hacia él para unirme a su bondad, a la cual pertenezco y de la cual soy”.³⁰

Un don gozoso, una felicidad de recibir, caracterizan la relación entre Dios y el hombre: Dios, poseyendo superabundancia de bien, y estando siempre dispuesto a dar, y el hombre, necesitado, siempre dispuesto a recibir. De esta recíproca aptitud resulta el gozo de Dios, que da, y la felicidad del hombre, que recibe; y podría uno preguntarse de quién es mayor el gozo, si Jesús no hubiese dicho ya que es mejor dar que recibir. La bondad de Dios encuentra más placer en derramar sus dones, que nosotros satisfacción en recibirlos. Dios halla su gozo y su glorificación en repartirlos, y el hombre apacigua sus deseos y perfecciona su ser al recibirlos. Tal es la situación del hombre frente a Dios.³¹

Y el Santo vuelve siempre a esta teología. Dirige siempre su mirada hacia este punto del cual depende toda la concepción cristiana de la vida: creado por Dios, destinado a Dios. El sentimiento poético transfigura, iluminándolas, estas exposiciones teóricas. “Los ríos corren sin cesar y, como dice el sabio, vuelven al lugar del cual proceden; el mar, que es el lugar de su origen, es también el lugar de su último reposo; todo su movimiento tiende a unirlos nuevamente con su origen. ¡Oh Dios! —dice San Agustín—, habéis creado mi corazón para Vos y nunca descansara fuera de Vos.”

³² Francisco hace suyo este pensamiento. Pregona la santa inquietud que el corazón humano tiene de Dios. “¡Oh admirable y amable inquietud del corazón humano! Alma mía, no tendrás jamás reposo ni tranquilidad en esta tierra hasta que hayas encontrado las refrescantes aguas de la vida inmortal y la santísima Divinidad, únicas que podrán extinguir tu sed y calmar tus deseos. Su mirada gozosa se dirige más allá del presente hacia el día de la bienaventuranza. Ea, ¡cuál no será la unión de nuestro corazón con Dios, allá arriba en los cielos, donde, después de los deseos infinitos del verdadero bien, nunca saciados en este mundo, encontraremos la viva y poderosa fuente de ellos!”³³

Saquemos las deducciones de estas verdades esenciales del Catolicismo: el hombre ha sido creado por Dios, para Dios. Lo que el hombre debe ser, según el plan eterno de Dios, se realizó el último día de la Creación: su naturaleza lo impulsa hacia Dios. Nuestro ser nos dicta nuestro deber. Tenemos, pues, un deber de santidad, es decir, de unión con Dios, lo mismo que tenemos el deber de estar en buena salud. La obligación moral concuerda con las necesidades físicas de nuestro ser, pues nuestra naturaleza está dispuesta por el Creador de tal manera que tiende a elevarse hacia Él y no encuentra sino en Él su finalidad. La ley moral natural, considerada en su fuente primera, no viene a ser más que la voluntad eterna de Dios. Pero, aunque esta ley “ha sido inscrita en nuestros corazones”, aparece, considerada en su segunda fuente, como la ley moral del alma humana. Autonomía y heteronomía se confunden así la una con la otra. Es cierto que, a raíz del pecado

original, como lo explica perfectamente Francisco de Sales, “la completa observación de los Mandamientos de Dios no está dentro de las fuerzas humanas, pero, sin embargo, cabe en los límites del instinto del espíritu humano como muy conforme a la razón y a la luz natural; de tal suerte, que viviendo según los Mandamientos, no estamos por ello fuera de nuestra inclinación natural.”³⁴

¿Cuál es, pues, el deber de nuestra vida? Puede expresarse, en resumen, en los siguientes términos: elevarse del ser dado al ser ideal, de la predisposición embrionaria a la realización plenamente consciente de la imagen de Cristo en mi propio yo. El desarrollo consciente de la personalidad humana conforme a la voluntad de Dios debe, pues, conducir necesariamente y por una misma evolución, a la perfección humana y a la santidad. Si el dicho del viejo Terencio ³⁵: *Humani nil a me alienum puto* puede contristar a los rigoristas y satisfacer plenamente al humanismo optimista, expresa cabalmente la convicción de San Francisco de Sales de que el cristiano perfecto es también, y al mismo tiempo, el más noble de los hombres. “Soy tan hombre como el que más”, dice de sí mismo,³⁶ y sus escritos predicar sin cesar, como ideal moral, la unión de lo piadoso y lo humano.

Pero si, como lo hemos dicho, el cumplimiento integral de la voluntad divina lleva a su más alto grado de desarrollo al hombre que fue creado por la voluntad de Dios, la perfección religiosa debe igualmente dar al hombre satisfacciones supremas y asegurar la felicidad de su vida. Aristóteles, para establecer su ética, ya había tomado como punto de partida el deseo que tiene el hombre de la felicidad. Santo Tomás prosigue el mismo orden de ideas en la *Summa*. Francisco se pliega, convencido, a esta tradición filosófica y teológica de que “lo honorable, lo útil y lo deleitable o placentero, son los tres bienes que pueden apetecerse”. Los hallamos en la virtud. La virtud y la devoción pueden solas satisfacer el alma en este mundo, y cuanto más se adelanta en la virtud, mayor es la felicidad. “¡ Oh vida devota, cuán bella, dulce, agradable y suave eres!”³⁷

Así, pues, como consecuencia de nuestra aptitud íntima a la comunión con Dios, el santo cabal es el hombre perfecto, quien, a su vez, es el más feliz. Es, al mismo tiempo, la más alta glorificación de Dios; puesto que realiza, en su personalidad, la voluntad de Dios en la creación. Para San Francisco de Sales y su época, esta doctrina era de una importancia primordial, ya que permitía tender un puente entre el Cristianismo auténtico y el verdadero humanismo. Más allá de su importancia histórica, las verdades de este orden ofrecen el único campo en el cual puede efectuarse, como lo quiere la unidad de la naturaleza humana, la gran síntesis de los dos esfuerzos, tendientes el uno al despliegue de la personalidad humana, el otro al don de sí mismo a Dios.

CAPÍTULO III LA OBJECCIÓN DEL PECADO

Esta orientación ideal de la naturaleza humana hacia Dios tropieza con una objeción: las relaciones entre Dios y el hombre ¿no han sido acaso rotas, o por lo menos profundamente entibiadas, por el pecado y sus consecuencias? La interrogación no puede eludirse. La consideración del pecado y la inmensidad del mal que el pecado original ha traído al hombre deben forzosamente pesar —y de hecho han pesado, notoriamente, en todo tiempo— sobre el concepto de Dios y del hombre y su recíproca relación. La Historia presenta dos soluciones extremas, y que se extraviaron ambas en las sendas de la herejía: la disminución, y hasta la negación, del pecado original y de sus consecuencias, en el pelagianismo⁷, y luego en Rousseau y los filósofos modernos posteriores a la Revolución francesa. Aquí el error reside en el desconocimiento de la debilidad moral de la naturaleza humana; se olvidan los malos instintos que se han desarrollado y persisten, tenaces, al lado de las inclinaciones buenas dadas por Dios. La pedagogía fundada sobre estas ideas adopta el principio del libre desarrollo de todas las tendencias. El resultado de esta educación no podía dejar de ser una regresión de la cultura moral, ya que en ella se deja crecer libre y vigorosamente la cizaña junto al trigo. Las herejías de la Reforma y del jansenismo⁸ se extraviaron en los excesos opuestos. Según ellos, el pecado original acarrearía una perversión total. Ya no se cree ni el bien del hombre; de donde: renunciamiento a todo esfuerzo personal de perfeccionamiento moral; o bien, sumisión a un rigorismo tal, que mata todo gozo de la vida y de Dios. Lutero tomó el primer camino; Jansenio, el segundo. La Iglesia Católica, al contrario, ha permanecido siempre fiel a esta verdad: que ninguna de las virtudes naturales de la naturaleza humana ha sido destruida por el pecado. Empero divergen las opiniones, aun dentro del campo católico, en cuanto a la medida en que aquéllas han sido disminuidas o heridas por el pecado original. Baste oponer la doctrina ligeramente pesimista de San Agustín al optimismo de San Belarmino, para ver claramente cuán amplia es la distancia que los separa. Las dos comparaciones con las cuales se ejemplariza la diferencia entre el estado de naturaleza caída, tal como lo comprobamos de hecho, y el estado teórico de la naturaleza antes del pecado, bastan para poner de relieve su importancia. Los adeptos de la tendencia más severa afirman que esta relación es análoga a la que existe entre un hombre sano y un enfermo; pero sus adversarios explican que la diferencia no es mayor que la que existe entre un hombre despojado de sus vestiduras y un hombre que no está vestido.³⁸ El comienzo de la Edad Media se inclinaba con preferencia hacia la doctrina de San Agustín. El optimismo halló un primer apoyo en la escolástica, que puso la filosofía de Aristóteles como base de sus especulaciones teológicas. El mismo optimismo triunfó en los teólogos de formación humanista del siglo xvi. La última reacción herética contra este asalto de optimismo fue intentada por Bayo⁹, a quien condenó la Iglesia.

En este debate, San Francisco de Sales se inclinaba hacia el optimismo, al cual lo llevaban su formación humanista y esa noble nostalgia de Dios que él descubría en los filósofos paganos. Belarmino¹⁰ lo confirmaba en esta opinión. Siendo joven misionero, llevaba siempre consigo sus *Controversias* y, más tarde, trabó con él relaciones amistosas; finalmente, su noción de un Dios de

⁷ El pelagianismo, nacido en el siglo V, negó absolutamente la existencia de un pecado original, y sostuvo que las solas fuerzas humanas bastaban para la salvación; de esta manera, toda la doctrina de la gracia caía en tierra, y esta herejía fue condenada en el Concilio de Cartago (411). El gran defensor de la Iglesia contra Pelagio fue San Agustín (N. del T.)

⁸ Las herejías de Bayo y de Jansenio, tan vinculadas entre sí, basadas en una falsa interpretación de las teorías de San Agustín sobre la predestinación y la gracia, sostenían, por una parte, que no era posible al hombre cumplir ciertos mandamientos y que, además, le falta la gracia para ello. Cristo no murió por todos, sino por unos pocos. El jansenismo es la reacción violenta, e igualmente errónea, en contra del pelagianismo. (N. del T.)

⁹ Bayo (1513-89) sostenía, entre otras cosas, que el hombre, por sus solas fuerzas, no puede sino pecar; el hombre peca necesariamente y, por lo tanto, no puede nunca recibir la gracia, ya que le opone una resistencia inevitable. En la Bula *Ex omnibus afflictionibus* (1567) se condenaron 79 proposiciones sentadas por Bayo. (N. del T.)

¹⁰ El Cardenal Belarmino, jesuita, fue uno de los mayores apologistas de su época. Sus *Controversias*, publicadas en 1587, tuvieron enorme resonancia. (N. del T.)

amor, que había previsto el pecado en su omnisciencia y que, sin embargo, había creado al hombre, lo arraigaba aún más en su parecer. Francisco creía en el bien del hombre y confiaba en él. Es una idea que expresa a menudo y que todo su método de dirección espiritual confirma. No hay que perder de vista este hecho si se quiere comprender bien el pensamiento del Santo respecto a las consecuencias del pecado original, ya que, junto a un gran número de conceptos optimistas, encuéntrase en él algunas proposiciones que recuerdan el axioma teológico: *natura est... vulnerata in naturalibus*, o el principio que la antigua escolástica hacía derivar de la parábola del Buen Samaritano: *Homo est semivivus relictus*, de un modo que recuerda bastante las ideas de la teología rigorista.

Así, por ejemplo, Francisco, en su *Tratado*, comienza por desechar las doctrinas de los reformadores: “El pecador no está en la misma condición de los demonios, en los cuales la voluntad está tan impregnada e incorporada al mal, que no puede querer ningún bien.” Pero, luego, se refiere a la parábola del hombre que, yendo de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de los salteadores y quedó allí como muerto. Así también, dice Francisco, “la razón natural está grandemente herida y semimuerta por el pecado”. En un sermón del año 1619, explica: “El pecado ha gastado y violentado de tal modo nuestras potencias interiores, que la parte inferior de nuestra alma tiene, de ordinario, más poder para llevarnos al mal que la parte superior para hacernos tender al bien.” Es innegable que estos dos párrafos se avecinan a los principios de la escuela aludida anteriormente. Pero es preciso buscar su razón en un efecto voluntario del autor. El contexto lo demuestra. Después de esta primera parte, prosigue de inmediato: “Es por eso que, en tal forma maltrecha, no puede observar todos los mandamientos, viendo, sin embargo, que le serían convenientes.” Por esta razón, al llamado a la actividad que encierra la palabra: “Velad”, Dios añade la advertencia: “y orad”. El segundo pasaje citado pertenece a un sermón sobre la vida religiosa y termina con la siguiente declaración: “Es por esto que conviene atarnos y comprometernos a buscar los bienes eternos por medio del voto que hacemos de obediencia a la voluntad de Dios, que nos es manifestada por sus mandamientos, sus consejos, nuestras Reglas y las órdenes de nuestros Superiores ~.” Por más que Francisco parezca insistir aquí sobre la corrupción de la naturaleza humana, es imposible hallar, ni en estos párrafos, ni en otros aun menos enérgicos, una profesión de fe rigorista.

Según la doctrina de Francisco, las funestas consecuencias del pecado alcanzan, en primer lugar, la parte baja de nuestra alma, las “facultades sensitivas, y especialmente la “fantasía”, la rebelión del apetito sensual que llamamos concupiscencia; en segundo lugar, la voluntad, que no es capaz de obligar a estas fuerzas inferiores a una obediencia rápida y ágil. La razón es quien menos ha sufrido. El entendimiento, que, a decir verdad, cuando se ejercita, ha menester apoyarse sobre las fuerzas inferiores del alma, en especial sobre la imaginación, sufre una alteración como consecuencia del hecho de su perversión. Por eso, debemos todos lamentar, con el Apóstol de las Gentes, que “obramos, no el bien que apetecemos, sino el mal que aborrecemos”. Sin embargo, la razón reconoce como fin a Dios, y la observancia de los Mandamientos como medio de alcanzar este fin. “Conoce su deber”, pero la voluntad no tiene valor para cumplirlo y “sus ojos tienen más claridad para enseñarle el camino, que sus piernas fuerzas para emprenderlos”.³⁹

“A pesar de que el estado de nuestra naturaleza humana no esté actualmente dotado de la salud y rectitud original que tuvo el primer hombre en su creación, y que, por el contrario, estemos sumamente depravados por el pecado, sin embargo, la santa inclinación de amar a Dios sobre todas las cosas, nos ha quedado, lo mismo que la luz natural por la cual conocemos que su soberana bondad es amable por sobre todas las cosas.”⁴⁰

En verdad, el hombre ya no es capaz de seguir con sus solas fuerzas este conocimiento y este amor. Pero es aquí que interviene la gracia divina. La voluntad de comunicarse que tenía el amor divino decidió la encarnación del Hijo de Dios, y a causa de Él creó al hombre. Pero este Hijo de Dios hecho hombre trajo la salvación a la humanidad caída. Tal es, como ya lo hemos visto, la doctrina de San Francisco de Sales, de la cual deduce consecuencias con una sorprendente amplitud. “La misericordia de Dios ha sido más provechosa para rescatar la raza de los hombres, que la miseria de Adán, ponzoñosa, para extraviarla. Y ni de lejos el pecado de Adán ha podido sobrepasar la bondad

divina, antes al contrario, la ha despertado y provocado.” El Hombre-Dios asume la Redención. “Murió por todos, pues que todos estaban muertos.” Su misericordia “ha hecho superabundar la gracia, allí donde había abundado la iniquidad”. Y Francisco recuerda las venerables palabras de la liturgia del Sábado Santo: “¡ Oh pecado de Adán, en verdad necesario, que has sido borrado por la muerte de Jesucristo! ¡ Oh culpa feliz, que has merecido tener tal y tan grande Redentor!” Francisco presta con una entusiasta convicción su adhesión personal a la proclamación de esta culpa feliz: “Ciertamente, Teótimo, podemos decir como aquel antiguo —trátase de Temístocles—: Estábamos perdidos si no hubiésemos estado perdidos.” Es decir, nuestra pérdida nos ha sido provechosa, ya que, en efecto, la naturaleza humana ha recibido más gracias por la Redención de su Salvador, que las que habría jamás recibido por la inocencia de Adán, si hubiese perseverado en ella. Pues, aunque la divina Providencia haya dejado en el hombre grandes señales de su severidad, en medio de la gracia misma de su misericordia, como, por ejemplo, la necesidad de morir, las enfermedades, los trabajos, la rebelión de la sensualidad, cierto es que el favor celestial, dominando todo esto, se complace en convertir todas estas miserias en provecho mayor de cuantos le aman, dando origen a la paciencia en medio de los trabajos, al menosprecio del mundo ante la necesidad de morir, y mil otras victorias sobre la concupiscencia; así como al arco iris, al rozar las retamas, las vuelve más perfumadas que los lirios, así la Redención de Nuestro Señor, llegando a nuestras miserias, las vuelve más útiles y amables de lo que jamás hubiese sido la inocencia original. Los Ángeles se regocijan más en el cielo, dice el Salvador, por un pecador penitente que por noventa y nueve justos que no han menester penitencia, y, por lo mismo, el estado de redención vale cien veces más que el de inocencia. No cabe duda de que la aspersion de la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, hecha por el hisopo de la Cruz, nos ha devuelto una incomparable blancura, más excelente aún que la de la nieve de la inocencia, habiendo salido, como Naamán, del caudal de salvación, más puros y limpios que antes de haber estado enfermos; para que la Divina Majestad, que así nos lo ha ordenado, no fuese jamás vencida por el mal, sino venciese al mal con el bien, su divina misericordia, como un óleo santo, flota sobre sus juicios, y su misericordia domina todas sus obras.⁴¹

Este sano optimismo no es una novedad, se remonta hasta la antigüedad cristiana. Pero jamás un teólogo se había atrevido a alabar de tal manera los frutos de la Redención. Francisco saca de aquí las últimas deducciones de su pensamiento: “Dios es amor.” Sin duda, ya San Agustín había considerado el amor como centro de la idea cristiana. Sin embargo, jamás se animó a aplicar íntegramente esta idea al juicio mismo que debe formularse sobre el hombre. Las tristes experiencias de su juventud lo detenían, la necesidad de mantener una actitud combativa frente al pelagianismo se lo impedía. Pero el desarrollo religioso de San Francisco de Sales no tuvo fallas; no hubo en él conversión de un período de pecado a una nueva vida de santidad. Parecería ser que una juventud pura, un desarrollo rectilíneo de la vida religiosa, es el prólogo natural e indispensable de una piedad de amor gozoso, mientras el tipo del hijo pródigo, vuelto a la casa paterna, incline generalmente al pesimismo.

Así fue como San Francisco se sobrepuso a la noción pesimista que San Agustín tenía del hombre. Afirma la bondad, la aptitud que tiene el hombre de desarrollarse ampliamente hasta lograr la unión íntima con Dios. El mal obrado por el pecado original ha sido compensado, con creces, por la gracia de la Redención.

El optimismo de Francisco se basa esencialmente en dos nociones: primera, la distinción entre una región baja y una región alta en nuestra alma. Las funestas consecuencias del pecado original afectan, sobre todo, “la porción inferior de nuestra alma”. “Bien decís, en verdad, pobre y querida hija mía Perrone María —escribe a una de sus religiosas—: hay dos hombres o dos mujeres en vos: una es hija de Eva, y, por lo tanto, malhumorada; la otra, hija de la gloriosa Virgen María, y, por consiguiente, de buen carácter. Y estas dos hijas de distintas madres se combaten, y la que no vale nada es tan mala que, a veces, la buena tiene mucho que hacer para defenderse.” Francisco invita entonces a su discípula a no considerar el mal como demasiado poderoso en el hombre. “Aquella hija mala no es más valiente que vos.”⁴² Francisco identifica el bien con la personalidad misma, y desecha el mal como un algo extraño, por esencia, en el hombre, en lo que él tiene de mejor. Lo autoriza para ello el segundo principio sobre el cual se basa su sistema, la doctrina de la Redención,

el acento puesto sobre el socorro de la gracia de Dios, concedida a todo hombre. La teología de su época había sometido a un hondo examen la naturaleza y la realidad del socorro de la gracia; el Concilio de Trento¹¹ había fijado los dogmas referentes a la misma y los había incorporado el tesoro de la fe cristiana.

Desgraciadamente, la posteridad se ha apartado de esta apreciación favorable sobre el hombre. Algunos autores exageraron el optimismo, y la vieja tradición pesimista subsistió. P. de Berulle¹², un contemporáneo de Francisco, tomó como lema de su sistema religioso: “Dios es todo y el hombre nada.” El hombre es la más baja y la más inútil de todas creaturas.⁴³ La tendencia a humillar al hombre es manifiesta, la exageración evidente, ya que nadie pensaría, verdaderamente, en colocar al hombre por debajo de los animales. Y, sin embargo, esta definición del hombre como la más baja de las creaturas volvió a encontrar un contingente de adeptos. La reacción contra el optimismo comenzó y terminó en los excesos de la herejía.

El jansenismo descuidó el bien; no vio más que el mal en el hombre. En oposición consciente con Francisco, identifica la personalidad con lo que hay de “bajo en el hombre”; hay que atenerse a una austeridad sombría, a una inflexible dureza. Pero el rigorismo ha sido siempre fatal al Cristianismo, en cuanto a la medida en que éste domina y penetra en la vida. ¿Quién podrá apreciar cuántos esfuerzos religiosos, el invierno jansenista de los siglos xvii y xviii, ahogó en la desesperación, el tedio y la resignación al mal? Recién, en la segunda mitad del siglo xix, una nueva primavera vuelve a florecer lentamente. Lacordaire en Francia, Faber en Inglaterra vuelven a profesar el optimismo. El más puro espíritu de San Francisco de Sales sopla de nuevo. Es su concepción la que predica abiertamente la literatura religiosa de nuestros tiempos, y en ella vemos la garantía de un nuevo florecimiento de la cultura religiosa. Pues observando la vida, lo mismo que considerando la Historia, es preciso reconocer que el pesimismo, fácilmente, tal como lo concibe nuestro Santo, desarrolla y ensancha nuestra vida religiosa y moral.

¹¹ El Concilio de Trento, convocado en 1542, se prolongó hasta 1565; sus resultados fueron, por una parte, las definiciones dogmáticas frente a las herejías de la Reforma, y por otra, un renacimiento de la disciplina eclesiástica. (*N. del T.*)

¹² P. de Berulle, fundador de la Congregación del Oratorio, orientó la vida religiosa muy especialmente en el sentido de la devoción al Verbo Encarnado, y preparó el camino y la devoción al Sagrado Corazón. (*N. del T.*)

SEGUNDA PARTE
LOS RASGOS FUNDAMENTALES DE LA
DOCTRINA ESPIRITUAL SALESIANA

CAPÍTULO 1
EL OPTIMISMO Y EL GOZO

a) EL OPTIMISMO Y EL PESIMISMO EN LA VIDA ESPIRITUAL CRISTIANA

Puede admitirse como evidente, como objetivamente cierto, que, anteriormente al Cristianismo, la conciencia de la debilidad del hombre, de su propensión al pecado, haya dominado a la idea y a la vida religiosa. Una infinita distancia separa al Santo de los Santos de su creatura impura. De ahí que el sentimiento de este alejamiento, el temor de Dios que de él resulta, aparezcan como rasgos fundamentales de la piedad del Antiguo Testamento. Pero, cuando los tiempos se hubieron cumplido, Cristo, el Hombre-Dios, vino a este abismo e interponerse entre el Creador y su creatura. Rescata al hombre del pecado... “Sois puros”, dice a sus discípulos. Les enseña a recitar el *Padrenuestro*.¹

De donde dos actitudes del alma creyente: una caracterizada por el alejamiento y el temor de Dios; otra, por el amor y un alegre sentimiento de unión. La primera se expresa esencialmente por el *Miserere*; la segunda, por el *Magnificat* de la más gozosa de las Vírgenes. Pero, sea cual fuere la discrepancia entre estos dos conceptos, es imposible ver en ellos expresión de oposiciones brutales, históricas o raciales; es falso, como se ha intentado hacerlo, declarar a la primera, semita; a la segunda, aria. De igual manera que sería exagerado atribuir, exclusivamente, la una a la piedad del Antiguo Testamento, y la otra a la del Nuevo. La profunda emoción que se adivina inspirando la descripción de las relaciones de Dios con su pueblo, que figura en el Profeta Oseas, en el *Cantar de los Cantares* y en el Salmo 44, la imagen de los desposorios, de una unión tiernamente amorosa, bastan para tornar imposible una oposición tan sumaria. En los Padres de la Iglesia, ambas tendencias encuentran, desde fines del siglo II, representantes típicos: Tertuliano el antiguo abogado romano, pone en la descripción de las relaciones del hombre con Dios, su modalidad fría y jurídica. Dios es maestro y juez supremo; el hombre, su creatura, debe obedecerle como un esclavo. “El temor de Dios es el fundamento de la salvación. El temor que el hombre tiene de Él, es lo que glorifica a Dios.”² Sin embargo, su contemporáneo Clemente de Alejandría parte de la idea contraria: Dios es el ser bueno. Ha usado de su omnipotencia y ha creado el mundo para derramar en él su bondad. “Nosotros, hijos suyos, ocupamos el mejor lugar y el más seguro en la obra de la Creación.” Cuanto ha llegado a la existencia por obra de Dios, ama a Dios, “pero Él ama más que a cualquiera otra creatura al hombre..., su obra más hermosa.”³ “Así como los padres y las madres contemplan a sus hijos con un gozo profundo..., así las miradas del Padre celestial descienden sobre sus hijos. Los ama, los sostiene, los protege y, por amor, los llama, tiernamente, mis hijitos.” Con esto queda señalada la actitud del hombre con respecto a Dios. “Debemos saber que le pertenecemos, que somos lo que Él posee de más bello. El hombre debe confiar en Dios, amar a Dios Nuestro Señor, considerar este amor como el deber de su vida.” La piedad de Clemente de Alejandría es esencialmente una confianza amorosa en Dios, el gozar de su divina Persona. Cita la palabra del *Génesis*: “El rey vio a Isaac entreteniéndose con su esposa”, y le atribuye un significado místico: “El rey contempla y el espíritu de sus hijos en Cristo se regocija. ¿Qué cosa conviene más a un verdadero sabio que entretenerse, ser alegre con paciencia y honestidad, en una fiesta que se festeja ante Dios?. . . Cristo es el rey que ve de lo alto nuestra alegría. Mira por la ventana, como dice la Escritura, para contemplar nuestros homenajes, nuestras alabanzas, nuestra fe y nuestro regocijo.”⁴

Encontramos aquí, ya en la antigüedad cristiana, a dos contemporáneos cuya actitud religiosa difiere profundamente. Estas dos corrientes perduran a través de los siglos. En los Padres de la Iglesia, lo mismo que en la Edad Media y en la época moderna, una concepción pesimista de la

religión se opone, con sombría austeridad, a una concepción optimista en la que triunfa el amor gozoso. Y así como nuestras viejas catedrales, comenzadas a menudo en estilo románico, fueron terminadas en gótico, y luego revistieron las formas del arte renancista o barroco, así también las dos tendencias contribuyen a la elaboración de la doctrina espiritual cristiana. La plegaria toma un acento ora grave, ora gozoso; hasta puede comenzar en un tono y terminar en el otro; Karl Adam demostró con mucho acierto cómo la liturgia de la Misa se ha desarrollado bajo la influencia del sentimiento de la distancia entre el hombre y Dios y del de la culpabilidad humana.⁵ En los siglos IX, X y XI, varias oraciones de contrición fueron aceptadas en la Liturgia y desechadas más tarde. Nuestro *Confiteor* es una supervivencia de aquella época. El *Avemaría* también puede considerarse de igual manera. De las dos partes que lo componen, la primera, que se encuentra ya en el siglo vi en Oriente, y desde el ix en Occidente, saluda a la Madre de Dios con las palabras del Arcángel y de Santa Isabel. Pero la segunda, agregada en el siglo xiv, no infiere absolutamente de la gozosa admiración de la más bella y de la más santa de las almas, la posibilidad de un desarrollo personal, ni una decisión de esfuerzo entusiasta hacia la santidad. El ideal contemplado no ha despertado en el cristiano en oración más que una reflexión pesimista. Piensa en su condición de pecador, considera con angustia la hora de la muerte y del juicio. Así -viene a unirse a la alegría de la salutación, la gravedad de las palabras que suplican: “Ruega por nosotros, pecadores”, que el alemán durante mucho tiempo reforzó de la siguiente manera: “Ruega por nosotros, *pobres* pecadores¹³.”

Esta segunda parte del *Avemaría* se encuentra, primero, en la Orden severa de los cartujos, y luego en las exhortaciones a la penitencia del gran predicador Bernardo de Siena. La época en que fue aceptada en los manuales populares es la misma de los *Manuales sobre el “Arte de bien morir”*, de la danza macabra en el teatro y en las artes plásticas; la misma en que se representaban sobre las tumbas: el gusano que roe a los muertos, la Muerte bajo la forma de un cadáver con las entrañas abiertas, o de un esqueleto, y no sólo en las tumbas, sino aun en los relojes monumentales. Lógicamente, el gozo que exhala la primera parte del *Avemaría* correspondería mucho mejor a esta conclusión que también se encuentra en los siglos xv y xvi: “Bendito sea el fruto de tu vientre, Jesucristo, Dios de gloria, alabado por todos los siglos.”⁶

Los cambios que sobrevinieron en la actitud de la oración ilustran también esta evolución del sentimiento religioso. La antigüedad cristiana oraba con los brazos en alto o completamente abiertos. Este gesto, en el que se expresaba algo así como la expansión del alma, se restringió más y más, se limitó. La actitud que caracteriza a las figuras de orantes y que es aún la del sacerdote durante las oraciones de la Misa, fue reemplazando a aquélla. Más tarde, cruzáronse los brazos sobre el pecho; es la forma prescrita por la liturgia de la Misa de los cartujos. El gesto que consiste en unir las manos fue tomado del derecho germánico. El vasallo ponía sus manos cruzadas en las de su señor, en señal de humilde consagración a su servicio y de la protección bajo la cual se acogía. - Este rito “franco” de vasallaje llegó a ser, durante la Edad Media, el ademán ordinario del ruego. La desaparición completa de los gestos amplios y expansivos, sobre los cuales prevaleció una actitud más cohibida de ensimismamiento, es, pues, un hecho histórico.⁷

Evidentemente, la disposición interior y el gesto exterior guardan una estrecha relación psicológica. “La emoción interior se traduce por la actitud externa”, y, recíprocamente, la actitud del cuerpo repercute sobre la disposición psíquica y contribuye a determinarla.⁸

El sentimiento de gozo y de libertad del hijo de Dios pronto a recibir, se halla, pues, progresivamente reprimido en la sensibilidad religiosa de la Edad Media, por el temor del servidor cohibido en presencia de su amo. Otras influencias también contribuyeron a esta transformación de la postura para orar. Los gestos amplios se avienen mal con la celebración pública de los divinos oficios. Un cierto pudor se opone a que los actos íntimos que constituyen las relaciones de nuestra alma con Dios, se manifiesten demasiado a las claras. La correspondencia de los ademanes de la plegaria con la disposición interior, sin embargo, subsisten. El significado de la oración gozosa, los brazos abiertos, permanece, pero está reservado a la oración privada, al recogimiento en la

¹³ Esta misma expresión se conserva igualmente en francés. (*N. del T.*)

intimidad. Solamente ella corresponde al júbilo del *Magnificat*, a aquellos días en que el alma está de fiesta. Es lícito, rogar así. El ejemplo de los santos nos autoriza a seguir este camino.

Respecto de los motivos que han hecho que predominara, tan pronto el optimismo, tan pronto el pesimismo religioso, haremos solamente una observación: en la proporción en que la relación entre Dios y el hombre ha sido expresada por imágenes de rey y de siervo, en que se ha solidarizado con una mentalidad jurídico-penal, una sombra ha flotado sobre la vida religiosa en la que predominaban las representaciones pesimistas del Antiguo Testamento.

Los penitenciales de los siglos ix y x que se apoyan en las legislaciones civiles, las exhortaciones a la penitencia prodigadas por ciertos escolásticos de la misma época sobre los pecados conscientes e inconscientes, ocultos o simplemente posibles, revelan esta tendencia.⁹ Pero, cuanto más el espíritu del Evangelio, sobre todo el de San Juan, el discípulo amado, ilumina con su fulgor el pensamiento religioso, más se siente uno hijo del “Padre que está en los cielos”, más se inclina al optimismo. Clemente de Alejandría y San Ambrosio lo atestiguan en la antigüedad cristiana; San Francisco de Asís y sus compañeros, en la Edad Media; y es este mismo espíritu el que inspira a menudo los escritos de los grandes místicos.

Es San Francisco de Sales, sin embargo, quien más ahondó, teóricamente, e hizo llevar a la práctica en la vida religiosa esta idea. La idea básica del amor divino le condujo lógicamente al optimismo. Por cierto, Francisco sintió profundamente la maldición del pecado, la debilidad del hombre, y deploró, con palabras conmovedoras, nuestra miseria. Meditando sobre el juicio final, describe la majestad del Juez Supremo, y toda su emoción se concentra en esta idea: ¡ Tiembla pensando en tu último día! ¡ Horrorízate de tus pecados! ¹⁰ Como Ignacio de Loyola, Francisco evita, en la parte central de esta meditación, todo aspecto consolador. En esta etapa de la vía purgativa, el alma debe palpar, en todo su horror, el espanto del pecado. Pero, inmediatamente, el capítulo sobre el Paraíso sigue a la meditación del juicio y del infierno, y, aun al final de las meditaciones más austeras, eleva una mirada de confianza hacia el Salvador. Declara expresamente en una carta: “Que todas estas meditaciones de las postrimerías terminen con la esperanza y la confianza en Dios; no con temor y espanto; pues cuando con éstos terminan, son peligrosas, en especial las de la muerte y el infierno.” ¹¹ La actitud normal del alma frente a Dios es la del niño frente a su padre. La imagen de la madre que tiene al pequeñuelo en su regazo vuelve incesantemente bajo su pluma. ¹² La austeridad de Tertuliano había comparado las relaciones entre Dios y el hombre con las del amo y del esclavo. Muchos autores fueron aún más lejos y hablaron de una oposición semejante a la del “amo y el perro”. Francisco rechaza absolutamente estas imágenes: Dios y el alma son como un rey y su reina. Ya en una carta de 1604, consuela a una enferma en los siguientes términos: “Cuando Nuestro Señor estaba colgado en la Cruz, fue declarado rey por sus mismos enemigos, y las almas que estén crucificadas son declaradas reinas.” ¹³ En la *Introducción* describe el alma como “una joven princesa amada en extremo por su esposo”. ¹⁴ En el *Tratado*, gracias al poder evocativo de su estilo, esta comparación cobra caracteres épicos: “Y porque este método de amor que enseñamos ha sido tan grato al Soberano-Maestro”, narra una parábola: “Un rey grande y valiente habíase desposado con una princesa muy digna de su amor, y habiéndola conducido un día a un aposento muy apartado para conversar más a gusto con ella, tras breve plática, vióla desfallecer de pronto presa de un súbito malestar. Fue tal su sorpresa, que poco faltó para que él mismo se desmayara también a su lado, porque la amaba más que a su propia vida. Sin embargo, el mismo amor que había lacerado su corazón con tan gran dolor, dióle fortaleza para sobreponerse a él, y lo ayudó a socorrer con incomparable rapidez a la querida compañera de su vida: abriendo con prontitud una alacena, tomó un agua reconfortante de gran precio, y, llenándose la boca con ella, entreabrió, por fuerza, los labios apretados de la amada princesa, y volcó el licor precioso que tenía en la boca en la de la pobre desvanecida, humedeciéndole, al mismo tiempo, las sienas y el rostro con el resto del frasco, hasta hacerla volver en sí y recobrar el conocimiento; levantóla luego dulcemente... ; ella comenzó a andar, pero no podía hacerlo sin su ayuda... Cuando se sintió completamente repuesta y pudo caminar sola, su esposo ya no la sostenía tanto, sino que apenas guardaba suavemente su diestra entre las suyas y el brazo derecho apoyado en el suyo.”

“El alma —explica Francisco— es esposa de Nuestro Señor Jesucristo cuando es justa. Pero cuando

el alma que tiene este honor comete un pecado, cae desvanecida, presa de un desfallecimiento espiritual.” El Hombre-Dios quedó tan contristado con esta desgracia, “que expiró sobre la Cruz para redimirnos”. Ya no es necesario ahora que nos demuestre su amor muriendo por nosotros; pero “acude en auxilio del alma y, con sin igual misericordia, entreabre las puertas del corazón para que nazca en él arranques y remordimientos de conciencia..., movimientos saludables... Como con un agua perfumada y vificante, hace volver en sí al alma”. Si el alma presta su consentimiento al sentimiento de la gracia, entonces Dios “la vigoriza y la conduce por diversas etapas de fe, esperanza y de penitencia, hasta que se halle completamente repuesta, en la verdadera salud espiritual, que no es más que la caridad”. Entonces “el alma puede andar y sostenerse sola en virtud siempre de aquella salud y del tónico sagrado del amor santo que el Espíritu Santo pone en su corazón”.¹⁵

El alma no es, pues esclava, sino esposa de Dios. A pesar del pecado original, a pesar de todas las faltas que ella misma ha cometido, es reina y princesa. El amor del Rey la ha redimido en la Cruz y le ha devuelto lo que ella había perdido: la salud anterior, “su salud primera”, como dice Francisco haciendo alusión a su teoría del pecado. “Tenemos un yo que es completamente celestial.”¹⁶ Podemos, debemos regocijarnos de esta suprema dignidad de nuestro yo, y buscar en la conciencia que de ello tenemos la valentía de vivir y la fortaleza de obrar. Este sentimiento de su justo valer es la fuente de donde mana la confianza del cristiano.

El pesimismo de variados matices de los contemporáneos de San Francisco miró con malos ojos esta doctrina. Deplorábase que faltara al “respeto debido a Dios”. “Se considera frecuentemente a Nuestro Señor como Padre, como Salvador y como Esposo, y rara vez como nuestro Dios, nuestro Soberano y nuestro Juez”. Ahora bien, semejante disposición de espíritu destruye el fundamento mismo de la humildad, el temblor del alma ante la majestad de Dios. Saint-Cyran¹⁴ es quien inicia francamente la acusación: “Quizá las ideas profesadas por San Francisco le hayan permitido llegar a ser un santo, pero su método no puede sino perjudicar a muchas almas; en realidad, así lo ha hecho y, por él, se han perdido muchas”.¹⁷ Las fuentes de este pesimismo son siempre las mismas: Dios representado esencialmente como un “amo” y un “juez”; una piedad derivada, no ya del amor, sino de la humildad. El jansenismo hizo de este concepto un principio supremo, con exclusión de todas las verdades consoladoras que a él se oponen. La Iglesia tuvo que condenar este radicalismo¹⁵.

Aun frente a un pesimismo moderado y de una perfecta ortodoxia, es preciso reconocer que las ideas de un San Francisco de Sales corresponden mejor a los sentimientos dictados por Jesús en su primer mandamiento, proclamados en las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña, y expresados en la única oración que enseñó a sus discípulos: “Oraréis diciendo: Padre nuestro”. Él dice “Padre”, y no: Señor, ni Maestro, ni Juez.

b) HUMILDAD Y DIGNIDAD EMINENTE DEL ALMA CRISTIANA

La patrística y la escolástica, al oponer la miseria del hombre a los dones que él recibe ¿le Dios, veían, en la una, el fundamento de la humildad cristiana, y en los otros, la causa de la grandeza del alma. “Debes aborrecer en ti tu propia obra, amar en ti la obra de Dios”, escribía San Agustín.¹⁸ El mensaje de sus *Confesiones* es como sigue: “Todos mis pecados, todas mis faltas, son mi obra propia; todo cuanto puede valer, es don de Dios.” Estas *Confesiones* son, en la historia del mundo, la primera autobiografía que no tiende a celebrar o a justificar a su autor, sino, solamente, a confesar sus faltas y glorificar a Dios. La escolástica recogió la doctrina de San Agustín, pero combinándola con el pensamiento aristotélico. “Se puede —declara Santo Tomás— considerar en el hombre dos cosas: lo que es del hombre y lo que es de Dios. Todas las deficiencias son del hom-

¹⁴ El Abate de Saint-Cyran, gran amigo de Jansenio, preparó el terreno a los errores de este último, y se plegó a sus tendencias rigoristas; combatió la práctica de la comunión frecuente, que propiciaban los jesuitas. Saint-Cyran está estrechamente vinculado a toda la triste historia de Port-iRoyal. (N. del T.)

¹⁵ El jansenismo fue condenado primeramente por Inocencio X en la Bula *Cum occasione*, en 1649, y luego sucesivamente por varios Pontífices, hasta que en 1718 la promulgación de la Bula *Unigenitus* puso fin a la contienda. (N. del T.)

bre; a Dios pertenecen todos los medios de salvación y toda perfección”. La idea de nuestra debilidad y de nuestra indignidad nos tiene inclinados hacia el suelo. *Humilis dicitur humi acclinis*. Es la definición de San Isidoro de Sevilla, que vuelve a usar Santo Tomás. Pero, considerando los dones de Dios, elevamos hacia lo alto nuestras miradas. Nuestra fuerza se acrecienta y no hay grandeza a la cual no aspiremos. “Confiados en la ayuda de Dios, tendemos hacia las alturas más sublimes”.¹⁹ Tales son los sentimientos sobre los cuales florece en forma de virtud cristiana la “Megalopsychia”¹⁶ aristotélica.²⁰ La verdadera conciencia cristiana encierra dos órdenes de sentimientos: la humildad, por el hecho de nuestros pecados, y el gozo del alma, basado en los dones de Dios.

A menudo se ha reprochado al Cristianismo el acentuar con exceso el sentimiento de la culpabilidad y de la debilidad humanas. Así generalizada, la acusación es falsa, pero no puede negarse que ciertos escritores le hayan dado un viso de verdad, y que la piedad de los fines de la Edad Media gustaba de esta disposición de espíritu. El pesimismo agustino, en el cual siempre pueden hallarse elementos para una selección sistemática, es la fuente de esta disposición, y se la encuentra muy en especial en los escritos de autores, generalmente anónimos, agrupados en torno a la *Imitación de Cristo*. He aquí cómo uno de ellos traza los grandes lineamientos del sistema: “La meditación engendra el conocimiento de sí mismo, el cual engendra la compunción, y ésta la piedad”. Meditar será, pues, considerar nuestras miserias para llegar a la compunción.

Esta piedad está muy distante del concepto salesiano. No es el florecer de un amor vivo de Dios, sino “un afecto piadoso y humilde hacia Dios; humilde, por la conciencia de nuestra propia debilidad; piadoso, por nuestro conocimiento de la gracia divina”.²¹

Dos son, entonces, los centros alrededor de los cuales gravita el pensamiento: la confesión de nuestra debilidad, de nuestra miseria, de nuestra nada, por una parte; el conocimiento de la bondad de Dios, de su compasión y de su omnipotencia, por otra. Y es, precisamente, de la tensión entre ambos polos que se esperaba recibir el impulso hacia Dios. “Si reconozco toda mi miseria, me uniré necesariamente a Aquel por quien existo..., y sin el cual nada puedo.” Tratábase, pues, para reforzar este estado de tirantez psíquica, de poner el mayor empeño en describir, con toda la claridad posible, la flaqueza del hombre y llevar al extremo los sentimientos de menosprecio, de repulsión y de aborrecimiento del cristiano contra sí mismo y contra la humanidad. Oponíase la felicidad eterna a la miseria humana, y el anhelado fervor abrasaba las almas: “Esta vida me inspira una gran repulsión.”²² Insistíase sobre el contraste entre Dios y el hombre: “Tú estás en los cielos y yo sobre la tierra. Tú amas lo que es elevado; yo, lo que es rastrero... Tú eres bueno, yo malvado; Tú eres sano y yo enfermo; Tú eres la luz, yo soy ciego; Tú eres la vida, yo estoy muerto.” Y he aquí el resultado de la meditación del cristiano sobre sí mismo: “¡Ay de mí!... Soy un cadáver en descomposición, alimento de los gusanos, vaso de impureza, presa del fuego.” “¿Qué soy, pues?” Un abismo de sombras, un país de miseria, un hijo de la cólera, un merecedor de vergüenza, engendrado por la impureza; vivo en la miseria y moriré en el abandono. Infeliz de mí, ¿qué soy? ¡Ah!, ¿qué será de mí? Sí, ¡qué soy yo? Un foso de estiércol, un vaso de podredumbre lleno de inmundicias y de horrores.”²³

Este estado de espíritu se encuentra en la *Imitación de Cristo*. “¿Quién soy yo —dice el autor en oración— para atreverme a hablaros? No soy más que un pobrecito servidor y un vil gusano de la tierra, mucho más miserable y despreciable de cuanto pudiera y me atreviera a decir. Acordaos, sin embargo, Señor, que yo nada soy, que nada tengo, que nada puedo.” Y siguen las amonestaciones: “Acuérdate de tus pecados con una gran aversión y un gran dolor, y jamás te estimes en algún valor por tus buenas obras. En verdad, eres pecador y sujeto a una muchedumbre de pasiones que te avasallan. Espontáneamente, tiendes a la nada; pero eres sacudido, abatido, turbado, debilitado. No tienes motivos para vanagloriarte, pero sí, muchos, para humillarte; porque eres aún mucho más débil de lo que puedes imaginar. No veas nada grande en lo que haces. No estimes nada magnífico, nada valioso, nada admirable, nada digno de alabanza, nada elevado, nada glorioso, nada

¹⁶ “Megalopsychia” o engrandecimiento del alma, su ensalzamiento. (*N. del T.*)

envidiable, fuera de lo que es eterno. ““Polvo, aprende a obedecer; tierra y lodo, aprende a humiliarte y a doblegarte hasta los pies de los demás...; sé tan sumiso, tan pequeño, que todos puedan pisotearte, como el barro-de las plazas públicas... (Salmo XVII, 43) hombre de la nada..., infame pecador...”²⁴

Es denotar que el autor insiste con toda claridad en el hecho de que Dios es la fuente de cuanto hay de bueno en el hombre. El conocimiento de nuestra flaqueza y la compunción que de ello resulta, tienen precisamente por finalidad conmover a Dios y resolverlo a concedernos el auxilio de su gracia. “Si me rebajo y me anonado, si me despojo de toda estima de mí mismo, si me considero como polvo y ceniza, tal como soy en realidad, vuestra gracia me será propicia, vuestra luz se acercará a mi corazón. . . En cuanto dirigís una mirada hacia mí, me siento lleno de valor y disfruto de una nueva alegría.”²⁵

Teóricamente, pues, está fuera de toda duda que los dos aspectos del sentimiento que el cristiano debe tener de sí mismo están perfectamente señalados. Pero el lado negativo predomina de tal modo, que en él se detiene y fija el espíritu del lector, como, por lo demás, deseaban hacerlo los autores. La humildad, y no el amor, ocupaba el primer lugar en su sistema religioso. Debían consagrar todas sus fuerzas a exponer hasta agotarlas todas las razones para ser humilde, todas las deficiencias del hombre y su estado pecaminoso. La evocación de los dones de Dios como causas de cristiano gozo, pasan necesariamente a un segundo plano.²⁶ Algunas indicaciones claras salvaban la exactitud dogmática. Pero la experiencia religiosa que se invocaba, toda la tonalidad sentimental, daban a la conciencia de la falta una preponderancia decisiva. El contrapeso establecido cuidadosamente por el Catolicismo entre la humildad y el gozo, se había desquiciado. *M* insistir exclusivamente sobre la humildad, se destruía la conciencia que tiene de sí el cristiano, la confianza que deposita en Dios.

Las consecuencia no se hicieron esperar. Al cultivar exageradamente el sentimiento del pecado, se debilitaba el gozo religioso. Sin duda, los autores hablaban de “consuelos eternos”, “que solamente disfrutaban aquellos que desprecian los consuelos de este mundo”.²⁷ Sin duda, cantaban, en descripciones conmovedoras, las delicias de que goza ya, en este mundo, el alma que se sumerge místicamente en Dios. Pero ¿cuántos eran los lectores capaces de elevarse a semejante altura? ¿Cuántos han gustado o gustarán un preludio de estas delicias? La experiencia del gozo místico permanecía vedada al mayor número.

Este refrenamiento del gozo confiado, propio del alma cristiana, traía consigo una disminución del entusiasmo con que procuraba trabajar por el reinado de Dios en las almas, como en el mundo. El autor de la *imitación de Cristo* hace la siguiente comprobación sin detenerse, sin embargo, sobre ella: “A menudo, nada me entristece y me abate. Me propongo obrar valientemente, pero, a la menor tentación, caigo en una gran angustia. A veces es una cosa insignificante la que es ocasión de una tentación violenta. Cuando me creo ligeramente seguro, no sintiéndome peligrar, me encuentro de pronto casi vencido por el más leve soplo.” Un desaliento aún más profundo resuena en las lamentaciones del *Soliloquio*: fuerte; débil, un momento después. Ahora vivo, luego estoy muerto. Así, todo está sometido a cambios y apenas permanezco una hora en el mismo estado... Mira, Señor, cuán grande es la miseria del hombre, en que me siento sumido”.²⁸ Naturalmente, los autores oponen sus exhortaciones a esta pusilanidad: “No debes retroceder, ni desalentarte, al oírme revelarte la vía de las almas perfectas, sino, más bien, sentirte atraído hacia esta vía sublime.” Pero ¿dónde podrá un alma encontrar el valor de ascender gozosa, si constantemente se le predica “el recordar siempre sus iniquidades y su nada”?²⁹

Evidentemente, confiando en la ayuda de Dios. Los autores insisten aquí visiblemente. Pero el viejo principio: “la gracia construye sobre la naturaleza”, sigue siendo verdadero, y la psicología bastaría para explicar que las exhortaciones al gozo y a la valentía no hayan encontrado sino un eco muy débil en almas melancólicas y deprimidas.

La Historia, la vida, demuestran que todo lo que el pueblo pierde en alegría, en entusiasmo religioso, lo encuentra de inmediato en una compensación terrenal. Los placeres temporales se sustituyen a las satisfacciones espirituales. La energía psíquica que se empleaba en cultivar el hombre interior, se traslada a la actividad exterior, a la profesión, a los negocios. La palabra de

orden ya no es personalidad, sino realización, rendimiento. Y si la voluntad de poderío está empeñada de vulgaridad, de bajeza, sólo importa el éxito, aun aparente, aun falso.

Es en la herejía donde aparecen estas consecuencias extremas. Los pesimismos calvinistas y puritanos han suministrado a los siglos xvii y xviii el suelo donde había de brotar el capitalismo. Las cualidades del hombre de negocios se tornan virtudes, de las cuales el éxito es el coronamiento. En el apogeo de la economía capitalista, vese a los países protestantes triunfar sobre los católicos. Ante las consecuencias funestas del tema, las alabanzas callaron; pero el presente sufre de una cierta secularización del gozo, de un valor excesivo atribuido al éxito profano en perjuicio de la personalidad. No porque haya allí algún lejano vestigio de la “oscura Edad Media”. Ella conoció el gozo auténtico, profundo, hallado en Dios, y aun hoy admiramos lo que ella creó. Sería absurdo considerar, a primera vista, como doctrina de la Iglesia Católica las exageraciones y deficiencias de un cierto número de autores medievales. Los más eminentes teólogos, los que la Iglesia honra con el título de *Doctor Ecclesiae*, han declarado insistentemente que una conciencia verdaderamente cristiana abarca las dos virtudes de humildad y de confiada alegría.

Y a pesar de su concepto pesimista del hombre, ya San Agustín escribía: “Es bueno llevar en alto el corazón, no en dirección a sí mismo, como lo hace el orgullo pero sí en dirección a Dios.” Santo Tomás de Aquino se indigna contra los que no quieren reconocer los bienes que han recibido de Dios. “Esto no es humildad, es ingratitud.” Lo mismo dice el Salmista: “El hombre que no conoce su honra, se coloca al nivel del animal sin razón y se vuelve semejante a él.” El hombre se siente impulsado —hasta obligado— a volver siempre sus miradas hacia los dones recibidos de Dios, pues es considerando la bondad de Dios y sus beneficios, “que despierta el amor y que progresa la piedad”.³⁰

Tal es también el parecer de la gran Santa Teresa. La literatura española se había hecho eco del sombrío pesimismo de las obras inspiradas en la *imitación de Cristo*. Mas Teresa reconoció el peligro del desaliento necesariamente unido a este estado de espíritu: “Si no salimos nunca del fango de nuestra miseria, será perjudicial para nosotros... ; mil pensamientos vendrán a inquietar y perturbar nuestra alma... Debo atreverme, por ejemplo, a emprender tal obra? ¿No es acaso orgullo’? ~ Será bueno que una criatura tan miserable como yo se ocupe de algo tan sublime como lo es la oración interior? . “ Santa Teresa había sufrido ella misma estas tentaciones y observaba las mismas dudas en otras almas: “Hay almas que no salen jamás de la consideración de su propia miseria, y eso les parece humildad pura. En realidad, son víctimas de una ilusión. Es el demonio que pervierte, en detrimento de ellas, la conciencia que tienen de sí mismas.” “Él les inspira un falso concepto de la humildad, sencillamente para impedirles hacer serios progresos. Les hace creer que aspirar muy alto, querer imitar a los santos, no es más que orgullo... ¡ Ah, hijas mías!, ¡ cuánto mal ha hecho ya el demonio a muchas almas inculcándoles semejantes pensamientos!” Y prosigue mencionando ciertas tentaciones que se presentan bajo las apariencias de humildad: “hay personas que creen hacer actos de esta virtud rehusando reconocer los dones que Dios les concede. Comprendámoslo bien; sí, comprendámoslo bien —y no es más que la exacta verdad—, Dios nos los concede sin que los hayamos merecido en forma alguna. Luego demostrémosle nuestro agradecimiento. Pero, si la gracia que hemos recibido nos es desconocida, ¿cómo hará brotar el amor en nuestro corazón? Fuera de toda duda, cuanto más ricos nos vemos, siéndonos muy conocida nuestra indigencia personal, más adelantamos en la virtud y en la verdadera humildad. Todo lo demás sólo sirve para abatir el alma, persuadiéndola que no es capaz de grandes bienes. Es precisamente lo que acontece cuando, en el momento en que el Señor comienza a derramarlos sobre ella, comienza a temer la vanagloria.” Teresa exige, pues, que al tener conciencia de sí mismo, el cristiano cultive la humildad en razón de nuestra flaqueza, el gozo confiado en razón de la gracia divina. A su juicio, Dios permite que conozcamos las gracias recibidas para confortarnos en nuestra fe, y sería imposible, dada nuestra naturaleza, emprender con ánimo grandes cosas sin la seguridad de que estamos en gracia de Dios. Este conocimiento no pone en peligro la humildad, la refuerza, así como el blanco parece más resplandeciente y el negro más sombrío cuando se los aproxima. Y tomando por testigo su experiencia personal, Santa Teresa añade que cuando hace obras buenas, generalmente no piensa en sí misma, sino, de inmediato, en Dios, a quien alaba: “pues todo el bien

que hacemos no viene de nosotros, sino de la fuente en que arraiga el árbol de nuestra alma, del sol que da calor a nuestras obras”.³¹

Esta irradiación de lo divino en el alma no podía pasar inadvertida para San Francisco de Sales, cuya mirada está siempre fija en el amor de Dios hacia los hombres. Es sobre la doctrina de Santo Tomás que se basa, en el transcurso de su *introducción* y en una instrucción dirigida a sus religiosas, en la cual trata este mismo punto. Es imposible comprender cabalmente la naturaleza de la alta conciencia que el cristiano tiene de sí, sin la inteligencia de la humildad, y viceversa. Con Santo Tomás, Francisco censura en términos enérgicos esta “falsa y tonta humildad que impide ver en sí mismo lo que Dios puso de bueno”. Tal proceder equivale a un “gran daño” hecho a Dios, pues sus dones deben ser reconocidos, estimados y tenidos en grande honra. “Ya los filósofos de la antigüedad —y “los verdaderos cristianos” están de acuerdo con ellos— han aconsejado el conocerse a sí mismo.” Pero no querer conocer más que la miseria y la flaqueza del hombre, sería alterar su verdadero imagen, y este error de juicio acarrearía errores de conducta. Por eso San Ambrosio ya decía: “Que cada uno reconozca sus disposiciones naturales. Que reconozca el bien que hay en él, teniendo siempre conciencia de sus deficiencias.” San Francisco es del mismo parecer. Debemos, también, reconocer la excelencia y la alta dignidad de nuestra alma, que es capaz de unirse a la bondad infinita. Sin duda alguna, recordaremos siempre que lo que Dios pone y hace obrar en nosotros grandes cosas, no es mérito nuestro. Pero, ya que lo poseemos, queremos verdaderamente gozar y gozarnos en ello, alabando a Dios sólo, porque es su único autor. Y Francisco recuerda el *Magnificat* de la Santísima Virgen. Humilde sierva de Dios, ella tiene plena conciencia de su bajeza, y, sin embargo, reconoce, gozosa, que, en adelante, todas las generaciones la han de llamar bienaventurada, porque el Todopoderoso ha obrado en ella grandes cosas. Y cita a San Pablo, que se apellidó, humildemente, el menor entre los santos, y que, sin embargo, arriesga esta expresión sublime: “Todo lo puedo en Aquel que me conforta.”

Reconocer el bien que hay en nosotros no es censurable; solamente lo sería negar que lo debemos a Dios. El alma de María está abismada, y es llena de regocijo que reconoce lo que Dios ha obrado en ella. En cambio, el corazón del fariseo, en el templo, estaba lleno de sí mismo y su plegaria era el ropaje de su vanidad. Pelagio, que negó el pecado original y sostuvo que nos era posible evitar todo pecado por nuestras propias fuerzas, escribió un día para Juliana, viuda, esta oración, modelo perfecto de la justicia que el fariseo se hace a sí mismo: “Tú sabes, oh Dios mío, cuán inocentes son estas manos que elevo hacia Ti, cuán puras de todo engaño, de toda injusticia, de todo hurto. Tú sabes cuán justos, sin manchas y libres de toda mentira son estos labios con los cuales imploro tu misericordia.”³² El contraste con el *Magnificat* es manifiesto. Aquí, el orgullo de un alma muy alejada de Dios, convencida de su excelencia propia y de la excelencia de sus obras. Allá, una alabanza desinteresada del Todopoderoso, cuyo amor le ha hecho dispensar tales gracias. La misma oposición hay, pues, entre estas dos oraciones que entre la posición teocéntrica y egocéntrica de la cual proceden.

San Francisco de Sales pide que tengamos plena conciencia del don de Dios, que reconozcamos y admiremos el bien que florece en nosotros bajo el influjo del Espíritu Santo; quiere que, con alegría, echemos una mirada sobre el paraíso secreto que Dios ha creado en nuestra alma. Entonces sabremos orar como la más bienaventurada de las Vírgenes: “Mi alma glorifica al Señor, porque el Todopoderoso ha obrado en mí grandes cosas.” No es ilícito hacerlo: aún más, tenemos el deber de hacerlo así. La Iglesia misma nos invita diariamente a ello en las Vísperas, poniendo el *Magnificat* en labios de sus ministros. Francisco desea crear y mantener en el alma cristiana esa atmósfera de entusiasmo gozoso en el amor de Dios que emana del *Magnificat*. Por eso recomienda recordar cuidadosamente las gracias recibidas. Pues, como lo decía ya Santo Tomás, considerar la gracia es el mejor medio de avivar el amor debido a quien la concede.³³ Francisco va aún más lejos. Ha reconocido que cada uno estima en más los valores propios de su personalidad que aquellos que comparte con otros. Declara, entonces, que estos bienes excepcionales deben considerarse con particular cuidado, ya que en ellos encontraremos poderosos motivos de amar a Dios. Otros autores han podido vislumbrar en semejante actitud el peligro de una vana complacencia en sí y prescribir, como San Bernardo, la consideración exclusiva de los defectos y no de las cualidades de la persona.

Francisco rechaza sin miramiento este pesimismo timorato: “Muchos no quieren, ni se atreven a pensar y considerar las gracias que Dios les ha hecho, muy particularmente por temor de vanagloriarse y complacerse, en lo cual están, ciertamente, errados.”³⁴

La oposición es violenta entre la opinión de Francisco y el concepto de otros maestros de la vida espiritual, sobre todo de aquellos que se agrupan en torno a la *imitación de Cristo*, y Francisco no tiene reparos en reconocerlo. Su divergencia proviene de la importancia concedida al amor en el conjunto de su sistema religioso. Para Francisco de Sales, el amor es el alfa y el omega de toda ascensión moral, el eje central de toda piedad.

Por eso, ni siquiera supone que se deba renunciar, por alguna posibilidad de peligro, a un medio tan adecuado de promover en las almas el amor gozoso de Dios, mientras en los demás —en San Bernardo y, ya en el siglo iv, en los Padres del desierto ~— la posición central del amor, en el conjunto de la vida religiosa, no está tan claramente afianzada. Según ellos, la humildad y, también, la obediencia tienen junto al amor un lugar destacado, como raíces de todas las virtudes. La imagen del árbol de la vida y de la muerte, tan gustada en los siglos xix y siguientes, pone la raíz del árbol de los vicios en, el orgullo, y la del árbol de la virtud, en la humildad.³⁵ “He aquí la primera enseñanza de Cristo: la humildad del corazón es la base de todas las virtudes. Es necesaria para merecer la salvación eterna.”³⁶ “Sin dejar de reconocer que nuestra actitud ante Dios debía, para ser correcta, fundarse primero en la humildad, San Francisco había escrito, sin duda, “amor” en lugar de “humildad”. Aquellos autores consideran el amor como “lazo de la perfección”, pero a la humildad correspondía abrir el camino de ella. Apreciarse a sí mismo debía ser, primero, menospreciarse. Francisco, por el contrario, considera el amor no tan sólo como la esencia, sino aún como la vía, como el medio de la perfección, y este amor se inflama con el agradecimiento por los bienes que hemos recibido de Dios. De ahí que San Francisco recomiende considerar con reconocimiento y gozo los valores por nuestra personalidad.

Espera de ello un doble resultado: primeramente, un ahondamiento de la humildad. Nada hay más propicio para llevar a un alma noble a la conciencia de la infamia del más leve pecado, que el considerar la magnitud de las gracias recibidas. En la luz radiante del amor divino, el más pequeño tropiezo da la impresión de una indecible fealdad; aun la simple negligencia aparece como vulgar y sospechosa. El segundo resultado que espera Francisco es un acrecentamiento de la actividad. Bien sabe que despreciarse es abandonarse. La humildad, el sentimiento de ser débil y culpable —sin otro contrapeso— conduce, necesariamente, al desaliento, y este peligro ha existido entre los autores del grupo de la *imitación de Cristo*. Se corre el riesgo de renunciar a todo desarrollo orientado en el sentido de la perfección ideal. La humildad, hasta puede llegar a encubrir la cobardía, la flaqueza y la pereza, amiga de sus comodidades. La psicología moderna ha puesto en evidencia este peligro,³⁷ que ya Francisco había desenmascarado. Esos representantes de la falsa humildad, cuenta él, vanse diciendo: “que dejan la oración mental para los perfectos, pues ellos no son dignos de practicarla; otros protestan que no se atreven a comulgar a menudo porque no se consideran lo suficientemente puros”; arguyen de su indignidad y entierran el talento que Dios les ha dado. Afectar humildad de tal suerte, es engañarse a sí mismo e ilusionar a los demás. Esta humildad falsa y profundamente mala no es sino un pretexto para disimular el deseo de no obrar más que por antojo y cediendo a la pereza. La verdadera humildad dice: “Nada puedo, nada soy”, pero, de inmediato, desaparece ante la elevada conciencia que el cristiano tiene de sí mismo: “No hay nada, no puede haber nada que yo no pueda hacer, mientras ponga mi confianza en Dios, que todo lo puede”.³⁸

San Francisco de Sales se había dado cuenta cabal de que los estados positivos refuerzan la energía, mientras los negativos la paralizan. Es, con toda intención, pues, que, director de conciencias, pone su concepto optimista del hombre como punto céntrico de su ascética. He aquí los términos en que se dirige a Filotea al echar las bases de la orientación religiosa de la vida: “Dios os ha hecho salir de esa nada, para haceros lo que sois... El ser que Dios os ha dado es el primer ser del mundo visible, capaz de vivir eternamente y de unirse perfectamente a su divina Majestad.” Y responde el alma: “Quiero en adelante seguir a mi Creador, y honrarme de la condición del ser que me ha dado.”

Al fin de la instrucción que tenía por costumbre dar a todas las personas que se confiaban a su

dirección establece cinco meditaciones adecuadas para fortalecer la vida religiosa. La primera se titula: “De la excelencia de nuestras almas”, y comienza así: “Considerad la nobleza y excelencia de vuestra alma.” ; Oh amplitud de la inteligencia humana, que abarca el mundo visible, los ángeles y Dios! “Voluntad nobilísima...” “Mirad cuán generoso es nuestro corazón... oh bella alma mía”.³⁹ La belleza del alma. Pensamiento delicado, y que Platón fue, sin duda, el primero en concebir. Había definido la virtud por la armonía de las fuerzas del alma, e introdujo, en sus consideraciones, una tendencia estética. La “kalokagathia”¹⁷, fusionando en una misma idea los conceptos de belleza y bondad, vino a ser el ideal de los helenos. Los Padres de la Iglesia, generalmente más atraídos por el vuelo ideal del pensamiento platónico que por la sobria concepción aristotélica, acogieron gozosos esta teoría. “Cosa maravillosa es la belleza del alma”, escribía Clemente de Alejandría, y San Ambrosio habla de “la graciosa atracción del alma creyente”, “de la impecable y acabada belleza del alma virginal”. “Reconócete, alma esplendorosa —exclama—; eres la imagen de Dios. Hombre, reconócete; eres la gloria de Dios.” Con santo júbilo, se contempla a sí mismo, y ora, elevando hacia Dios una mirada de agradecimiento: “Cuando considero mi yo, los misterios de tu Ser aparecen ante mi alma... ; Con cuánta magnificencia tu grandeza irradia en el yo de tu criatura!”⁴⁰ “Toda alma es bella —declara San Agustín— no por sí misma, sino por la luz de Dios, de la cual es partícipe.” “Eres bella, alma mía”, dice el *Cantar de los Cantares*, y San Ambrosio declara que trátase aquí de la belleza del alma. La hermosura de la esposa del *Cantar de los Cantares* proporciona a los escritores posteriores, continuas ocasiones de alabar la belleza del alma. Los escolásticos y Santo Tomás sentaron los fundamentos de la belleza espiritual.⁴¹ Este género de ideas tuvo un nuevo florecimiento en la mística española del siglo xvi. Tanto Santa Teresa como el Padre Gracián, su consejero espiritual, celebran la belleza del alma. Juan de Ávila la describe partiendo de Santo Tomás y sin dar a conocer la fuente a la cual recurre. El culto de la hermosura del alma, del “alma bella”, se acrecienta.⁴² El humanismo piadoso hace oír su voz. “El Creador ha unido el alma divinamente bella a un cuerpo divinamente bello”, escribía Luis Richeome. Francisco de Sales se deja llevar por un oleaje de entusiasmo completamente de acuerdo con su genio: “Oh bella alma mía, debéis decir, ya que puedes oír y querer a Dios, ¿ por qué habrías de detenerte en cosas más pequeñas? Puedes aspirar a la eternidad, ¿ por qué detenerte en el instante que pasa?”⁴⁵

e) VALOR RELIGIOSO Y MORAL DE LA ALEGRIA

El concepto optimista que Francisco tiene de Dios y del hombre hace brillar en su alma una gozosa serenidad. Su religiosidad resplandece bañada en júbilo sobrenatural, cuyos reflejos alcanzan aún a las cosas de la tierra. Un delicado ingenio brota a menudo de sus palabras. “El poderoso resorte de la naturaleza eterna se apellida el gozo”, escribe Schiller. Es también el parecer de Francisco, pero en él es la consecuencia de su concepción teocéntrica del universo. Conoce suficiente psicología y pedagogía para desear que el alma cristiana conserve constantemente su alegría. Ya los monjes egipcios del siglo iv conocían la funesta influencia de la melancolía sobre el progreso de la vida religiosa, y los Padres del desierto veían en la tristeza una señal tan inequívoca de la presencia de los espíritus malignos, como, en la alegría, la prueba de la presencia de los buenos. Por eso, cuando comenzó a hacerse la lista de los pecados capitales, no se contaron siete, como acostumbramos, sino ocho, y este octavo era la tristeza. Esta doctrina pasó a Occidente por intermedio de Casiano. Los penitenciales de los comienzos de la Edad Media, adoptaron esta clasificación, imponían una penitencia al pecador que se había dejado llevar por la melancolía, lo mismo que al que se había hecho culpable de avaricia o de pereza.⁴⁶ Gregorio el Grande redujo el número de estos pecados capitales a siete, número por el que tenía predilección. Refundió en uno solo, dados sus estrechos vínculos, los pecados de pereza y tristeza, y designó este vicio con el nombre de tristeza. Recién con Santo Tomás de Aquino se le apellida “*pereza*”. Es así cómo la ascética de los tiempos

¹⁷ La “kalokagathia” era, según Platón, la verdadera felicidad, que residía en la unión de la belleza y del bien; por eso, de los dos términos, bello y bueno, hizo una sola palabra compuesta. (*N. del T.*)

posteriores llamó constantemente la atención sobre las consecuencias funestas de la pereza para la vida espiritual, pero no subrayó lo suficiente la importancia del gozo y la gravedad de los daños causados, en el desarrollo religioso de las almas, por una disposición melancólica del espíritu, falla que no alcanzaron a colmar algunas palabras dichas de paso sobre el gozo.

A San Francisco de Sales corresponde el mérito de haber dado libre curso a la alegría espiritual. La escuela italiana del siglo xvi había, sin duda, preparado su acción.⁴⁷ Pone de relieve el carácter gozoso de la piedad católica. Insiste enérgicamente sobre el deber que tenemos de mantener la alegría en nuestra alma. En cambio, señala la tristeza como un estado “extraordinariamente peligroso”, y dedica varias disertaciones al examen de este mal, a los medios de combatirlo, así como a la descripción, de una sorprendente exactitud, de las graves perturbaciones psíquicas que de este estado resultan. “La tristeza perniciosa perturba el alma, la inquieta, provoca temores desordenados, aleja de la oración, adormece y oprime el cerebro, priva el alma de consejo, de resolución, de juicio y de valentía, y abate las fuerzas; en resumidas cuentas, es cual invierno crudo que siega toda la belleza de la tierra y y adormece a los animales, pues que quita toda suavidad al alma y deja todas sus facultades como paralizadas e impotentes.” “El gozo dilata, la tristeza apoca el corazón”, dirá más adelante Francisco en el *Tratado*, y demuestra, por razones psicológicas o por algunos ejemplos tomados en la literatura, que el gozo crea una cierta incapacidad de acercamiento al objeto amado, mientras la tristeza cierra el camino a las influencias exaltantes. Con Casiano, y en pos de él toda la teología moral de los comienzos de la Edad Media, Francisco indica toda una serie de faltas morales que son el resultado de la tristeza, las “hijas de la tristeza”, como las llamaba la Edad Media. Son: “el temor, la pereza, el despecho, los celos, la envidia y la impaciencia”. Es, con sobrado motivo, pues, que la Sagrada Escritura declara: “Ama tu alma y consuela tu corazón, y arroja lejos de ti la tristeza; el pesar ha muerto a muchos, y no hay en él provecho alguno”.⁴⁹ Al fin del *Tratado* encontramos aún todo un capítulo: “De que la tristeza es casi siempre inútil y contraria al servicio del amor divino”; y el Santo cita tres causas de las cuales puede provenir este ánimo triste.

“A veces proviene del espíritu infernal, quien, por medio de mil sugerencias tristes, melancólicas y penosas, oscurece el entendimiento, debilita la voluntad y turba el alma toda; y así como una bruma espesa produce el catarro en la cabeza y en el pecho, y por esto la respiración se dificulta y el viajero se halla perplejo (y no se atreve a proseguir su camino), así el maligno enemigo, llenando al espíritu humano de tristes pensamientos, le priva de la facilidad de respirar en Dios y le infunde un tedio y un desaliento extremos con el fin de desesperarlo y de perderlo.” Hay un pez —el ejemplo es tomado de la Historia Natural de Plinio— que se llama “bodroya” o demonio del mar. Este pez remueve el barro del fondo del mar acecha en las aguas enturbiadas a los pececillos indefensos: “de donde puede haber venido la expresión: pescar en aguas turbias, que se usa comúnmente. Pues bien; ocurre con el diablo del infierno lo mismo que con el diablo del mar”. “Cuando, después de haber perturbado el alma con una cantidad de pensamientos molestos echados aquí y acullá en el entendimiento, se precipita luego sobre los afectos, abrumándolos con desconfianzas, celos, envidias, aversiones, aprehensiones superfluas de los pecados pasados, y sugiriendo una cantidad de sutilezas vanas, amargas y melancólicas, a fin de que el alma deseche toda suerte de luces y consuelos.”

La segunda fuente de tristeza puede ser un temperamento melancólico. Esta disposición natural no constituye de por sí una falla moral, pero ofrece al demonio un medio excelente de “urdir y tramar mil tentaciones en nuestras almas”. Es en estos tiempos de cerrazón, observa San Francisco, que las mosquitas caen más fácilmente presas en la tela de araña.

Como tercera causa, Francisco cita las heridas que el destino nos reserva en la vida. Hieren tanto a los buenos como a los malos, y unos y otros sienten por ello un sufrimiento muy explicable. Pero mientras las personas verdaderamente religiosas mitigan y acallan estas inevitables influencias de la vida exterior, mediante la unión íntima de Dios, los caracteres débiles se entregan desenfrenadamente, tanto a los transportes de júbilo, cuanto a la desesperación provocada por el dolor. Éstos “son semejantes a las monas y monitos, que, cuando falta la luna, se ponen tristes, apesadumbrados y enojados, pero saltan y brincan y hacen sus monerías cuando vuelve la luna

nueva”.⁵⁰ La fuerza de la expresión demuestra la voluntad bien definida de Francisco, de vencer esta inestabilidad de la vida afectiva.

La tristeza es siempre peligrosa para el desarrollo de la verdadera piedad. Satanás es el único en aprovechar de ella. Presenta el mal bajo una faz seductora, y deforma el bien hasta mostrarlo bajo un aspecto repelente. Quiere que el pecador se complazca en su maldad y se deleite en ella, pero procura, al mismo tiempo, que el justo no llegue al gozo por la vía de la piedad. Condenado él mismo a un eterno duelo, se empeña en preparar al hombre un destino semejante, y las inspiraciones tristes y melancólicas son admirablemente indicadas para arrojar al bien de las almas.⁵¹

Esta doctrina concuerda perfectamente con la de San Francisco de Asís: “El Santo —cuenta Tomás de Celano— afirmaba que el gozo del espíritu es la manera más segura de oponerse a las artimañas del enemigo.” “Por eso, el mayor triunfo del demonio consiste en arrancar este gozo al siervo de Dios. Pero mientras el corazón esté rebosando de júbilo espiritual, la serpiente utiliza en vano su veneno mortal. Los demonios nada pueden contra un siervo de Dios cuando lo ven lleno de santa alegría. Pero si el alma está mal dispuesta, sombría y desconsolada, es fácilmente presa de la tristeza y se vuelve hacia los goces vanos.”⁵²

En efecto, hay en esto una amenaza grave para aquellos días en que el dolor anula cuanto pudiera consolar: nuestra voluntad de vivir se rebela contra la opresión del dolor, y procurando huir a toda costa del sufrimiento, corre el riesgo de errar en la elección de los medios. Es la posible huída hacia el vértigo de los placeres, y luego el despertar del alma, desilusionada y pecadora, en medio de una miseria aún mayor.

Jamás debe dejarse el campo libre a la tristeza. Aun en presencia de imperfecciones, de progresos mediocres, hasta de retrocesos en la vida espiritual, San Francisco de Sales exige una enérgica reacción contra todo estado de displicencia, de abatimiento o de tristeza. Sería esto agregar una segunda falta a la primera. Este descontento de sí mismo, este ánimo contristado, “no proceden de los verdaderos motivos de la virtud de penitencia, sino del amor propio y natural”.⁵³ Si el alma es verdaderamente “un niño humilde... no se sorprenderá de haber caído, porque no caerá de muy alto”. Dios mismo no se sorprende, ni se irrita grandemente de nuestro infortunio, porque conoce nuestra miseria. Nuestro Señor mira, de lo alto del cielo, nuestra alma como puede hacerlo un padre con su hijo, aun muy débil, que tiene dificultad en adelantar con paso seguro, y le dice: Adelante, hijo mío; y si cae, lo anima diciendo: Has saltado, has sido bueno, no llores. Luego se acerca y le tiende la mano.” “El Ángel que preconiza el nacimiento de nuestro Maestro pequeñito, lo anuncia cantando, y canta anunciando que publica un gozo, una paz, una felicidad a los hombres de buena voluntad, a fin de que nadie ignore que basta, para recibir a este Niño, tener buena voluntad, aunque hasta entonces no se le haya puesto en práctica, pues Él vino a bendecir las buenas voluntades, y poco a poco las hará fructuosas y de provechosos resultados, con tal que se le deje gobernarlas.”

“Yo quiero decir —escribe Francisco a la abadesa del convento de Puits-d ‘Orbe— que perseveréis en la voluntad de hacer el bien y que os volváis siempre hacia el bien en cuanto conozcáis haberos apartado de él, y, mediante esta fidelidad, viváis siempre con mucha alegría.”⁵⁴

La tristeza no está jamás justificada, por más numerosos que sean los motivos que ella preterida invocar. Es, siempre, un deber moral resistirle, y la lucha ha de conducir a la victoria, con tal que la voluntad esté completamente resuelta “a sobreponerse al ánimo y a la disposición contraria, y a emplear los remedios adecuados”.⁵⁵ Francisco expone en qué debe consistir el tratamiento. *Principiis obstat*, enseñaban los antiguos.

El recurrir inmediata y apaciblemente a Dios es el mejor medio de ahogar, en cuanto brotan, los sentimientos de melancolía. No hay que pensar en la propia incomodidad, ni dejarse llevar en este punto por la imaginación y la sensibilidad personal, pues estos males son generalmente mayores en el espíritu que en la realidad.⁵⁶

¿Cómo cuidarse de pensamientos espontáneos, involuntarios? Es, sin duda, imposible impedir el surgimiento de tales ideas en la conciencia; pero en cuanto al alma nota que la invaden, puede reprimir enérgicamente su acción y rechazarlas por un acto positivo de la voluntad. Francisco no definió cuál era la manera más conveniente de hacerlo. A juzgar por la experiencia, parece indicado

atenerse a un método determinado, a fórmulas fijas, a fin de que, en cada caso particular, el encadenamiento de las ideas que se intenta combatir sea desechado automáticamente.

Si es imposible sobreponerse inmediatamente al arrebató de tristeza, el mal deberá combatirse sistemáticamente. En el caso de que alguna afección de orden físico o alguna perturbación psicopatológica fuera la causa de ello, será preciso dirigirse a un médico y atenerse estrictamente a sus ordenanzas.⁵⁷ De todas maneras, habrá que cultivar cuidadosamente los sentimientos opuestos de confianza en Dios y de Amor. “¿Algúno de vosotros está en la aflicción? Que ore”, recomienda el Apóstol Santiago.⁵⁸ Las fórmulas de la oración serán naturalmente, escogidas, de modo que el ánimo contristado no halle en ellas su sustento. A la pregunta: “¿Qué es mejor en estas circunstancias: hablar a Dios de nuestra pena y de nuestra miseria, o hablarle de cualquiera otra cosa?” Francisco responde: “Es preferible distraer nuestro espíritu de su perturbación y de su tristeza, hablando a Dios de alguna otra cosa, que no hablarle de -nuestro dolor; pues, indudablemente, si esto hacemos, no será sin apiadarnos sobre nuestro corazón con lo cual agravaremos de nuevo nuestro dolor.”⁵⁹ “Las oraciones deben ser, pues, de una forma tal que nos inclinen a la confianza en Dios y a su amor.” “Mi Amado es mío y yo de Él. Mi Amado es cual manójo de mirra... ¡Oh Jesús!, sé Jesús para mí. Viva Jesús y mi alma vivirá.”

La psicología moderna ha establecido que una idea tiene una resonancia psíquica tanto más intensa cuanto con mayor realce se la fórmula, cuanto con más complacencia se ponen a su servicio los diferentes medios de expresión de que dispone el hombre. Esto Francisco ya lo había comprendido. Recomienda pronunciar en alta voz las plegarias, y señala la importancia del canto religioso. Hasta desea que el gesto dé mayor fuerza al sentimiento: “Haced actos exteriores de fervor, aunque sin gusto, besando el Crucifijo, estrechándolo contra el pecho, levantando vuestras manos y vuestros ojos al cielo.

Se intensificará esta lucha directa contra el mal con un segundo tratamiento, que consistirá en despojar estas ideas sombrías de toda energía psíquica: quedarán reducidas a la nada. Primero se romperá el círculo mágico de la melancolía, dilucidando humildemente y con entera franqueza, con el director espiritual, todas “estas impresiones, estos sentimientos y estas representaciones” Y luego se procurará dedicarse a trabajos de orden práctico, numerosos y variados, y se buscará el trato de las personas piadosas.

Y, para terminar, el mejor de todos los medios: la clara noción de que todas las peripecias de esta vida no son sino minucias sin importancia, al lado de la felicidad inmensa del más allá; en resumen, el impulso de la voluntad movida por el deseo de conformarse a la voluntad de Dios. Si el alma ama a Dios lo suficiente como para colocarse en esta posición, la tensión entre el mal comprobado y la repulsión que causa, se quiebra con este solo hecho y los sentimientos de tristeza y de melancolía ya no tienen en qué fundarse. “Cuando se está firmemente resuelto a aceptar la cruz que Dios nos da, ya no es una cruz. Es cruz tan sólo porque no la queremos; y si es de Dios, ¿por qué no la hemos de querer?”

Francisco emplea ya todos los medios de que dispone la psiquiatría moderna en los casos de depresión nerviosa. Menciona todavía otro derivativo cuya eficacia podría ponerse en duda: “el uso moderado de la disciplina”⁶⁰. La razón de ello es que el castigo corporal produce consuelo espiritual: al percibir el dolor exterior, el alma se aleja de su íntimo tormento.

La flagelación comenzó a usarse, en cuestión religiosa, como castigo en los claustros. Luego penetra en la disciplina penitenciaria. Pedro Damián, en el siglo xi, comienza a aconsejar, entusiastamente, la flagelación voluntaria. Nace del deseo de identificarse con los sufrimientos del Señor, de hallar una equivalencia al martirio anhelado, de la voluntad de expiar los pecados y de adquirir méritos para el cielo. La flagelación es también, a mediados de la Edad Media, un medio de ascetismo muy apreciado, sobre todo bajo el influjo de San Pedro Damiano y de San Antonio de Padua. Se la empleó, sin duda, como penitencia contra el pecado capital de tristeza. Los penitenciales ya prescriben en esta materia “el ayuno a pan yagua”, el aislamiento completo hasta que el pecador vuelva “con la frente serena y el corazón contento”.⁶¹ De hecho, los fundamentos psicológicos y fisiológicos del dolor no estaban aún bien definidos, y la confusión de la pereza con la tristeza impedía llegar a un conocimiento más exacto. Los remedios contra la pereza no son,

necesariamente, eficaces contra la tristeza. Santo Tomás ya observa que “la debilidad física predispone a la tristeza”.⁶² San Francisco de Sales ya no recomienda el ayuno ni el aislamiento, sino que pide “distracciones lo más frecuentes posibles”. Basándose en la tradición y en un caso del cual fue testigo personal, considera, es verdad, el uso de la disciplina como de gran utilidad, pero hace notar, expresamente, en una carta del año 1604, que no ha de emplearse este medio sino con gran discreción y siempre que una experiencia de algunos días pruebe su eficacia.

Más adelante aumentó sus restricciones sobre todas las formas de mortificación corporal grave, y, verdaderamente, cabe preguntarse si la flagelación puede ser un derivativo de la melancolía, a menos que el esfuerzo de la voluntad necesario para disciplinarse sea, en los casos de ligera depresión, capaz de vencer un cierto estado de cansancio y de languidez física. Es ésta la posibilidad que parece considerar Francisco, cuando habla del maravilloso poder de la flagelación para despertar el impulso religioso. Pero él mismo cortó por lo sano, con las necesarias restricciones, toda exageración funesta o inútil en el uso de la disciplina.⁶³ Se deduce que no quería olvidar ninguna posibilidad de arrojar de la vida religiosa la tristeza, que con tanta razón temía.

El camino de la perfección es largo; es menester un corazón animoso para proseguirlo hasta el final. Así como la planta se vuelve espontáneamente hacia la luz y se torna mustia en la sombra, así el alma requiere, para abrirse, la luz del sol de la alegría. San Francisco de Sales bien lo sabía, y su época pudo captar el carácter gozoso de la piedad salesiana. En 1653, la *Introducción* publicóse en verso, en París. El autor transcribe, primeramente, la descripción que Francisco hacía de la piedad de su tiempo:

“Así, según su pasión,
Por el interés siempre guiada,
Cada cual pinta la devoción
Triste, ruda, vana o afectada.”

De ahí que la piedad sea generalmente menospreciada:

“Todo el mundo, hoy en día, la echa de su corazón,
Porque se la pinta de sombrío color,
Y que estas gentes sumidas en el abismo de los vicios
Dicen que es compungida y tiene caprichos
Y que quita alegría a las conversaciones
Por su melancolía y sus correcciones.”⁶⁴

Ciertamente, la doctrina espiritual de San Francisco de Sales no se viste de negros ropajes; no excluye la alegría, ni conduce a la melancolía, sino, más bien, recuerda los rasgos amables y la sonrisa de las Vírgenes de la Edad Media. “Dios es el Dios del gozo”, escribe el santo. El espíritu de gozo es, pues, el verdadero espíritu de piedad. “Si, al terminar la oración, tenéis un semblante hosco y compungido —declara en un sermón—, hartos se verá que no habéis hecho oración como debíais.”⁶⁵ Debemos ascender por el camino que lleva hacia Dios, alegremente. “El justo se regocija en el Señor”, dice el Salmista; y el Apóstol de los Gentiles añade: “Regocijaos en el Señor en todo tiempo; os lo repito, regocijaos.” “¿Qué nos está mandado? —pregunta San Agustín—: alegrarnos en el Señor.”⁶⁶ “No puedo comprender —declara Francisco— cómo podéis admitir estas tristezas desmedidas en vuestro corazón, siendo hija de Dios, entregada hace tiempo al seno de la misericordia y consagrada a su amor.” “¿Qué felicidad, señora, la de ser toda de Dios, pues Él ama a los suyos, los protege y los conduce al puerto de la anhelada eternidad! Permaneced, pues, así, y no permitáis jamás que vuestra alma se contriste, ni viva en la amargura del espíritu o en el escrúpulo, ya que El que la amó y murió por darle la vida, es tan bueno, tan dulce, tan amable.”⁶⁷ Dícese que una de las palabras predilectas de San Felipe Neri era: “Sed alegres, niños.”⁶⁸ En los escritos y las cartas de Francisco vuelve siempre la misma recomendación: “Vivid gozosos en Dios.” “Sed

alegremente devotos.” “Vivid santamente regocijados.”⁶⁹ Santa alegría... Piedad gozosa, máxima que conviene realmente a nuestra época.

“El fruto del Espíritu Santo es el gozo y la paz”, escribe San Pablo.⁷⁰ Psicológicamente solidarios, éstos son el mejor sostén de una auténtica piedad, capaz de dominar la vida, y San Francisco de Sales concederá un valor supremo al gozo interior y a la paz del alma. El Padre Mugnier, S. J., se basará completamente en él cuando defienda, en 1647, el principio de que “la perfección cristiana es alegre”; y el Padre Le Moyne, también en la Compañía de Jesús, se inspirará igualmente en la doctrina salesiana cuando, con gran escándalo para Pascal y los jansenistas⁷¹, publica, en 1652, su libro *La Devoción fácil*. Es, también, el espíritu salesiano el que respiramos en el *Tratado del gozo del alma*, de Lombez (+ 1778). “El gozo es uno de los frutos del Espíritu Santo, y la plenitud del Espíritu Santo, que produce los santos, produce también la plenitud del gozo. Es a esta plenitud que nos convida el Discípulo amado. Todos los demás Apóstoles nos dan el mismo consejo, y sus epístolas sólo respiran santa alegría.”⁷² En los umbrales de nuestra época dolorosa, monseñor Keppler, viendo claramente cuál era el mal y el deber de nuestro siglo, exige en su opúsculo sobre el gozo en Dios: “más alegría”. Ella es, dice, “un factor de vida, una necesidad de la vida, una fuerza, un valor vital”, y recuerda una anécdota que la tradición atribuye a San Francisco de Sales. Como oyera hablar de un hombre que llevaba una vida muy santa, pero que tenía siempre un aspecto compungido: “Si un santo fuera triste —había observado Francisco—, sería un triste santo.”

CAPITULO II LA PIEDAD EN LA VIDA

a) EL IDEAL DE PERFECCIÓN INDIVIDUAL Y SU REPRESENTACIÓN EN LA VIDA DE LOS SANTOS

“Dios creó al hombre a su imagen y semejanza.” El hombre más perfecto es, pues, aquel en quien esta similitud se manifiesta más cumplidamente.

El modelo propuesto es la perfección absoluta de Dios, que, por su ser mismo, realiza íntegramente la idea de la verdad, del bien y de la belleza, y de donde mana toda otra verdad, toda otra bondad y belleza. Toda perfección humana reside en la concordancia y la unión con esta perfección original de Dios. Por eso dice Cristo: “Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.”

74

Pero es de todo punto imposible que lo infinito de Dios se refleje perfectamente en lo finito del ser humano. Cada hombre no logrará imitar al divino modelo más que dentro de los límites de su personalidad. La extensión de las capacidades personales, el ciclo de los límites que ha de recorrer, difieren en cada hombre, y si bien es cierto que Dios ha formado a todos los hombres a su imagen y semejanza, no ha formado a todos los hombres semejantes entre sí, sino que ha dado a cada individuo una originalidad absoluta. Ya Cicerón, siguiendo a Panecio, argüía a las tendencias uniformistas de los estoicos: “Estamos en cierto modo provistos, por naturaleza, de una doble personalidad: la una general, en cuanto estamos todos dotados de razón...; la otra particular, y dada en especial a cada hombre. Así como hay entre los cuerpos grandes diferencias, las hay aún mayores entre las almas.” Santo Tomás descubría el motivo de las diferencias individuales entre los hombres en su constitución física y en la adaptación preestablecida de cada alma a aquélla, concepto muy moderno, aunque muy discutido. No hay un alma, explica, que pueda entrar en otro cuerpo que en el suyo.

Ya que existen entre individuo e individuo diferencias irreductibles en el orden intelectual y sensitivo, el modelo de perfección práctica que cada uno ha de proponerse diferirá también del uno al otro. El concepto de Dios y de sus relaciones para con el hombre ha podido modificarse, sin salir de la ortodoxia, según que la omnipotencia y la justicia de Dios, o su bondad y su amor, pasaban al primer plano. Se podrán admitir otras diferencias, según la materia en la cual deba incorporarse el modelo ideal de la perfección divina, es decir, según cada personalidad, con sus aptitudes y sus inclinaciones, sus defectos y sus debilidades; otras nacerán de las circunstancias exteriores concurrentes a la formación de la personalidad: nacimiento, familia, medio ambiente, medios intelectuales y materiales, sin olvidar las vicisitudes y las necesidades de la vida, el espíritu de la época, su receptividad hacia determinadas ideas, su indiferencia hacia otras. La voluntad de Dios es, pues, que el ideal absoluto, que consistiría en reflejar sin mancha alguna la perfección divina, se transforme en un ideal individual dotado de la mayor aproximación posible de la individualidad dada al modelo divino primitivo. La aspiración general: quiero ser perfecto como el Padre que está en los cielos, se trocará en esta resolución de orden práctico: quiero mudarme en esta semejanza de Dios que Él ha concebido, amado y querido al crearme. Quiero realizar en mí el ideal de la personalidad para el cual Dios me ha destinado.

Una distinción esencial deberá conservarse entre la perfección objetiva o absoluta y la perfección subjetiva o relativa al carácter de la persona. Habrá un orden objetivo de valores, según que se sitúen a una mayor o menor distancia del ideal de la perfección divina, mientras el máximo desarrollo posible, en cuanto perfección subjetiva, estará determinado por una serie de factores, en particular por la estructura física de cada individuo. Estas dos escalas de valores no han de confundirse: objetivamente, la virginidad es superior al estado de matrimonio. Esto no impide que la santidad en el matrimonio sea el ideal de vida asignado por Dios a muchos hombres. Habría una vanidad infantil en declarar que nuestro ideal de vida personal constituye el valor objetivamente

más elevado en el orden del mundo. Pero sería tontería y orgullo pretender negar o despreciar el orden objetivo de los valores porque no coloca en el primer lugar aquello que nos parece mejor. Un anillo de gran precio ¿perdería acaso su valor por el hecho de ser demasiado grande o demasiado pequeño para nuestra mano? “Si un anillo no es para vuestro dedo, ¿lo arrojaréis por eso en el barro?”, pregunta San Francisco de Sales y”. La razón y la fe nos obligan, pues, a hacer la diferencia entre el *summum* absoluto de la perfección y el máximo que, personalmente, podemos alcanzar, y a organizar nuestra vida en forma tal que podamos realizar la imagen de la perfección a la cual está destinada nuestra personalidad.

Este ideal individual puede siempre ser logrado, pues las disposiciones necesarias para ello han sido puestas en germen en nuestra personalidad por la mano de Dios. Sería forzosamente infructuoso aspirar más alto. Contentarse con menos sería enterrar nuestros talentos. Solamente la lucha por este ideal individual de perfección tiene seguridades de éxito; solamente ella es conforme a la voluntad del Creador.

Desgraciadamente, esta verdad ha sido con frecuencia descuidada. Se la ha contradicho de palabra y de hecho. Desde el siglo iv, el entusiasmo por la virginidad, la vida solitaria y el estado monástico llevó a muchos escritores y oradores a aconsejar a todos este camino, que, según las palabras mismas de Jesús, es solamente accesible a aquellos que son “capaces de comprender”. Ya la antigüedad cristiana había cometido el mismo error: ser santo era, entonces, ser mártir, y muchos cristianos que aspiraban al suplicio terminaban, según narra la tradición, por un lamentable fracaso. En el siglo iv, encamináronse al desierto personas cuyas disposiciones naturales las predestinaban para la vida en el mundo y para el matrimonio. No tenemos ninguna razón para dudar de la pureza de su vida, pero el amplio lugar que la lucha contra el demonio de la impudicia ocupa en las exhortaciones de los Padres del desierto ** atestiguan las dificultades que trababan su desarrollo religioso. Muchos de cuantos llegaron al sacerdocio y a la vida monástica contra su vocación interior, terminaron —la Historia y la experiencia lo atestiguan— en la apostasía.

Este esfuerzo hacia el ideal en sí mismo, sustituyéndose al ideal de perfección individual, determinó curiosas tentativas por crear un valor sustitutivo del ideal deseado, que se confesaba no poder lograr. Ya Clemente de Alejandría denunciaba la nostalgia del martirio y declaraba que el auténtico martirio del cristiano perfecto consistía en una constante mortificación. Anacoretas del Egipto adoptaron esta idea y consideraron el ascetismo como reemplazando al martirio. “Conservar la castidad es también un martirio”, decía San Jerónimo.** A mediados de la Edad Media, San Pedro Damiano da la misma explicación a su entusiasmo por la flagelación. “Quisiera sufrir el martirio por Cristo, pero no tengo la posibilidad de hacerlo... Es por esto que me desgarró a mí mismo a golpe de látigo, mostrando por lo menos, así, el deseo de mi alma ardiente.” El alto aprecio que se tuvo por la vida monástica en el siglo xii, es el origen de la costumbre que llevaba a los mundanos a morir miembros de una Orden religiosa. Profesaban en su lecho de muerte y se hacían revestir con el hábito de la Orden. Y aun gentes cuya vida no había estado precisamente orientada en el sentido de la perfección personal, deseaban, para entrar en la eternidad, pertenecer al estado religioso.**

Un celo sin discernimiento hace que los hombres tiendan a menudo hacia el ideal absoluto, hacia la corona del martirio, hacia la virginidad, el estado religioso o, por lo menos, su equivalente. Pero el hecho de que Dios haya destinado tal hombre al claustro, tal otro al mundo, y que la mejor manera de hacer la voluntad de Dios sea ocupar perfectamente el lugar que Dios asigne a cada uno, ha sido una verdad omitida con frecuencia, por más que los grandes teólogos no hayan dejado nunca de insistir sobre ella. El mérito inmenso de San Francisco de Sales es el haber comprendido con una claridad y una energía excepcionales la importancia del ideal individual de perfección. En una época en que el humanismo acababa de poner de relieve el valor de la persona humana, Francisco supo, en una síntesis magistral, hacer ver en esta idea un elemento esencialmente católico del esfuerzo religioso.

“Dios, en la creación, ordenó a las plantas llevar frutos, cada una según su especie; así ordena a los cristianos, que son las plantas vivas de su Iglesia, produzcan frutos de devoción, cada uno según su calidad. y vocación.” Pero “jamás se encuentran dos hombres perfectamente iguales en los dones naturales”, y lo mismo acontece en el campo de lo sobrenatural. Dios derrama una infinidad de

gracias, con una tal variedad, “que jamás se encuentran dos hombres perfectamente iguales en lo sobrenatural”.

Es una gracia muy particular la que cada uno recibe, y San Pablo había mostrado la variedad de los dones distribuidos por “el mismo” Espíritu.** Dios no se repite. Da a cada hombre sus aptitudes, su temperamento propio, y lo destina a una forma particular de perfección. “Todas las almas que verdaderamente aman a Dios, son iguales en cuanto que todas le dan todo su corazón y todas sus fuerzas, pero son desiguales en cuanto se lo dan todas distintamente y de diversas maneras... Hay quien da todo con el martirio, quien con la virginidad, quien por la pobreza, quien por la acción, quien por la contemplación, quien por el ejercicio pastoral”.

Sin duda, el amor es el lazo de la perfección; sin duda, el mandamiento de amor es el único que a todo, nos obliga del mismo modo, pero “quizá» no haya alma sobre la tierra, ni Ángeles en el cielo, que tengan entre sí una perfecta igualdad de dilección”. La diversidad de santos honrados por la Iglesia confirma esta doctrina del sello individual, que ha de tener toda perfección humana. Por ellos, la belleza sobrenatural se manifiesta en toda su variedad. El amor a los pobres de un San Pablo Ermitaño está bien lejos de la caridad de un San Juan el Limosnero. Cada santo posee “todas las virtudes, pero no todas en el mismo grado. Los santos han sobresalido, unos por una virtud, otros por otra; y si bien todos se han salvado, lo han hecho de manera muy distinta y con tantas santidades diferentes como santos hay en el cielo”.**

Es verdad que la iconografía nos los presenta a todos con los mismos rasgos, y si una figura no tuviese en la mano un cetro, y otra un cordero, y una tercera un canasto de rosas, no podría decirse cuál es Santa Cunegunda, Santa Inés o Santa Isabel. La falta de retratos auténticos disculpa a los artistas, pero es intolerable ver a los escritores atenuar los caracteres individuales de los santos que describen, despreciando los testimonios históricos más precisos. Biógrafos de esta índole no han escaseado en el pasado, ni, por desgracia, en el presente.

San Francisco de Sales desecha esta forma de hagiografía.** En términos enérgicos, denuncia el método que consiste en callar todos los defectos de un santo y en ensalzar hasta el extremo cada una de sus virtudes. Esto es falsificar la verdad histórica y negar la originalidad querida por Dios en toda perfección humana. “No se perjudica, pues, a los santos —explica— al narrar sus defectos y pecados, para luego hablar de sus virtudes; sino, por el contrario, quienes escriben su historia hacen un gran daño a todos los hombres al esconderlos, bajo pretexto de honrarlos..., o por temor de que ello disminuya o aminore la estima en que se tiene su santidad. Oh, no; no hay tal cosa, sino que hacen justicia a estos bienaventurados y a la posteridad. Todos los grandes santos, al escribir la vida de otros santos, han dicho siempre abierta y sencillamente sus faltas e imperfecciones.”

San Jerónimo habla de los defectos de Santa Paula, a quien quería mucho, tan claramente como de sus virtudes; “pues sabía que lo uno será tan provechoso como lo otro”.** Y Francisco explica que, a pesar de tal o cual imperfección, los santos “no dejarán, por eso, de ser grandes santos y muy gratos a Dios; lo que nos enseña que no ha de turbarnos el descubrir en nosotros imperfecciones o inclinaciones contrarias a la verdadera virtud, con tal de no empecinamos en perseverar en aquéllas”. Y, en otro pasaje, hace notar que debemos resignarnos a tener una naturaleza de hombres y no de ángeles. Nuestras imperfecciones deben ser, para nosotros, objeto de aversión, pero no de espanto ni de desaliento. Por cierto, Dios no ama nuestras imperfecciones y nuestras pequeñas faltas, pero asimismo nos ama, y mucho, a pesar de ellas. Dios se goza en un alma piadosa, a pesar de la flaqueza del espíritu humano y de los errores de juicio nacidos de nuestro amor propio. Que los escritores profanos ensalcen, pues, los méritos de sus héroes, disimulando sus yerros, pues los evangelistas son de otro parecer, y también lo es nuestra Madre la Santa Iglesia, y “los antiguos que escribieron la vida de los santos, fueron muy sinceros en reconocer sus defectos y pecados”.** Hay en esto una condenación formal de aquellos escritores que, por falta de tino, influenciados por el sentimiento de su inferioridad, recargan y adornan las figuras históricas de nuestros santos. La delicadeza o la grandeza de una estatua medieval desaparecerá bajo el pintarrajeo de una época posterior. La verdad histórica abrumba con toda su grandeza aquellos relatos hagiográficos que, excluyendo toda posibilidad de imitación, están condenados a no tener influencia en la vida..., sobre todo en la de los hombres de hoy en día. Eran santos, y nosotros no somos más que hombres, podrá

decirse. La ruptura será total entre ellos y nosotros, y todo pensamiento de imitación habrá muerto de antemano. Su Santidad Pío xi ha desechado firmemente, como error, el afirmar que “los que alcanzaron las cimas de la perfección cristiana. . . no habían tenido que sufrir la misma debilidad natural que los demás hombres, ni soportar los mismos peligros”, y recuerda a San Francisco de Sales, Doctor de la Iglesia y Patrono de los escritores católicos, quien mejor refutó, de lo alto de la cátedra, este error.**

Todos los escritores de Francisco confirman su doctrina, pues, cuando habla de los santos, se expresa con tanta llaneza sobre sus virtudes, como lo hace de sus defectos cuando se presenta la ocasión. Sólo Dios es la perfección absoluta, de la cual los santos no ofrecen más que una imagen relativa, marcada con un sello individual. La vida religiosa, en la que la imitación de los santos desempeña, por supuesto, un papel importante, debe cuidarse muy bien de olvidar estos principios. La juventud tiende, sin discernimiento, hacia la grandeza y la belleza absolutas, sin que la edad y la experiencia hayan podido hacer las necesarias diferencias y excluir lo que es ajeno a la naturaleza propia de cada uno. Es siguiendo esta misma ley, que se ha desarrollado la ascética cristiana. En la época de su primer florecimiento, los monjes egipcios del siglo iv se dejaron llevar de su ingenuo entusiasmo por la imitación en sí misma. Antonio, habiendo trabado relación con un santo ermitaño, se construyó una celda vecina a la de aquél y se esforzó en imitarlo. Si oía decir que otro ermitaño vivía austeramente, iba a verlo y procuraba hacer él también todo lo que le veía hacer, y luego lo recomendaba a sus discípulos en el transcurso de sus viajes. “Es preciso aprender las prácticas ascéticas de cada uno, imitarlas y rivalizar con los maestros.”** Admirábase lo excepcional, lo inaudito en la severidad. Buscábase la *performance* ascética, el *record*.

Tal proceder no está, por cierto, exento de valor educativo. “Otros han podido hacerlo, ¿por qué no he de hacerlo yo?” Esta idea fue el origen de la vocación de un San Agustín, y es siempre eficaz contra la pereza y la mediocridad. Sin embargo, puede producir rivalidades peligrosas: la envidia y los celos, sentimientos bien poco cristianos. Lo más grave es que esta mentalidad corre peligro, si fracasa en esta lucha por lo imposible, de comprometer el esfuerzo hacia lo posible, desviación que ya los Padres del desierto pudieron comprobar.** San Francisco de Sales protesta, también, contra esta “imperfección de la vana y envidiosa imitación, común entre las señoras y niñas”. “Es preciso fortalecerlas en el sentido de no querer hacer siempre lo que las demás hacen... —agrega—. Que aquellas que comulgan a menudo no tengan a menos a las que no lo hacen... Y las que no comulguen tan seguido, no se dejen llevar por una emulación vana.”

Imitar a todos los santos o copiar totalmente a algún o de ellos, es ponerse en contradicción con el ideal de perfección individual al que Dios ha destinado a los hombres. Correspondía al humanismo, mediante el cual el hombre ha cobrado mejor noción de su individualidad, y a San Francisco de Sales, formular las normas de esta imitación.

Conoce el valor del ejemplo; por eso recomienda mucho la lectura de la vida de los santos, “en las que, como en un espejo, veréis el retrato de la vida cristiana”; pero agrega: “y acomodaréis sus actos en provecho propio, según vuestra vocación”. No se admite nunca la imitación servil, no solamente porque muchas vidas de santos ofrecen “más motivo de admiración que de imitación”, sino, ante todo, porque lo que podía convenir, a determinada personalidad, en ciertas circunstancias, no puede aplicarse, por este solo motivo, a otros hombres, en otras condiciones. Siempre es necesaria una cierta transposición. Francisco da algunos ejemplos de ello: Una mujer casada —y así lo era Mme. de Chantal— no puede, por supuesto, irse a un desierto. ¿Debe deducirse de ahí que las biografías de los Padres del desierto no pueden tener para ella valor alguno? De ningún modo. El ejemplo de San Pablo, primer ermitaño, la inclinará a la práctica de la soledad espiritual, de los retiros tan necesarios lejos del bullicio de la vida ordinaria. La pobreza total de San Francisco de Asís le está vedada, pero puede y debe practicar el amor a los pobres y algunos “ejercicios de verdadera pobreza, en medio de las riquezas”. Sobre todo, hará suya esa orientación total hacia el amor de Dios, ejemplo esencial que nos ofrece la vida de todos los santos.** Los santos “eran lo que somos nosotros... ¿Por qué no hemos de hacer otro tanto, según nuestra condición y nuestra vocación?”.**

El hecho siguiente, que relata el Obispo de Belley, Camus, amigo de San Francisco, ilustrará su

concepto de la imitación de los santos: “Ocurrióseme un día imitarlo al predicar... Me gozaba y... hacía la ilusión de copiar su ademán exterior, sus gestos, su pronunciación... Un día, hablando de sermones: “Pero —díjome, como sorprendido— hay muchas novedades: me cuentan que se os ha antojado remedar al Obispo de Ginebra, al predicar.” Rechacé este ataque diciéndole: “Y ¿qué tiene? ¿Es, acaso, un modelo tan malo?” “Ciertamente —replicó—, oh, no, en verdad, no es que predique tan mal, pero lo peor es que me han dicho que lo usted lo imita tan mal..., que, estropeando al Obispo de Belley, no reproduce en modo alguno al de Ginebra... Broma aparte, usted se echa a perder. . . y destruye un hermoso edificio para hacer otro, en cambio, contra todas las reglas de la naturaleza y del arte... Si las naturalezas pudieran cambiarse, ¡ qué no daría yo en cambio de una como la vuestra!”

Los grandes modelos tienen, sin duda, su mérito elevado. Hay que estudiarlos, pero sin copiarlos, bajo pena de alterar, sin poderla modificar fundamentalmente, la personalidad que Dios ha dado a su creatura. Camus reconoció “que ya no era el mismo; y que había echado a perder su propio original para hacer una muy mala copia”. El prudente consejo de su gran amigo le volvió al buen camino.**

La perfección no es, en manera alguna, un molde fijo en el cual cada uno no tiene más que meterse para ser un santo. Hay que tener el espíritu estrecho y ser incapaz de salir de sí» mismo para pretender dar a la formación espiritual un carácter sistemático. Ningún ideal de personalidad religiosa vale como clisé definitivo y apto para todos. Sin duda, la perfección es siempre la misma en el sentido que supone una adaptación perfecta del yo a la voluntad de Dios. Pero lo que Dios exige de cada persona humana se determina, en primer lugar, por las disposiciones naturales que hemos recibido de Él y, luego, por la posición• en que nos ha colocado en el mundo.

b) FINES DE LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD

La finalidad de toda educación, ya sea dada por otros, ya impuesta por nosotros mismos, no es de quebrantar, sino de formar el carácter. La moral natural basa este principio sobre las diferencias de temperamento individuales. En el plano de lo sobrenatural, la teología moral comprueba la acción de la gracia, que no consiste en destruir, sino en elevar y en transfigurar lo que la naturaleza ha concedido. J.J. Rousseau, al declarar que la finalidad de la educación es el desarrollo de las disposiciones naturales, y no el desviarlas o arrancarlas, no hace sino volver al principio proclamado más de cien años antes por San Francisco de Sales como ideal católico de la vida:

“Seamos lo que somos, y seámoslo bien”.** El conocimiento propio es, pues, el primero de los deberes; conocimiento de nuestras flaquezas y de nuestras deficiencias propias; pero, además, conocimiento de aquellos dones de Dios que constituyen nuestras aptitudes y nuestras ventajas personales, conocimiento indispensable para llegar a la conclusión de nuestras posibilidades actuales de desarrollo; y es voluntad de Dios que realicemos estas posibilidades. Todo juicio erróneo sobre nosotros mismos falseará nuestro ideal realizable de perfección personal. Un error intencional, sería un crimen, un suicidio de la personalidad, aunque se intente cubrirlo bajo un pretexto de humildad. El error inconsciente no nos condenaría moralmente, pero sería igualmente funesto. Ahora bien; el peligro de errar es considerable. Nace de la identidad del sujeto y del objeto, de la dificultad de encontrar un punto de referencia seguro, ajeno al complejo psicológico que debe juzgarse, y que lo domine. Sin duda, sabemos más sobre nosotros mismos de lo que cualquiera puede saber, pero sólo conocemos con exactitud las manifestaciones externas y las agitaciones superficiales de nuestra vida profunda. Sus ocasiones, sus causas, escapan menos, a veces, a una mirada ajena que a la introspección. Por eso San Francisco de Sales exige que, mediante una explicación franca y honda con el director de conciencia, se aclare y complete nuestro juicio personal. De este modo, el concepto de nuestro ideal de perfección individual estará al abrigo de la fantasía y de la arbitrariedad, así como del espíritu de sistema y de la vanidad.

Si ocurriera que, luego de esta confrontación, un ideal reconocido como auténtico deba sustituirse al género de perfección buscado hasta entonces, es de prever que surgirán dificultades. Si el nuevo

ideal es más elevado que el anterior, habrá que sobreponerse al deseo de la comodidad, a la pereza, nacida de la costumbre y que una falsa humildad tratara de encubrir con sus pretextos. Si, por el contrario, hay que aspirar menos alto, calculemos las sublevaciones de la ambición, del amor propio, siempre prontos a escudarse con las bellas fórmulas de “fidelidad a sí mismo”, “catolicismo cien por cien”, etc. Francisco considera la falsa humildad que entierra los talentos, tan funesta como la pretensión de aspirar más alto de lo que se es capaz de alcanzar. En ningún caso, en efecto, podría el alma perseguir con éxito un ideal para el cual no cuenta con las disposiciones necesarias. “No podéis dar a Dios sino lo que tenéis”.** Pero lo peor consiste en que los esfuerzos encaminados hacia un ideal falso hacen malograr la verdadera finalidad. Francisco tenía ya sobrados motivos para ponernos en guardia contra estas exageraciones. La ola de misticismo que, partiendo de España, sumergía al mundo religioso, en Francia y en Italia había arrastrado a muchos espíritus mediocres y los había llenado de un ardiente deseo de conocer los estados extraordinarios que alcanzan las almas muy elegidas. Muchas personas, cuenta San Francisco de Sales, han leído ciertos libros que prometen llevar el alma a las más altas cumbres de la mística. Y helos aquí que sueñan “con éxtasis, o arrebatos, insensibilidades, imposibilidades, uniones deíficas, elevaciones, transformaciones y tantas otras perfecciones”. Completamente absortos en su búsqueda de lo extraordinario, caen en muchas “ilusiones y engaños y falsedades; y acontece, a veces, que los que creen ser ángeles, no son ni siquiera buenos hombres, y que, en sus hechos, hay más grandeza en las palabras y en los términos que usan que en el sentimiento y en la obra... Dejemos gustosos la preeminencia a las almas muy elevadas... No hemos emprendido otra cosa que volvernos hombres de bien, hombres de devoción, hombre piadosos, mujeres piadosas... Si a Dios place elevarnos hasta esas perfecciones angélicas, seremos también buenos ángeles; pero, mientras tanto, ejercitémonos simplemente, humildemente y devotamente en las pequeñas virtudes”.

Francisco tampoco aconseja la lectura de los libros de piedad oscuros. Prefiere recomendar el *Combate espiritual*, de Scupoli, que es “claro y enteramente práctico”. Hasta mantiene, durante años, a un alma colmada de gracias tan elevadas como lo era Santa Juana Francisca de Chantal, “en las bajas llanuras” de la ascética, antes de permitirle el acceso a las altas cimas de la mística.**

Esta prudencia, estos temores de abandonar el camino normal, son una consecuencia de su experiencia personal. Sabía que un esfuerzo encaminado demasiado alto fracasa, dejando tras de sí las formas de perfección que podía haber logrado. Y, sin embargo, no es ni experiencia de la vida, ni temor del porvenir, ni timidez íntima —veremos más adelante hasta qué punto sus audacias sobrepujan las de otros guías de la vida espiritual —el motivo decisivo que hace rechazar tan enérgicamente a Francisco todo deseo de un ideal que se aparte de las disposiciones dadas de manera efectiva; es la voluntad de Dios, que ha hecho al alma así y no de otro modo. “Aun cuando fuéramos las creaturas más excelentes del ciclo —escribe a Mme. de Brulart, cuyas aspiraciones iban fácilmente más allá de los límites trazados a su personalidad—, ¿de qué nos serviría eso, si no estamos de acuerdo con voluntad de Dios?... Hízose burla del pintor que, queriendo pintar un caballo, hizo un toro perfectamente hecho: el trabajo en sí era hermoso, pero poco honroso para el artista, que tenía otro designio... Seamos lo que Dios quiere... y no seamos lo que nosotros queremos, en contra de su intención.”**

El verdadero amor de Dios conduce al querer humano a conformarse con la voluntad de Dios. El perfecto cristiano dice un “sí” gozoso a esta realidad, creada por Dios, que es su personalidad. Rehusar este sí, es pecar contra Él. Es, al mismo tiempo, la expresión de una neurosis, como lo ha demostrado la psicología de Adler. Tanto desde el punto de vista natural, como del sobrenatural, hay que censurar el deseo de ser distinto de lo que se es. Él hiere el ideal verdadero de la piedad, arruina la salud del alma. Aquí, una vez más, la santidad y la humanidad van de acuerdo. El santo es sano; el perfecto cristiano es la personalidad perfecta.

Algunos neurópatas podrían responder con su habitual sutileza —y ¡ qué escapatorias no encuentra el amor propio !—: Por cierto, queremos ser lo que Dios quiere. Mas, por su misma gloria, deseamos hacer el máximo posible, y le rogamos mejore la naturaleza misma de nuestra alma. Esto es inadmisibile. El simple deseo de “tener mejor espíritu y mejor juicio”, y de poseer “los medios de servir a Dios que no se tienen” es condenable. Con una ironía verdaderamente mordaz, San

Francisco de Sales, de ordinario tan bondadoso, descubre un deseo semejante en el corazón de “su muy querida Hija” Santa Juana Francisca de Chantal. Sin embargo, parecía ella estar bien lejos de toda neurosis; mas, según una expresión de un discípulo de Adler, R. Allers, no hay nadie que no esté propenso a ella **, y los mismos santos no escapan a este peligro, que su aptitud religiosa les permite desafiar.

Francisco observó, pues, en una carta de la baronesa, una frase cuya inocente apariencia, atestiguando un gran deseo de perfección, recelaba una tendencia a la neurosis. Su intervención enérgica puso punto final al peligro. “Vuestras impotencias os dañan mucho, decís...; esto es, sin duda, hablar mal...; no es grande maravilla que el espíritu de una pobre viudita sea débil y miserable. Mas ¿ qué querríais que fuese? ¿ Algún espíritu clarividente, fuerte, constante y subsistente? Aceptad que vuestro espíritu se acomode a vuestra condición: un espíritu (de) viuda, es decir, vil y abyecto de toda abyección, fuera de la de la ofensa de Dios.” Las insuficiencias que Dios ha dejado en nosotros, no impiden la realización de nuestro yo ideal según la voluntad de Dios ~ En el orden que Él ha instaurado, la perfección humana debe llevar siempre el sello individual de la persona.

La situación de cada uno en el mundo, la profesión, tienen también gran importancia en el desarrollo de la personalidad religiosa. Trataremos esto en otro trabajo. La diversidad de las profesiones es querida, ciertamente, por Dios.

“Los medios de llegar a la perfección son diversos según la diversidad de las vocaciones; los religiosos, las viudas y casados deben buscar todos esta perfección, mas no por el mismo medio”, dice ya Francisco en una carta del año 1604. Algunos años más tarde, escribe en la *Introducción*: “Os ruego (me digáis) Filotea, ¿ sería conveniente que el obispo quisiese ser solitario como los cartujos? Y si los casados no quisieren ahorrar nada como los capuchinos, si el artesano estuviese todo el día en la iglesia como el religioso, y el religioso siempre expuesto a toda clase de tratos sociales para el servicio del prójimo, como el obispo; esta devoción ¿ no sería acaso ridícula, desarreglada e insoportable? Esta falta, sin embargo, se comete muy a menudo” 100, “La devoción debe ser ejercida de manera diferente por el gentilhombre, por el artesano, por el sirviente, por el príncipe, por la viuda, por la soltera, por la casada; “hay que” acomodarla a las fuerzas, a los negocios y a los deberes de cada particular”. Falsa es, pues, la piedad que perjudica a la profesión y arruina los negocios, y por la cual “caeréis en alguna disposición de ánimo melancólica, perderéis crédito ante el mundo, os haréis insoportable”.** Todas las prácticas religiosas no conciliables con la situación que Dios ha querido para nosotros en el mundo, son falsas. Al duque de Bellegarde — quien en la corte de París, donde las costumbres eran livianas, era desde todo punto de vista, una brillante personalidad, y que se había convertido a una vida religiosa—, recomienda el Santo “conservar cuidadosamente, en medio de sus palacios, sus galerías, sus gabinetes, las reglas de la devoción, pero —añade el Santo— devoción sabia, seria, fuerte, invariable, noble y muy suave”. Su vocación consistía, precisamente, en atestiguar ante la corte “la verdad del amor divino”. El defender “la verdad del amor celestial” sería una justa reparación si jamás había pecado por “vanidad de los amores terrestres”.** No es la inclinación, sino el deber; no es el capricho personal, sino la voluntad de Dios, que determinan el fin hacia el cual hay que tender y la elección de los medios para lograrlo.**

Aunque Francisco insiste sobre la importancia de la personalidad, está, sin embargo, muy lejos de dejar el campo libre a una subjetividad arbitraria. El cristiano perfecto no se busca a sí mismo. Busca cumplir la voluntad de Dios, y por esto se adapta, con toda fidelidad, a las condiciones de vida que Dios le ha impuesto.

Hay que desechar, pues, con el deseo de aptitudes superiores, toda aspiración vana a otro círculo de actividades y a formas de piedad impracticables en nuestra posición presente. “No apruebo, en manera alguna, que una persona ligada a un deber o vocación se entretenga en desear otro género de vida que el que es conveniente a su deber, ni a ejercicios incompatibles con su condición presente; pues esto disipa el corazón y debilita los ejercicios necesarios. Si yo deseo la soledad de los cartujos, pierdo mi tiempo, y este deseo ocupa el lugar del que debo tener de ‘emplearme bien en mi oficio presente.’”

“Nada —escribe Francisco a la baronesa— nos impide tanto perfeccionarnos en nuestra vocación como el aspirar a otra, pues, en lugar de trabajar en el campo en que estamos, mandamos nuestros bueyes con el arado al campo de nuestro vecino, y mientras tanto, no podemos cosechar este año. Y todo esto es una pérdida de tiempo, y es imposible que, teniendo nuestros pensamientos y esperanzas en otro lado, podamos ocupar también nuestro corazón en la conquista de las virtudes requeridas en el lugar donde nos encontramos.”**

San Francisco censura con términos mordaces toda confusión semejante. “¿ No ves, acaso, diráse a este obispo, que Dios quiere que cantes el cántico pastoral de su dilección en medio de tu rebaño?... ¿Qué me responderás? ¿ Que en Roma, que en París hay más delicias espirituales, y que allí puede practicarse el divino amor con más suavidad ?... Los religiosos querían cantar el cántico de los pastores, y los casados el de los religiosos, con el fin, dicen, de poder mejor amar y servir a Dios. ¡Ea!, os equivocáis, mis queridos amigos; no digáis que es para mejor amar y servir a Dios; ¡ Oh, no, por cierto!; es para mejor servir vuestra propia satisfacción, que amáis más que la satisfacción de Dios.” Quien obra siempre así, “no cantará el cántico más agradable a la bondad celestial, Sino el que es más de su agrado y del cual piensa sacar mayor placer”.**

e) EL IDEAL DE LA VIDA MONASTICA Y LA PIEDAD DE LOS LAICOS

Convencido de la verdad de su ideal de perfección individual, San Francisco de Sales se opone al movimiento que continuaba impulsando a muchas almas piadosas de su tiempo a huir del mundo o les hacía sentir la nostalgia del claustro. Los conventos estaban florecientes. Algunos laicos también soñaban con ser ermitaños siguiendo el ejemplo de Ambrosio Marian o de Catalina de Cortona. Santa Juana Francisca de Chantal, que acababa de enviudar, albergaba el arriesgado propósito de huir a Tierra Santa, para terminar allí su vida en la contemplación. ‘El ejemplo del español Gregorio López y las austeridades que él había practicado en Méjico, a imitación de los antiguos Padres del desierto, hacían escuela.** Se consideraba completamente imposible llegar a la perfección en la vida del mundo. Parecía indispensable poner estrictamente en práctica los consejos evangélicos para lograr la santidad. El joven abad de Saint-Cyran pensaba que son pocas las almas que se salvan en el siglo. Con Jansenio y sus adeptos, este orden de ideas será llevado, después de la muerte de Francisco, hasta sus últimas consecuencias.**

A tal error opone Francisco la verdad de que puede llegarse a la más alta perfección, tanto en el mundo como en el claustro, y que hasta sería un error, una herejía, querer alejar la vida religiosa de la sociedad, de los soldados, del taller de los artesanos, de la corte del príncipe, o del hogar de los esposos.** “Los consejos —dice, y entiende por ello los consejos evangélicos— son dados, todos, para la perfección del pueblo cristiano, pero no para la de cada cristiano en particular.” “Y Dios no quiere que cada uno observe todos los consejos, sino tan sólo los que son convenientes, según la diversidad de las personas, de los tiempos, de las ocasiones, de las fuerzas, como lo reclama la caridad... Si tu padre o tu madre tienen verdadera necesidad de tu socorro para vivir, no es entonces el momento de practicar el consejo de retirarse en un convento; pues la caridad te ordena que vayas, de hecho, a cumplir su mandamiento de honrar, servir, ayudar y socorrer a su padre o tu madre.”** Un príncipe puede verse en la obligación de renunciar a la castidad y procurarse una descendencia en el santo estado del matrimonio, para preservar a su pueblo de perturbaciones políticas. El verdadero amor de Dios prohíbe, si se tiene poca salud, someterse a la verdadera pobreza. Los padres de familia no pueden “vender todo lo que tienen para darlo a los pobres”. Los esposos no deben sustraerse el uno al otro. “Hay circunstancias que hacen los consejos, a veces, imposibles; a veces, inútiles; a veces, peligrosos, y, a veces, perjudiciales para algunos.” Es por esto que ha dicho el Salvador: “Que el que pueda entender, entienda.”

No hay más que un solo principio generalmente válido: el amor de la voluntad divina. Es por esta voluntad que uno se irá al convento o que seguirá tan sólo uno u otro consejo evangélico. “Se puede por la autoridad de esta misma caridad ordenar a muchos quedarse en sus casas, conservar sus medios, casarse, hasta tomar las armas e ir a la guerra, que es una profesión tan peligrosa.”**

Francisco no se inclina, en manera alguna, a condenar brutalmente el mundo, como lo hace, por ejemplo, San Atanasio en su libro *Sobre la virginidad* y como lo hemos de oír condenar en el decurso de los siglos. Tampoco participa del entusiasmo de los Padres del 1 desierto por la vida cenobita. “Soledad, mi paraíso”, exclamaba San Jerónimo. Se ha olvidado muy a menudo que la serpiente penetró en ese paraíso y que el desierto fue para muchos el lugar de graves tentaciones. Santa Teresa señaló este peligro: “No hay celda tan estrecha..., ni desierto tan retirado que el demonio no pueda penetrar en él.”** San Francisco de Sales tiene conciencia clara de esto: la soledad tiene sus tempestades, y el mundo sus tormentas. Por eso no une su voz a los elogios de la soledad, tan numerosos en la tradición cristiana. No sigue en este punto a la *Imitación de Cristo*** y, de antemano, rechaza los llamados del abate de Saint-Cyran a huir del mundo y buscar la soledad. Sólo del llamado de Dios dependerá que vayamos al desierto, con San Juan Bautista, invocado desde el siglo iv como maestro de la vida cenobita **, o que vivamos en el mundo con Cristo y siguiendo su espíritu. “La perfección no consiste en no ver el mundo, sino en no gustarlo y saborearlo.” “Todos los caminos son buenos para aquellos a quienes Dios lleva de la mano”.**

Francisco está, pues, muy lejos del celo de tanto predicador, siempre dispuesto a conquistar para la vida del claustro a todas las almas piadosas. Se opone, en particular, a Jerónimo, que vivía, es cierto, en medio de la depravación del siglo iv, y encontró verdadero gozo en huir del mundo. Más tarde San Bernardo volverá sobre sus enseñanzas **; pero Francisco se aleja de ellos notablemente: desea que su hermanita salga del convento a los doce años, después de pasar un año en él, porque “no sería razonable dejar tanto tiempo en un monasterio a una niña que no quiere vivir toda su vida en él”. Si ‘alguien, pues, no se siente llamado a la vida religiosa y sale del noviciado, “¿qué mal habría en ello? Ninguno, sin duda”, responde el Santo. Naturalmente —y Francisco lo concede sin dificultad—, “la devoción puramente contemplativa, monástica y religiosa no puede ejercitarse en estas vocaciones; pero, fuera de esas tres clases de devoción, hay muchas otras”. Cada uno debe, pues, abrazar el ideal para el cual se siente llamado, y llegará a la perfección”.**

Pío XI ha llamado muy particularmente la atención sobre esta doctrina en su Encíclica sobre San Francisco de Sales. “Francisco de Sales parece haber sido concedido a la Iglesia, por un designio especial de Dios, para refutar..., un prejuicio ya en boga en su época y todavía difundido en nuestros días, a saber: que la verdadera santidad... sobrepasa el alcance de los esfuerzos humanos, o, por lo menos, que es tan difícil de alcanzar, que de ninguna manera incumbe al común de los fieles... ; que, además, esta santidad acarrea tantas molestias y dificultades, que es absolutamente incompatible con la situación de hombres y de mujeres viviendo en el mundo.” Y añade el Santo Padre que los sacerdotes deberán recordar a los fieles el deber de practicar la santidad correspondiente a sus condiciones de vida.**

Todo apartamiento de la vocación querida por Dios, puede ser vengado cruelmente. “Hasta ha acontecido que muchos perdieran la perfección en la soledad, que es, sin embargo, tan de desear para la perfección, y la conservaran en medio de la muchedumbre, que parece tan poco favorable para la perfección.” Francisco pretendía, pues, distinguir claramente entre el estado de perfección basado en los votos pronunciados por un religioso, y la perfección de hecho, que descansa en el amor de Dios. Está en esto, perfectamente de acuerdo con la excelente explicación de Santo Tomás de Aquino: “Muchos se comprometen y no cumplen con sus compromisos. Pero otros cumplen lo que no se habían comprometido a hacer... Por eso, puede muy bien ocurrir que sea perfecto sin pertenecer al estado de perfección, y que se viva en el estado de perfección sin ser perfecto.”**

Por consiguiente, San Francisco de Sales aleja igualmente esa síntesis de la perfección monástica y de la vida del mundo que su época alababa todavía como ideal religioso para los laicos. Las almas piadosas a las cuales no era dado seguir la atracción que las impulsaba al claustro, procuraban por lo menos combinar las formas del ascetismo conventual con su vida en el mundo. Vestíanse pobremente, llevaban cilicio, observaban rigurosos ayunos y se disciplinaban, leían concienzudamente los oficios litúrgicos y ponían todo su empeño en reducir a un mínimo el trato con los hombres y los negocios de este mundo. Los libros piadosos de esta época alababan casi exclusivamente este ideal, o, por lo menos, predicaban, como lo atestigua Francisco, “una especie de devoción que conduce a un retiro total”.**

Esta concepción había encontrado su expresión típica en los *Tratados* de San Antonino de Florencia (+ 1495).** Dirigiéndose a dos damas piadosas, les aconseja, sobre todo, el retiro, la vida claustrada: “Huid, tanto como esté en vuestro poder, todo trato con el prójimo. Retiraos a la soledad. La frecuentación de los teatros, bodas y otras fiestas, la reniego, la prohíbo y la vedo.” Es menester interponer una muralla entre el alma y el mundo. Los trabajos domésticos serán, en lo posible, confiados a los sirvientes, y los de la mañana, transportados a la noche, de manera que se tenga la mañana libre para la oración. Y si, durante el trabajo, el alma se siente requerida por pensamientos piadosos, hay que interrumpir lo que se está haciendo y ponerse en oración. Las oraciones vocales prescriptas, o por lo menos recomendadas, ocupan más de una hora diaria, completadas por una lectura espiritual y la meditación de la Pasión. Los oficios nocturnos de los conventos y la lectura de un texto piadoso durante las comidas, serían igualmente muy de desear, pero hay que renunciar a ello, en atención al esposo.** Evidentemente, Antonino tiene gran dificultad en adaptar la vida conventual a la del mundo; numerosas alusiones a los posibles deseos del esposo lo atestiguan. Sin embargo, es el ideal monástico el que preconiza, en general, como ideal para los laicos. Tiene perfecta conciencia de ello. A las repetidas objeciones de su corresponsal, respecto de la obligación en que se encontraba de vivir en el mundo, contesta brevemente: “Pero yo os lo digo: no es el hábito lo que hace al monje, sino la buena conducta de su vida.”** Lo que, bajo su pluma, equivale a decir: aun en el mundo puede vivirse como una monja.

Sin duda, la condición social de las dos nobles damas a quienes están dirigidos los *Tratados* de Antonino les permitiría aplicar la mayor parte de sus instrucciones. Pero, en la época siguiente, se las predica también a la masa del pueblo, como norma hacia la cual es menester aspirar. Santa Teresa habla de “directores poco razonables”, declarando a una mujer casada “que haría mejor, en vez de ocuparse de los asuntos de su casa, de entregarse a la oración, aunque con esto desagrade a su esposo”. La Santa condena categóricamente este proceder. “Semejante director no sabe ordenar ni el tiempo ni las cosas.”**

Lo inevitable ocurrió: el pueblo no tenía reparos en reconocer que “ningún hombre debe aspirar a la palma de la piedad cristiana, mientras viva en la agitación de los negocios temporales”. Pero no deducía de esto que había que retirarse del mundo, sino que era imposible llevar una vida religiosa, y que había que renunciar a ello.** Y fue por estas y algunas otras razones, que en los siglos xv y xvi tuvo lugar la evolución de un mundo en el cual la vida religiosa cobró un tinte mundano, mientras la vida mundana se apartaba de la religión.

San Francisco descubrió la raíz del mal: se partía de un ideal falso. Concede sin reticencias que “la devoción puramente contemplativa, monástica y religiosa no puede ejercerse en medio del mundo”.** Y como unía a la virtud cardinal de la prudencia, la otra más rara de la valentía, lleva con vigor, pero sin apartarse de su calma y de su distinción habituales, el combate que liará prevalecer el único remedio a este mal del siglo: el ideal de perfección individual, x adaptado a todos los estados y a todas las profesiones.

En la *introducción* no teme poner en evidencia la oposición entre el concepto corriente y el suyo propio. Hasta entonces, la literatura religiosa, se había desarrollado fuera de todo contacto con la vida. “Mi intención es instruir a aquellos que viven en las ciudades, en los hogares, en la corte...” y mostrarles que “un alma vigorosa y constante puede vivir en el mundo sin recibir ningún espíritu mundano, encontrar fuentes de dulce piedad en medio de las aguas amargas de este siglo, y volar entre las llamas de las concupiscencias terrestres sin quemar las alas de los santos deseos de la vida devota. Con la misma firmeza tranquila con que combatía, joven misionero aún, a los calvinistas, se opone, como obispo, a los representantes piadosos de este espíritu extraño. “Este tiempo es muy raro, y preveo ya que muchos dirán que sólo pertenece a los religiosos y personas de devoción el tener una conducta tan especialmente inclinada a la piedad... Pero yo, mi querido lector, yo te lo digo con el gran San Dionisio, que corresponde principalmente a los obispos perfeccionar las almas, tanto más cuanto que su jerarquía es suprema entre los hombres, como lo es la de los Serafines entre los Ángeles.” :Recorriendo las obras completas de Francisco se descubre que sólo muy rara vez le acontece insistir con esta fuerza en su calidad de obispo; que este: “Pero yo..., yo te lo digo..” que muchas traducciones alemanas han respetado, constituye, en el estilo del original francés, una

excepción notable. La expresión prueba cuál es el alcance que Francisco atribuye al ideal de la perfección individual. Atestigua su voluntad bien firme de romper con un concepto erróneo y de unir, como deben estarlo, la vida en el mundo y la aspiración a la santidad. Hacía tiempo que se había reconocido la necesidad de esta síntesis. La abundante literatura piadosa escrita en lenguaje popular en el siglo XVI, lo demuestra. El Cardenal Pedro de Berulle, contemporáneo de San Francisco, había emprendido esta obra; pero su inspiración pesimista, de fuente agustiniana, le impedía ser oído por un mundo en su mayor parte de la formación humanista. Se necesitaba, para ello, toda la fuerza de un genio religioso, de un hombre en quien se unieran la santidad y una cultura optimista. Este “santo *gentleman*” fue Francisco de Sales. “La verdadera devoción no impide ninguna suerte de vocación, ni de negocios, sino, por el contrario, las adorna y embellece”, proclama, así como “toda clase de pedrerías echadas en la miel, se vuelven más brillantes, cada una según su color”

d) EL IDEAL DE PERFECCION INDIVIDUAL Y LAS MODERNAS TENDENCIAS QUE SE LE OPONEN

Los humanistas habían colocado muy alto el valor propio de la persona. No había, en esto, absolutamente ninguna novedad, pero los siglos anteriores habían prestado poca atención a este punto de vista; por eso el humanismo pareció tener gran originalidad, y una nueva época de la Historia se abrió con él. El individualismo es uno de los rasgos esenciales que distinguen a los tiempos modernos, de la Edad Media. San Francisco de Sales supo vincular lo que había de bueno en este orden de ideas a la doctrina católica de la formación de la personalidad; mostró que había allí una de las partes esenciales del ideal de perfección cristiana. Mas la filosofía profana acrecentó, en el curso de los últimos siglos, la importancia de los derechos del individuo hasta el menosprecio del prójimo, hasta destruir el sentido de la comunidad. Nietzsche llevó el sistema hasta sus últimas consecuencias. Púsose de manifiesto que su posición era lógicamente insostenible, que sus principios destruían la sociedad, y en esto reside el valor positivo del trabajo que Nietzsche ha realizado. Es dentro del Catolicismo, que se levantaron voces para denunciar el peligro; dudóse en prestarles oído. Fue menester que un mundo basado en la dominación de los “amos” desarrollara sus consecuencias económicas, para que el peligro fuese evidente... Demasiado tarde quizás.

En presencia de las sugerencias urgentes que ejercen las ideas desparramadas en las masas, es hora de detener nuestro espíritu sobre el derecho y el deber de santidad individual, según el espíritu de San Francisco de Sales.

Sobre este deber, primero: “Seamos plenamente lo que somos.” ¿Qué somos? La pregunta se nos formula a menudo...; llenamos formularios: profesión, estado de familia, religión —preguntas todas que Dios nos hará también... y no satisfaremos a su juicio, si hemos apartado en provecho de algún ídolo de nuestra invención el ideal que Dios quiere que nosotros realicemos como católicos, funcionarios, comerciantes u obreros, esposos, padres o religiosos—. La posición que Dios nos ha designado en la comunidad humana, en la Iglesia y en el Estado, nos obliga.

Ser plenamente lo que somos, implica el desarrollo de todas las fuerzas de nuestra persona. Jesús cuenta la parábola de los tres intendentes, de los cuales uno había recibido cinco talentos, el otro dos y el último uno solo.** Los dos trabajadores buenos duplicaron el bien que les había sido confiado. Por eso recibieron el mismo salario. El producto se estimó, pues, según el rendimiento del capital prestado; más exactamente, no es el éxito material, sino la intensidad del esfuerzo personal lo que fue apreciado. Quien ha recibido más, tiene la obligación de producir más. Nada hay más vano que las comparaciones —siempre satisfactorias para nuestro amor propio— que hacemos con los demás. Yo soy tan piadoso como aquel, y lo que aquellos hacen, lo hago yo también. Esta manera mecánica de pensar el más y el menos es vana; no se trata de calcular el resultado, sino la intensidad del esfuerzo que lo ha madurado. “Ríndeme cuenta de tu gestión”, nos dirá un día el Señor que nos ha dado los talentos... “Echad a este servidor inútil a las tinieblas exteriores”, será su sentencia contra los que han enterrado sus talentos, en vez de hacerlos fructificar.

A la obligación que tenemos de tender hacia nuestro ideal de perfección individual corresponde

nuestro derecho a la libertad de los medios. Este derecho, San Francisco de Sales lo predica con su palabra y con su propia vida. No se aparta de su camino, consciente de encontrarse lejos de las ideas admitidas, de las costumbres corrientes. Desde entonces, millones de almas han recorrido el mismo camino. Somos libres de seguirlo o de preferir otro método, el de San Ignacio, por ejemplo, o de adherirnos a la piedad benedictina o franciscana, resolución que, muy lejos de ser arbitraria, expresará ella misma nuestra personalidad, según las afinidades experimentadas con uno u otro sistema. En el fondo, no hay más que dos direcciones religiosas fundamentales: la piedad del temor y la piedad del amor. Un temperamento melancólico, un pecador convertido, no se inclinará hacia el gozo; una naturaleza alegre, un carácter cuyo desarrollo haya sido rectilíneo, no adoptará una actitud de temor. Otras fuerzas concurren a la formación de la personalidad: herencia, familia y ambiente, educación y experiencia de la vida; ellas son dadas por Dios. Finalmente, cada alma es dirigida también por la gracia del Espíritu Santo. No podemos evitar que esto sea así; la multiplicidad de los sistemas religiosos se impone, así como son queridas por Dios las preferencias por una u otra concepción. La Iglesia admite esta diversidad. Las divergencias entre las vistas de ciertos teólogos y de ciertos santos cobran a veces una amplitud considerable, y la Iglesia no se les ha opuesto. Es para bien de las individualidades religiosas, que permite esta libertad de movimiento. Ella no impone límites sino allí donde cesa la verdad, donde empieza la locura, donde la vida no puede ya desarrollarse, donde comienza a reinar la tibieza y la muerte. No hay, en esto, atentado contra la libertad, como no lo hay en el hecho de colocar una valla al borde de un precipicio. La diversidad de las Órdenes y de las Congregaciones, de las Asociaciones y de las Ligas católicas, atestiguan la voluntad de la Iglesia de adelantarse a todas las preferencias personales por tal o cual forma de vida espiritual.

No es, pues, la Iglesia quien entorpece el esfuerzo hacia el ideal de perfección individual; solamente espíritus mezquinos o empecinados entran en lucha con ella sobre este punto. Francisco lo comprueba:

“Si sentimos inclinación por un ejercicio, despreciaremos todo lo demás y desecharemos todo cuanto no es de nuestro agrado.” Fray Luis de Granada ha señalado con mayor precisión aún esta deplorable tendencia: “No es raro que personas virtuosas caigan en el siguiente error: En cuanto consiguen sacar provecho de algún medio de progresar en la piedad, están persuadidas de que no existen otros... Por eso exigen que todo el mundo emplee este medio y se imaginan que todos aquellos que no toman este camino, no alcanzarán la vida eterna..., de donde se siguen los juicios livianos e impíos hechos sobre la conducta del prójimo, de donde las diferencias y las rupturas entre quienes son hermanos en la vida espiritual.”** ¿ Acaso han cambiado mucho las cosas? En el entusiasmo que nos inspira la orientación que liemos elegido, la Asociación a la cual pertenecemos, fácilmente rebajamos a aquellos que siguen una Orden distinta. Aun hombres célebres y que vivían santamente han luchado con una energía y una dureza injustas con sus contradictores. Mas, si San Francisco de Sales proclama el derecho de salvaguardar su individualidad y lo reclama para sí mismo, lo defiende también para el prójimo. “Y de nada sirve argüirme ejemplos, pues los obispos que los permiten pueden tener más autoridad de la que yo tengo; y así como ellos tienen, estoy seguro, con qué responder de sus actos, así responderá yo, espero, de los míos.” Convencido del fundamento de su sistema, no deja de reconocer el valor y los beneficios posibles de otras concepciones. “Alabo su método, por más que no sea el mío.” “Cuando siento mucho más interés de un lado que de otro, espero esta gracia de la divina Majestad, de no ser tan apasionado y desordenado en el amor propio, como para ver con desagrado a quien no signe mi parecer: *Unusquisque abundet in suo sensu, dummodo glorificetur Christus.*”**

Este respeto del ideal de los demás es un deber moral que Francisco predica a las hijas de la Visitación. “Hablarán siempre muy humildemente de su pequeña Congregación, y antepondrán todas las demás a ésta en cuanto a honor y estima; y, sin embargo, la antepondrán también a toda otra, en cuanto al amor, testimoniando gustosas, cuando se presente la oportunidad, cuán agradablemente viven en esta vocación. Así las mujeres deben preferir su esposo a cualquiera otro, no en honor, más en afecto; así cada uno prefiere su país a los demás, en amor, no en estima.”**

El principio *In certis unitas, in dubis libertas, in omnibus caritas*, corresponde enteramente al

espíritu de San Francisco de Sales.

“Que cada uno marche según el don de Dios; pero que todas tengan esta única y simple pretensión de servir a Dios.”** La única cosa necesaria a cada uno es tender con todas las fuerzas hacia el ideal de perfección que le ha sido fijado por Dios; que cultive “la santidad que le conviene”. Es por haber predicado San Francisco de Sales este deber que tiene cada uno de cultivar su forma personal de santidad, *sanctitatis uniuscuique propria colendae officium*, por lo que el Santo Padre Pío XI le reconoce méritos especiales para nuestra época.**

TERCERA PARTE

EL AMOR, CENTRO Y NORMA DE LA VIDA RELIGIOSA Y MORAL

CAPÍTULO 1

AMOR Y PERFECCIÓN

a) LA UNIDAD AMOROSA CON DIOS, ESENCIA DE LA PERFECCIÓN

Desde temprana edad estamos acostumbrados a considerar el amor como esencia misma de la perfección, como fin de nuestro esfuerzo moral. Y con sobrada razón. El hombre ha sido creado por Dios y para Dios. La intimidad de su unión con Dios determina, pues, el grado de su perfección. El sostén de esta unión con Dios, es, desde el punto de vista teológico, la gracia; desde el punto de vista psicológico, el amor. La Sagrada Escritura describe como una unidad amorosa la unión entre el hombre y Dios. “Si alguno me ama, mi Padre le amará y vendremos a él y habitaremos en él.” “El que permanece en el amor, permanece en Dios y. Dios en él.” Y San Pablo dice: “El que se une al Señor es un solo espíritu con Él.”**

Esta idea de unidad amorosa se esclarece ya, al considerar el mundo de la naturaleza: el amor acerca a los hombres. Supone, ya lo hemos visto, un cierto caudal común de pensamiento y de voluntad, cuya importancia va acrecentándose, a menudo, sin que lo sepamos. El amor rompe el estrecho círculo de nuestro egocentrismo. Por él, el ser amado se nos ofrece dotado de los mismos derechos que tenemos nosotros mismos, “como la mitad de nuestra propia alma”. El “mío” y el “tuyo” se confunden en el “nuestro”. El tú viene a ser otro yo, del cual sentimos quizá que es el mejor yo. Beethoven, Wagner —y muchos otros, desde la más remota antigüedad— atestiguan este sentimiento de identidad en el amor. “Mi ángel, mi todo, mi yo”, “eternamente tú, eternamente yo, eternamente nosotros”, canta la letra a la amada inmortal. Y Tristán e Isolda: “Tú Isolda, yo Tristán; no hay más Tristán, no hay más Isolda... sin fin, eternamente, sintiéndonos uno.”**

El mismo fenómeno observado aquí en la vida profana de dos grandes músicos, se descubre también en el amor espiritual más puro de la Historia, en la amistad de San Francisco de Sales y de Santa Juana de Chantal.”**

La filosofía se ha apoderado de estos hechos. Aristóteles, Platón y los estoicos de lengua griega y latina estudian el amor y la amistad como factores de asimilación y de unión. Los teólogos recogieron sus enseñanzas. Convencidos, con justicia, de que las leyes psíquicas que reinan entre los hombres deben regular las relaciones entre el hombre y Dios, las trasladaron al terreno religioso. Los Padres de la Iglesia celebran el amor como lazo que establece la unión entre el hombre y Dios. Para Santo Tomás, el amor de Dios era esencialmente amistad entre el hombre y Dios. Fundándose en la filosofía antigua, expuso que, por amor, el ser amado vive en el que ama, así como, en el dominio de lo intelectual, lo conocido existe, como realidad psíquica, en la inteligencia de quien conoce. Los místicos cristianos intentan expresar con palabras apenas articuladas las indecibles experiencias de su unión con Dios. Después del *Cantar de los Cantares*, tratan de acercarse al misterio de la unión sobrenatural con Dios, comparándola con la comunidad más íntima existente entre los hombres: el matrimonio.

La patrística y la escolástica, la teología especulativa y la teología mística consideran, de este modo, el amor, como sostén esencial de la unión con Dios. De común acuerdo, hacen suyas las palabras de San Pablo: “El amor es el lazo de la perfección”.** “El amor —declara San Francisco de Sales— es el medio universal de nuestra salvación... Sin él nada es saludable... Por eso, el dulce Jesús, que nos ha rescatado con su sangre, desea infinitamente que le amemos, a fin de que seamos

eternamente salvos.” Siendo inconmensurable la distancia entre la majestad suprema de Dios y nuestra profunda miseria, podríamos no animarnos a amarlo; es por esto que Cristo insiste en declarar que nos ama tiernamente y nos ordena amarlo con todas nuestras fuerzas. “La perfección de la caridad es la perfección de la vida, pues la vida de nuestra alma es la caridad”.**

Pero ¿qué importancia tiene, entonces, la observancia de los Mandamientos? Desde el punto de vista de la teología, como del de la psicología, hay que considerarla como una consecuencia muy natural del amor.

Quien ama, hace la voluntad de aquel a quien ama. Oponer el amor a la obediencia, equivaldría a desconocer el carácter mismo del amor. Un amor de Dios, verdadero y sincero, trae, por una necesidad de naturaleza, la observancia de los Mandamientos y la práctica de todas las demás virtudes. Es por eso, que a su primer mandamiento ordenando el amor, agrega Cristo estas palabras: “A este mandamiento están supeditados *la Ley* y los profetas.”** Jesús declara expresamente que toda ley se mantiene o cesa de acuerdo con la observancia o el menosprecio de este primer mandamiento. De ahí que San Juan reproduzca la doctrina de Jesús en los siguientes términos: “El amor de Dios es observar sus Mandamientos.” Y San Pablo dice: “El cumplimiento de la Ley, eso es el amor.” El Apóstol Santiago nos hace ver en el amor la ley real que encierra toda moralidad; pues allí donde reina el amor, la voluntad de Dios es cumplida íntegramente.**

Basándose en la enseñanza de la Sagrada Escritura, San Agustín muestra, en el mandamiento del amor, el fundamento único que abarca toda la vida y determina toda la moral cristiana. “La Sagrada Escritura no ordena más que el amor”, declara. Por eso concentra en sólo el amor el antiguo esquema griego de las cuatro virtudes cardinales y, por ende, todas las virtudes morales; muestra que la observancia de todos los Mandamientos fluye de la virtud del amor, y llega a formular este principio, aparentemente tan audaz:

“Ama y haz lo que quieras.”** Esta teoría de San Agustín ha conservado siempre, en teología, su valor de norma. La escolástica la ha tomado como cimiento de su edificio científico. El amor, explica Santo Tomás de Aquino, es el primero, es el alma, o, según su terminología, la “forma” de todas las virtudes;** y he aquí lo que San Francisco escribe como encabezamiento de su libro *Del amor de Dios*: “Toda la doctrina que la Iglesia predica, consiste en la santa dilección.” “La caridad —agrega más adelante— es, pues, el lazo de la perfección, ya que en ella y por ella están contenidas y reunidas todas las perfecciones del alma, y que, sin ella, no solamente no podría tenerse el conjunto entero de las virtudes, sino que ni siquiera puede tenerse, sin ella, la perfección de virtud alguna.” El amor de Dios es el fin, la perfección y excelencia del universo. En ello consiste la grandeza y supremacía del mandamiento del amor divino, que el Salvador llama el primero y el más grande de los mandamientos. Este mandamiento es como un sol que da brillo y dignidad a todas las leyes sagradas, a todas las ordenanzas divinas y a todas las Sagradas Escrituras. Todo está hecho para este celeste amor, y todo vuelve a él: del árbol sagrado de este mandamiento dependen todos los consejos exhortaciones, inspiraciones y los demás mandamientos, como sus flores, y la, vida eterna, como su fruto.”** Desgraciadamente, es preciso reconocer que este valor supremo, esta posición central del amor, no han sido siempre suficientemente comprendidos y realzados. El Pastor, de Hermas, escrito hacia mediados del siglo II, es posiblemente, el primer libro en el cual el amor no aparece más que como una virtud, al lado de muchas otras. Todo el grupo de las *Summae pro confessoribus* de la baja Edad Media puede causar la misma impresión. Más peligrosas aún fueron las tentativas por medio de las cuales otras virtudes sustituyeron al amor y usurparon el primer lugar. Hermas presenta la fe como madre de todas las virtudes; Tertuliano, la paciencia, sin duda en el sentido de valor, virtud cardinal; Lactancio, la justicia; San Ambrosio, la piedad.** El esquema de las cuatro virtudes cardinales encabezadas por la justicia o la prudencia, que la tradición cristiana recogió de la antigüedad, tuvo gran influencia en la elaboración del sistema de las virtudes cristianas. Al lado de la justicia, vese también aparecer, a me nudo, desde el siglo vi, y sobre todo en los trabajos de ascética, la humildad, y esta doctrina fue de gran importancia —ya lo hemos visto— en la piedad de fines de la Edad Media.** Si estos autores han oscurecido la noción de la primacía del amor, es, ciertamente, sin intención sistemática; pero, inevitablemente, obtenían este resultado al colocarlo en el mismo plano que otras virtudes, o al

insertarlo en un sistema ordenado según una de ellas, que venía a ser el centro de la perspectiva. En todo caso, para la teología moral católica, la verdad estaba firmemente basada en el *Nuevo Testamento*, y se puede comparar a San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás, San Francisco de Sales.** El amor es el sol de toda vida moral. Es de él de donde todas las demás virtudes reciben su pleno valor ante Dios. La unidad amorosa entre el alma y Dios es la esencia de la perfección.

b) EL ESFUERZO AMOROSO HACIA DIOS, CAMINO DE LA PERFECCIÓN

¿Cómo lograr esta unión amorosa? Las palabras del Ángel a Tobías parecen indicar el camino: “La oración es buena con el ayuno, y la limosna vale más que el oro y los tesoros.”** Ahora bien; comprendíase en el término de oración el conjunto de todos los ejercicios destinados a honrar a Dios, y muy especialmente, en la Edad Media, la oración litúrgica; en el término de ayuno, todos los actos de dominio de sí mismo y de mortificación, y por limosna, todos los actos de amor al prójimo. Estos tres grupos de obras considerábanse las señales características del cristiano piadoso. Todos los santos sobresalían en ellas. Y aun cuando, en las diversas vidas de santo, tan pronto la una o la otra de estas tres virtudes predominaba, jamás veíase aparecer perfección que no estuviese acompañada de estas tres hermanas. Sin embargo, subsiste una interrogante: ¿ Esta trilogía débese considerar como la causa, o solamente como la condición previa de la perfección? Que estos actos hayan sido, a menudo, una consecuencia, un resultado del amor, no es asunto que deba aquí tenerse en cuenta.

Si reconocemos en estas obras las causas de la perfección, deben triunfar por su propia virtud, lo que parece dudoso. Puede concebirse, y ha sido históricamente comprobada, la dedicación al prójimo, una perfecta honestidad personal, sin relación con Dios. Ha habido héroes de la mortificación o de la acción social fuera de toda concepción teocéntrica del mundo. La oración litúrgica, ella misma, no será una causa de santificación interior, simplemente por ser recitada correctamente, sino únicamente si un estado de alma correspondiente a su contenido anima al creyente en oración. Debe haber siempre, en segunda plano de la acción moral, meritoria en sí, algo que la sobrepuje, un estado psíquico, una relación íntima del yo con Dios, que domine la actividad humana y represente, de parte del hombre, el esfuerzo hacia la unión que Dios ofrece con su gracia. La teología ve un “principio de amor” al comienzo de esta disposición del alma frente a su Dios. Se ha buscado, sobre todo desde el humanismo y los comienzos de la época moderna, una expresión más vivida de este hecho. El hábito de recurrir a las fuentes, *ad fontes*, la práctica de la exégesis y la lectura de los Padres de la Iglesia, en vez de los compendios de sentencias tan estimados en la Edad Media, volvieron a los teólogos, así como a los psicólogos, al contacto con la vida. Vicias teorías de teología especulativa enriquecieron con un contenido y brillaron con nuevo esplendor. Eran siempre las antiguas verdades, pero despojadas de procesos intelectuales lentos y complicados, y vinculadas de tal modo con la vida, que fácilmente podía verse en ellas evidencias.

¿Cómo alcanzar el amor de Dios? —Pero ¿cómo dos criaturas humanas logran la unidad en el amor?— Por el hecho mismo de que se aman! Lo mismo acontecerá con el amor del hombre hacia Dios; el amor de Dios para con el hombre, siendo una verdad dogmática y expresándose por la gloria santificante y las tres virtudes teologales que suscita. ¿ Cómo va, entonces, a realizarse el desarrollo posterior del hombre? Estará regido por las mismas leyes psíquicas que las relaciones de hombre a hombre, pues no tenemos más que un alma, y la gracia no destruye nuestra naturaleza psíquica, antes, al contrario, funda sobre ella. El hecho mismo de amar conduce, aquí, a la unidad en el amor. El amor no es, pues, solamente la esencia, sino también el medio de la perfección. Santo Tomás había indicado la razón de ello: toda tendencia psicológica habitual se acrecienta al ejercitarse. “El amor aumenta por el acto mismo de amar”, dice Santo Tomás, y Fray Luis de Granada añade: “así como uno se vuelve un buen pintor pintando, es amando que se progresa siempre más en el amor.”**

Uno de los méritos imperecederos de San Francisco de Sales, el gran maestro del humanismo piadoso, es precisamente el haber consignado esta verdad con una claridad y casi una evidencia

perfectas. Los humanistas y los escritores religiosos del siglo anterior, sobre todo los italianos **, habíanle preparado el camino, y Francisco tiene plena conciencia de proclamar bajo una nueva faz una doctrina antigua. Así, observaba un día a sus religiosas, que ellas se hacían de la perfección la idea de un arte que podría poseerse sin esfuerzo si pudiese descubrirse, simplemente, el secreto. Pero es éste un error, pues no hay otro gran secreto sino éste: si nosotros tendemos a la unión con el amado, nuestro único deber es obrar y trabajar fielmente en el amor. El amor no es solamente uno de los caminos de la unión con Dios, y, por consiguiente, de la vida eterna, sino el único.)

“Apacienta mis ovejas, apacienta mis corderos”, dijo Cristo a Pedro. “Mas ¿de qué es preciso alimentar estas queridas ovejitas? Del amor mismo, pues, o ellas no viven, o viven del amor; entre su muerte y el amor, no hay término medio. Es preciso morir o amar, pues que quien no ama, dice San Juan, permanece en la muerte.”**

Este amor de Dios deberá animar la famosa trilogía: oración, ayuno, limosna, si se quiere que esas obras nos eleven hacia nuestro fin, hacia la unión con Dios. San Pablo ya había dicho que ni la fe que transporta las montañas, ni el renunciamiento a todos los bienes en favor de los pobres, ni las mortificaciones llevadas hasta el extremo de entregar el propio cuerpo a las llamas, tienen valor si falta el amor. Los Padres de la Iglesia, y principalmente San Agustín, han destacado el significado fundamental del principio del amor en la vida moral. “Si Dios es el bien supremo del hombre — declara San Agustín—, y si vivir bien significa: tender al bien supremo, entonces vivir bien no es sino amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todo el espíritu.” Hasta llega a decir: “Donde falta el amor, no puede ni hablarse de obra buena.”** La escolástica ahondó esta teoría, defendiéndola contra las interpretaciones latas o rigoristas.

Un intervalo de más de seiscientos años separa a San Agustín y a su época del pensamiento escolástico. La subsistencia de las ideas agustinianas a través de este largo período, es la señal de un apego profundo, de un esfuerzo por realizar sus enseñanzas en la vida, pero no lo es, de manera necesaria, de un éxito o de un progreso en esta senda. Los pueblos primitivos que sumergieron la civilización antigua, no pudieron elaborar, sin un lento proceso de madurez, una civilización nueva, y durante todo el comienzo de la Edad Media tuvieron noción del hecho material, considerado en sí, más que de los motivos espirituales de los cuales procede. San Agustín ha dicho que no podían juzgarse los actos humanos según su apariencia externa, sino que era menester considerar sus raíces ocultas.** Esta mirada profunda faltó a los pueblos primitivos. Los hechos que constituían un crimen aparecíanseles con más evidencia que la maldad del criminal; un acto excepcional de caridad o de mortificación suscitaba —y suscitará siempre— mayor admiración que la voluntad virtuosa de su autor. Esta ingenua orientación del espíritu hacia lo concreto, hacia lo que es positivo y se deja ver y palpar, dominaba todo el derecho seglar. Ella pasó a la disciplina de las penitencias eclesiásticas. Al mismo tiempo que se estudiaban con celo los escritos de los Santos Padres y se les copiaba —lo que ya era de mucho mérito, dadas las circunstancias—, no se llegaba a la emancipación completa del espíritu del siglo. El concepto de la moralidad corriente en los comienzos de la Edad Media, concede un valor exagerado a las acciones externas y no acentúa lo suficiente las disposiciones, las tendencias de la voluntad.** Los teólogos escolásticos comprendieron perfectamente estas deficiencias y se esforzaron por remediarlas. Es preciso ser especializado en esta materia, haber removido el enorme cúmulo de manuscritos en donde se condensaron estos esfuerzos, para poder apreciar la energía de la lucha que, al cabo de varios siglos, logró asegurar la victoria completa de la ética de los sentimientos sobre el espíritu terrenal, exclusivamente vinculado a la fuerza y al éxito. No es que se haya olvidado que los actos capaces de conducir a la perfección reciben su valor del amor, sino que, así como en una pantalla detrás de la cual se coloca un foco luminoso, se ven las imágenes más que la luz que las ilumina, así también la oración, la limosna, el ayuno, y los tres votos de las Órdenes religiosas eran más apreciados en sí mismos, sin que se pensara en alabar de igual manera, y aún más —como exigen la lógica y la teología—, el amor de Dios, del cual proceden. El gran mérito de San Francisco de Sales consistió en volver a colocar la luz delante de la pantalla. Es la misma luz, es el mismo cuadro; sólo la posición es nueva con respecto a la época anterior; pero es la misma que tuvieron Cristo y los Apóstoles y los teólogos mejores de la antigüedad cristiana. Esta concordancia entre Francisco y la patrística es sorprendente. No hubo en

ello revolución, sino evolución, orientada hacia un renacimiento de la antigüedad cristiana. La piedad católica beneficiada ella también del retorno a las fuentes, nacido del espíritu del humanismo, del estudio profundo de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia.

La posición céntrica que Francisco señala al amor en su sistema, se nota claramente cuando se opone su concepto de la piedad al de Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás parte de la virtud cardinal de la justicia. La justicia da a cada uno lo suyo. Exige, pues, que el hombre pague la deuda que, por derecho, ha contraído con Dios. Lo hace mediante el honor que rinde a Dios, mediante el servicio de Dios. La piedad, la *devotio*, es, pues, la inclinación de la voluntad a hacer actos de servicio y de culto de Dios. El amor de Dios es la fuente de esta devoción, “en el sentido de que estamos inclinados, por el amor, a servir al amado”. Devoción tiene, verdaderamente, el significado que cobra el término en la expresión del servidor “devoto”, aplicado, celoso en su servicio.**

San Francisco de Sales no empieza por exponer un sistema teológico, sino por echar una mirada sobre la vida. ¿Qué opinan los hombres devotos, los hombres de su tiempo? “El que se dedica al ayuno se considerará muy devoto con tal de ayunar, a pesar de que su corazón esté lleno de rencores. Tal otro se estimará devoto porque recita gran número de plegarias cada día, por más que, luego, su lengua se deshaga en palabras hirientes, arrogantes e injuriosas hacia sus sirvientes y prójimos. Otro saca fácilmente una limosna de su bolsa para darla a los pobres, pero es incapaz de sacar dulzura de su corazón para perdonar a sus enemigos... Todas estas gentes se consideran ordinariamente devotos y, sin embargo, en manera alguna lo son.” Pues cada uno de ellos “pinta la devoción según su pasión y su capricho”. El resultado sólo puede ser una caricatura, “una sombra de devoción”. “La devoción verdadera y viva presupone el amor de Dios y no es otra cosa sino el verdadero amor de Dios, aunque no siempre un amor así nomás... Sino que, cuando ha llegado al grado de perfección, en el cual no solamente nos mueve al bien, sino que nos hace obrar cuidadosamente, frecuentemente y prontamente, entonces se llama devoción.”

Devoción es, pues, esta forma, la más elevada, del amor activo, que no se contenta con observar de buen grado y concienzudamente todos los mandamientos de Dios, sino que, yendo más allá de esta simple obediencia, procura hacer todo el bien posible. El amor y la devoción son, el uno para el otro, como el fuego y la llama. “La caridad, siendo un fuego espiritual, cuando es muy ardiente se llama devoción.”**

El concepto de la devoción se ensancha considerablemente. Santo Tomás también partía del sentido primitivo de *devovere*, consagrarse, darse. Pero, debido a una tendencia de espíritu muy medieval, sus pensamientos se cristalizan en seguida alrededor de esta forma de devoción hacia Dios que encuentra su expresión en el culto. Ya en el siglo iv, Efrén el Siríaco ordenaba a sus monjes “preferir la oración a la aplicación de cualquier otro precepto”. La Regla de San Macario el Alejandrino encierra la misma prescripción que el Occidente toma más adelante del Oriente. Nadas debe preferirse al servicio de Dios. *Operi Dei nihil proeponatur*, dirá San Benito, en el capítulo 43 de su Regla. El *Opus Dei*, la oración de coro, la liturgia, fueron entonces el punto céntrico de la vida monacal, y este concepto benedictino dominó totalmente la piedad de la Edad Media. San Francisco de Sales, por el contrario, se niega a considerar un acto solo como expresión esencial de devoción a Dios. Ninguno de los tres actos por los cuales ella se manifiesta, oración, ayuno, limosna, basta por sí solo, y los tres reunidos, todavía no agotan completamente el concepto de la devoción, que implica una disposición permanente y una actividad de todas nuestras fuerzas concentradas en el cumplimiento de la voluntad divina, sean cuales fueren las formas bajo las cuales se nos presente. Devoción, amor, perfección, son, pues, tres vocablos que, en la mente de San Francisco, tienen, más o menos, el mismo significado.

En Santo Tomás de Aquino, el amor interviene en segundo plano, como fuente y causa de la piedad. En el primer plano está el pensamientos del Dueño del cielo y de la tierra, al cual, por derecho, debe el hombre dedicación y homenaje. En Francisco, esta concepción del amo y del siervo está completamente eliminada. La idea del padre lleno de amor, que espera, a sus hijos, se cierne sobre toda meditación. El amor es el centro de la devoción, por lo demás idéntica al amor y hasta implicando el más alto grado de amor activo. Por ella, el alma se remonta en sublime vuelo hacia Dios. Anhela ser y obrar según plazca a Dios. Mas ¿qué es lo' que place a Dios? Aquello que

favorece el desarrollo de nuestras almas. Dios nos ama y quiere que le amemos en cambio, no porque sea “su interés que nosotros le amemos, sino el nuestro.” “Nuestro amor le es inútil, pero nos es a nosotros de gran utilidad, y si le es grato, es por el hecho de sernos provechoso.” La idea básica de que Dios, en cuanto absolutamente perfecto, ha creado el mundo, no por una necesidad, sino porque quería comunicar libremente su bondad, ha sido expresada ya por Santo Tomás.** Francisco completa este pensamiento, confiriéndole gran fecundidad para la piedad católica. El hombre ha sido creado por Dios y para Dios. Dios ha predispuesto al hombre para el amor de Dios y ha puesto en su alma la inclinación hacia Él. Si el hombre se conforma a esta predestinación, debe querer la glorificación de Dios y el desarrollo supremo de su personalidad humana. Hay, pues, en el sistema salesiano dos motivos para el esfuerzo moral: primeramente, “lo agradable a Dios”; luego —lo que es casi equivalente—, “lo útil para el alma”, que nace asimismo del amor de Dios.

e) ANALISIS PSICOLÓGICO DEL AMOR

Según la doctrina de San Francisco de Sales, el amor, la unión con Dios en el amor, constituye la esencia misma de la perfección, y es el mismo amor, concebido como una aspiración. Es el mismo vocablo el que designa tanto el fin como el medio, pero en una acepción distinta. Esta variación del sentido del término, así como el derecho de emplearlo tan pronto en una forma, tan pronto en la otra, se ve claramente al hacer el análisis psicológico del amor en cuanto fenómeno comprobado por la experiencia.

El *Tratado*, que San Francisco oponía abiertamente a los simples libros de piedad y en el cual intentaba presentar una “historia del amor”, basada en la observación científica, nos ofrece de hecho este génesis psicológico del amor. Su punto de partida está en las “cualidades de correspondencia” entre el sujeto y el objeto, ya comprobadas.** De esta “conveniencia” o “correspondencia”, aceptada, he aquí que nace un sentimiento de “complacencia”, el cual suscita el “movimiento” de la voluntad, por el cual se cumplen todos los actos útiles para obtener el bien deseado, “búsquedas, investigaciones” y otros “esfuerzos” hasta alcanzar el fin: la “unión” con el objeto amado. Estos cinco elementos, “que encierran una cantidad de otros de menor importancia”, son la esencia misma del amor. Se los puede comparar con un árbol cuya raíz es la orientación natural de la voluntad hacia el objeto amado; la base del árbol sería la “complacencia”; el tronco, el “movimiento voluntario”; las “búsquedas, investigaciones y otros esfuerzos” son, entonces, semejantes a las ramas; la unión y el gozo que procura, a los frutos del árbol.**

Esta idea la tomó Francisco de España. Fray Luis de Granada había escrito: “El amor es semejante al árbol de vida del paraíso... La raíz es el gusto primero de la belleza del árbol divino.. . El tronco es el ardiente deseo de tan precioso bien. Las ramas son todas las virtudes y esfuerzos que este deseo produce. El fruto, finalmente, es la perfección del amor y la unión con Dios.” Juan Luis Vives, el gran humanista español, ha dado de la naturaleza del amor una descripción en cinco partes, que presenta con lo expuesto por Francisco afinidades tan profundas, que la influencia recíproca entre ambos es indudable. Además, una observación, que está en el manuscrito y ha sido suprimida al imprimirlo, prueba que San Francisco de Sales se había inspirado también en Santo Tomás. La dependencia de estas fuentes es muy estrecha.**

Pero Francisco no era hombre que recogiera simplemente las ideas de sus predecesores. Sometiólas a su examen crítico y combinólas con los resultados de la introspección y de su experiencia del mundo. Formada de este modo su opinión personal, opúsole, conscientemente, a la teoría tradicional. Así como en la explicación del origen del amor había sustituido a la simple “semejanza” de Santo Tomás, la teoría de las cualidades correspondientes, en este punto de la naturaleza del amor va más allá del punto de vista en el cual se colocaba Santo Tomás, quien veía en ella una “complacencia”, y del de Luis Vives sobre la “complacencia afianzada”. “La verdadera esencia del amor —dice Francisco— consiste en el movimiento y desahogo del corazón que sigue inmediatamente a la complacencia y termina en la unión.” Pues, “hablando con claridad y precisión”, el amor no puede ser “otra cosa sino el movimiento, desahogo y adelanto del corazón hacia el bien”. La complacencia se presenta entonces, sobre todo, como choque inicial. Ella es el

sostén que soporta el movimiento de la voluntad; es causa del amor, y, acompañándolo inevitablemente, no constituye, sin embargo, su esencia. De este modo, de las cinco partes principales del amor, Francisco considera —y con mucha razón— las dos primeras (adecuación de la voluntad al bien, y complacencia) como condiciones intelectuales y afectivas previas al amor; la cuarta (búsquedas, investigaciones y otros esfuerzos), como su efecto; la quinta (unión y el gozo), como su fin. En cuanto al amor en sí mismo, reside en la tercera parte, en el esfuerzo por la posesión del objeto amado.**

Apliquemos estas nociones al amor divino, y la unidad amorosa con Dios viene a ser la esencia de la perfección. El grado de perfección depende de la intimidad de esta unión. Como la concentración sin interrupciones de todas nuestras fuerzas hacia Dios, no es posible en este mundo, la perfección absoluta está reservada a la otra vida. La perfección en este mundo está siempre empañada de cierta relatividad; aun en los santos no representa sino el más alto grado posible de unión con Dios.

En cuanto al movimiento de amor hacia Dios, equivale al camino para la perfección, el camino psicológicamente necesario, porque sólo el movimiento amoroso hacia la unidad en el amor, sólo la ascensión hacia Dios, puede conducir a la unión con Dios. Pero este movimiento de la voluntad, este impulso hacia adelante, “más cerca de Ti, mi Dios”, constituye la esencia misma del amor; es este amor progresando con todas sus fuerzas vivas en la acción, el que lleva, en el sistema de Francisco, el nombre de “devoción”.

d) DIOS ES AMOR Y DIOS ES JUSTICIA.

La idea de justicia predominó, en la Edad Media, en la vida del espíritu, y podría volver a encontrarse el eco de ello en la piedad de aquella época. Sin duda, siempre se ha afirmado que “Dios es amor”, mas apoyábase con una insistencia curiosa sobre este otro principio —igualmente exacto, en verdad—: “Dios es justicia.”

“El motivo más hondo de la Encarnación de Cristo es la voluntad de Dios de manifestarnos su amor”, escribe San Agustín. Pero, en otro lugar, expresa el parecer de que, sin el pecado original, el Verbo no se habría hecho carne.** Los escolásticos, encabezados por Anselmo de Cantorbery, resuelven la cuestión desde el punto de vista de la justicia: era menester que un sacrificio plenamente válido fuese ofrecido a la majestad ofendida de Dios. Solamente la muerte de Cristo podía dar plena satisfacción a la justicia punitiva de Dios. Se ha hablado de “una teoría jurídica de la satisfacción”, que reflejan, en una época posterior, ciertas interpretaciones del sacrificio de la Misa y la expresión de “inmolación de Cristo”. Por eso J. Pohle exige que la teoría de la satisfacción, puramente jurídica, sea completada y ahondada por la teoría de la reconciliación moral. La influencia del pensamiento jurídico sobre la teología moral no puede negarse, y formaría un capítulo importante, y que aun queda por escribir, en su historia. La misma vida religiosa no ha escapado a su influencia. La importancia -exclusiva concedida en la piedad a los hechos considerados en sí mismos, el temor de un juicio implacable, dependen de este orden de sentimientos, sobre los cuales la historia del arte arroja una luz intensa. “La Crucifixión” del altar de Isenheim, de Grünewald, es una imagen del sacrificio ofrecido a la justicia divina, por los pecados de los hombres, absolutamente inconcebible en la antigüedad cristiana, en la que preferíase orar ante las imágenes del Buen Pastor. El mismo sentimiento inspira las danzas de los muertos, tan frecuentes en aquella época, y la prosa de la Misa de los Difuntos —el *Dies irae*: “Día de cólera”—. “¿Qué terror cuando el Juez venga para examinarlo todo con rigor... Nada quedará impune... Rey de temible majestad..., sálvanos. Fuente de bondad... Juez justo en tus venganzas, concédenos la gracia y el perdón antes del día de las cuentas!”

La Edad Media, sin duda alguna, no fue la única en tener noción de la venganza, ni San Francisco de Sales el solo en tener idea del amor. Dios es justicia y Dios es amor. Estas dos verdades han orientado, en todos los tiempos, el campo de la idea cristiana, pero su posición respectiva varió. En la Edad Media están yuxtapuestas, y el pensamiento religioso gravita alrededor de ambos centros. Están en la base de las dos tendencias que se cruzan siempre en lo dogmático, en lo moral, en lo espiritual y en la vida. El mérito de San Francisco de Sales consiste en haber colocado el amor en el

primer lugar, y tal es el espíritu mismo de Jesús. Él declaró que era el único principio de toda vida espiritual. “Todo es del amor, en el amor, para el amor y de amor en la Santa Iglesia.”** La perfección no reside tan sólo en el amor, sino que este amor es, también, el camino que a ella conduce, y esto señala un notable progreso sobre lo enseñado por Ignacio de Loyola.

Se ha lamentado que San Ignacio no presentara desde el comienzo de sus *Ejercicios* “el amor como el fin único y el sentido de toda devoción cristiana”. A lo cual responde E. Böminghaus que los *Ejercicios*, “debiendo ser un camino recto, el fin ya se halla definido antes de aparecer ante los ojos”**; lo que es exacto. Pero se infiere de ello mismo que San Ignacio descubre lo esencia de los *Ejercicios*, en la recta orientación del alma hacia Dios, después de haberse despojado de todo apego a los bienes de este mundo, no considerándose el amor como medio, sino como fin de la formación. La devoción, en la doctrina de San Ignacio, está enteramente bajo la impresión de la “muy santa majestad de Dios”. A Dios, “Señor y Dueño”, a Cristo, “nuestro Amo, Rey eterno”, está obligado el hombre, por derecho, a rendir absoluta sumisión. De donde nace la declaración inicial sobre el fin de la existencia humana: “El hombre ha sido creado para alabar, honrar y servir a Dios, Nuestro Señor, y de esta manera salvar su alma.” La relación jurídica, la idea del soberano dueño al cual estamos estrechamente ligados, es, pues, el punto de partida del pensamiento religioso ~, y si el amor ha de despertarse, será más tarde, a medida que el Señor nos sea más conocido. San Francisco de Sales, en cambio, pone primeramente el amor en el centro de todo su sistema. Como primer principio de los *Ejercicios*, habría escrito: El hombre ha sido creado por Dios para amarlo y alcanzar con ello la felicidad eterna.

CAPÍTULO II CONFORMIDAD A LA VOLUNTAD DIVINA

a) NECESIDAD DE ESTA CONFORMIDAD; LO QUE ES PRECISO ENTENDER POR VOLUNTAD DE DIOS

Santo Tomás de Aquino expresa varias veces la idea de que, como todo ser creado, el hombre ya lleva en su naturaleza, y por el hecho mismo de la creación, los gérmenes de la perfección hacia la cual está orientado. El hombre está hecho a la imagen de Dios. El desarrollo de su personalidad se lleva a cabo, pues, necesariamente, al cultivar esta semejanza con Dios. El fin supremo de nuestra vida es la conformidad de mente y del querer humano con la inteligencia y la voluntad divinas.** Tal es el estado en que se hallan los bienaventurados en el cielo. Nuestra vida terrestre sirve para preparar nuestra vida celestial; el deber de nuestra vida es, pues, alcanzar las verdades divinas por medio de la fe y poner nuestros deseos de acuerdo con la voluntad de Dios.

Es lo que pide, igualmente, San Ignacio, en sus *Ejercicios*, basándose en el hecho de la creación. El hombre es creado por Dios, luego pertenece a Dios. Luego está obligado a ofrecerle “toda su voluntad y toda su libertad, a fin de que su divina Majestad disponga de su persona y de todo cuanto tiene, según su santísima voluntad”. “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo cuanto tengo y todo cuanto poseo. Vos me lo habéis dado, Señor, a Vos os lo devuelvo; todo es vuestro, disponed de ello como más os plazca”.** Santa Teresa considera la conformidad con la voluntad de Dios como una consecuencia del amor, y declara que toda la perfección que es dado alcanzar por la vía de la vida espiritual consiste en conformar la voluntad propia a la voluntad de Dios.**

Es sobre estas verdades, ya antiguas, que se basa el pensamiento de San Francisco de Sales. El hombre, creado a imagen de Dios, está predispuesto, por naturaleza, a amar a Dios. Cuanto más completamente nos domina el amor, más fuertemente nos lleva a entregarnos sin reservas a Dios. “¿No vemos, acaso, Teótimo, que una doncella, por una elección libre que procede del amor de benevolencia, se sujeta a un esposo, hacia el cual no la ataba antes ningún deber?, ¿o que un gentilhomme se somete al servicio de un príncipe extranjero, o entrega su voluntad en manos del superior de alguna Orden religiosa al cual se pliega?”

“Así, pues, se realiza la conformidad de nuestro corazón con el de Dios, cuando, por su santa bondad, arrojamos todos nuestros afectos en manos de la divina voluntad, a fin de que sean doblegados y manejados por ella a su antojo, moldeados y formados según su agrado.”

A la descripción de “este amor de conformidad por cual unimos nuestra voluntad a la de Dios”, dedica Francisco todo el libro VIII del *Tratado*.** Sus cartas aplican esta teoría a la dirección de las almas. Insiste sin cesar en esto: la voluntad de Dios es la que decide, hay que servir a Dios como Él lo quiere. “Quiera Dios que consideremos poco el estado del camino que vamos abriendo y que tengamos los ojos fijos en Aquel que nos guía”; pues que “todos los caminos son buenos para aquellos a quienes Dios lleva de la mano”.** Mas ¿qué entiende Francisco por “voluntad de Dios”? Su concepto de ella es de gran amplitud. La descubre, no tan sólo en los Mandamientos, en los consejos de los Evangelios y los impulsos de la gracia, sino, además, en cuanto constituye nuestra vida: trabajos cotidianos, dificultades y obstáculos a nuestros esfuerzos, sufrimientos y pesares, muerte de seres queridos, todo, absolutamente todo, es querido o, por lo menos, permitido por Dios. Por eso, es deber nuestro el aceptar nuestra condición en la medida en que ella corresponde a la voluntad de Dios, y tomar frente a las desgracias que nos hieren, con la permisión de Dios, la actitud que Dios espera de un alma creyente.

El horizonte que se abre aquí es inmenso. Hay un estado de espíritu hartamente conocido por el cual donde no hay mandamiento, no hay deber, y, por lo tanto, no es pecado la práctica contraria. Se limita así la voluntad de Dios al reducido espacio de los mandamientos escritos, lo que abre, sin que queramos confesarlo, un amplio campo a la arbitrariedad. En contra de este empobrecimiento del

concepto de la voluntad de Dios se yergue Francisco. Sin duda, un amor semejante puede, dentro de su sequedad y su pobreza, permitir alcanzar el mínimo de formación de la personalidad necesario para no ser desechado por Dios para siempre. Pero jamás conducirá a las cimas de la perfección cristiana. Consagrarse a Dios, por orden y dentro de los estrictos límites del mandamiento, no es responder al ideal de un amor verdadero y profundo: “Estas pequeñas resoluciones de no obrar mal no son suficientes”, declara Francisco. “E”s menester otra de hacer todo el bien que se pueda.” Como San Bernardo, San Francisco de Sales sostiene que “lo suficiente no basta en lo que respecta al amor de Dios”. Su ideal es “el muy deseable amor de la perfección generosa”, ese amor noble y total que no conoce ni reflexiones ni deliberaciones.** Llama “cobardes y perezosas” a las almas que ponen límites a su amor, y es con este espíritu que emplea, junto a la palabra “voluntad divina”, aquella otra mucho más amplia de “beneplácito”. El don, sin reservas, de todo nuestro corazón “a la voluntad de Dios y a su beneplácito”, tal es su finalidad.**

b) EL COMPLETO ABANDONO A LA VOLUNTAD DE DIOS

El abandono perfecto tiene una doble exigencia: decir “sí” a toda voluntad de Dios y prestar esta adhesión con toda el alma.

La perfección exige, pues, una fidelidad de hecho, primeramente, en las encrucijadas de nuestra vida, cuando nos encontramos en el caso de tomar determinaciones de gran trascendencia, de cumplir importantes deberes, de soportar piadosamente graves infortunios. Pero esto no basta, y esta fidelidad ha de extenderse hasta los menores detalles de nuestra existencia, por más ínfimos que ellos nos parezcan. Es la vida diaria, con sus pequeñas exigencias, sus disgustos insignificantes, lo que afirma o disminuye nuestra fidelidad. “Haced un ejercicio muy especial de dulzura y de aceptación de la voluntad de Dios, no ya en las cosas extraordinarias solamente, sino, sobre todo, en esas pequeñeces cotidianas..., pero hacedlo con un espíritu tranquilo y alegre”, pues no siempre encontraremos oportunidad de realizar grandes obras en el curso de nuestra vida, pero en todo momento podemos hacer con excelencia las pequeñas. Francisco desenmascara el falso idealismo de las almas piadosas que sueñan con situaciones extraordinarias y se sobreponen con heroísmo a las mayores dificultades imaginarias. Dejar vagar así la mente, es engañarse peligrosamente a sí mismo, y no hay nada más vano que la heroica resolución de aceptar alguna cruz sumamente pesada que el porvenir podría reservarnos, pero que, muy probablemente, no nos traerá jamás. Hasta puede ser esto una almohada sobre la cual nos recostemos perezosamente con la conciencia satisfecha. Se sueña con realizar actos de dilección extraordinarios, pero se huye de las pequeñas cruces que el presente impone.

“¡Cuántas gentes hay que gustosas morirían por sus amigos, pero que, sin embargo, no quisieran vivir sirviéndolos y obedecer a su voluntad! Fulano expone su vida y no expondría su bolsa.”

Grande es el número de los que, en la historia, arriesgaron su vida por aquellos a quienes amaban. Pero ¿cuántos hombres se hallarían en cada siglo dispuestos a sacrificar a los ojos del mundo una sola onza de su fama o de su vanidad? Es por esto que Francisco nos pone en guardia contra estos “entusiasmos imaginarios”. Quiere actos, por pequeños que ellos sean, nacidos de un gran amor; exige que nos sometamos a la voluntad de Dios en las mil pequeñas dificultades que nos impone la vida, para probarnos Él cree que esta fidelidad en las cosas pequeñas es la más adecuada para preparar la armonía completa de nuestra voluntad con la voluntad de Dios.**

La perfección, no solamente adhiere a su objeto la voluntad de Dios, en toda la extensión que esta última comprende, sino que presta esta adhesión con toda el *alma*, con todo el corazón, con todas las fuerzas. La voluntad es, por cierto, él sostén esencial de la moralidad, mas el hombre no es pura voluntad. El cuerpo y el alma están unidos en él, y en sus límites se abre el reino de los sentimientos, obra la fuerza de los afectos. Pues bien; es el hombre todo entero quien ha de ponerse al servicio del Altísimo, y no solamente su voluntad. Los afectos sensibles deben, dirigidos por él, rendir también homenaje a su Creador. La expresión característica de esta entrega total es el gozo que el alma siente en su adhesión a la voluntad de Dios.

Ya Aristóteles, y con él toda la moral antigua, había considerado la satisfacción inherente al

cumplimiento del acto moral como elemento esencial del concepto de virtud: “No es bueno aquel que no se goza en las acciones buenas.” Y quien no sabe sobreponerse a una situación difícil sino quejándose y presionado por las circunstancias demuestra más cobardía que valor. El concepto de virtud supone, entonces, que se haga el bien con alegría o por lo menos, sin desagrado.** Desde los comienzos del Cristianismo, la Carta *de Bernabé* proclama este mismo principio: “El amor gozoso y el placer que se siente en los actos atestiguan la justicia de nuestras acciones.” Más tarde, la escolástica incorporó definitivamente la teoría aristotélica de la virtud a la teología moral católica. “El hombre virtuoso —decía Santo Tomás— hace el bien con gozo, porque esta manera de proceder corresponde a la naturaleza profunda de su alma.”**

Francisco es del mismo parecer. El alma debe dar su aprobación gozosa a la voluntad de Dios. Solamente poseeremos la pureza del corazón si, aun en las cosas más humildes, nos sometemos libremente a la santísima voluntad de Dios. Es éste uno de los principios más importantes de todo esfuerzo hacia la perfección: “Hay que mirar lo que Dios quiere, y, conociéndolo, procurar hacerlo alegremente o, por lo menos, valientemente; y no solamente esto, sino que es preciso amar esta voluntad de Dios y la obligación que de ella se sigue para nosotros, aunque consistiera en cuidar cerdos toda nuestra vida, o hacer las cosas más -viles de este mundo, pues sea cual fuere la forma en que Dios disponga de nosotros, lo mismo ha de darnos. Ahí esta la meta de la perfección a la cual debemos aspirar, y el que más se acerque a ella ganará el premio.” Y respecto de la aplicación de este principio, escribía San Francisco de Sales a Madame de Chantal: “No podríais prosternaros ante Dios, cuando esto os acontece, y decirle sencillamente: Sí, Señor, si Vos lo queréis, lo quiero yo también, y si Vos no lo queréis, tampoco lo quiero yo.”**

Francisco entiende entonces que la adhesión a la voluntad de Dios sea llevada hasta el extremo. No le basta que el hombre renuncie a hacer su voluntad propia y que sólo tenga deseos en concordancia con la voluntad divina, sino que es la orientación misma de estos deseos y de todas nuestras aspiraciones la que debe estar en perfecta armonía con la voluntad de Dios. El corazón no ha de creerse autorizado a hacer reservas en ellos, pero ha de renunciar a toda tendencia egoísta, para querer exclusivamente lo que ha reconocido como voluntad de Dios. El ideal de Francisco sobrepasa notablemente la obligación corriente de abandono, de resignación a la voluntad de Dios. Exige verdadera conformidad. “La resignación prefiere la voluntad de Dios a todas las cosas, pero no deja de amar muchas otras cosas fuera de la voluntad de Dios.” Pero la conformidad a la voluntad de Dios, la indiferencia a los deseos terrestres que ella implica, “está por encima de la resignación, pues que no ama sino por amor a la voluntad de Dios.”**

A estas alturas del abandono a la Providencia, o mejor dicho, de unión amorosa con Dios, todos nuestros deseos propios se acallan. “Nada hay que pedir, nada hay que rehusar, sino entregarse en manos de la divina Providencia.”**

Francisco recurre a una parábola para describir esta disposición del ánimo. “Estando continuamente con fiebre la hija de un eximio médico y cirujano..., su padre, juzgó conveniente cuidarla... Padre mío, respondió ella, vuestra soy, no sé lo que he menester para curarme; a vos toca quererlo por mí y hacer por mí cuanto os parezca conveniente; en cuanto a mí, básteme amaros y honraros de todo corazón como lo hago. He aquí, pues, que le vendaron el brazo y que el padre mismo abrió la vena con el bisturí; mientras así procedía y brotaba la sangre, la joven no dirigió ni una mirada sobre su brazo, ni sobre la sangre que corría de la vena, sino que, con los ojos fijos en el rostro de su padre, solamente decía dulcemente, de vez en cuando: Mi padre me quiere mucho y yo soy enteramente suya.”**

Este amor perfecto trae como resultado una perfecta confianza, de la cual nace, con respecto a Dios, un abandono generoso que arroja lejos de sí todos nuestros deseos propios. El alma ya no quiere sino lo que Dios quiere, y no lo desea más que porque tal es el deseo de Dios. La conformidad que brota de todo amor profundo, se torna una realidad. “El amor —dice San Juan Crisóstomo— halla la semejanza, y si no, la crea.” “A fuerza de complacerse en Dios —dice Francisco—, uno se vuelve conforme a Dios y nuestra voluntad se transforma en la de la divina Majestad por la complacencia que halla en ello.”** Hasta podría hablarse de una cierta identidad entre la voluntad humana y la voluntad divina. Ya en el año 1607, Francisco redactó un “pequeño ejercicio para nuestra querida

voluntad divina” con la observación siguiente: “Digo “nuestra” pues que, si sólo queremos lo que Dios quiere, su voluntad y la nuestra no son sino una sola voluntad.” Y, en el *Tratado*, llegará a decir: “El alma que ama a Dios se transforma de tal modo en la voluntad divina, que más merece el nombre de voluntad divina que el de obediencia o sujeción a la voluntad divina... Entre quienes no son cristianos, cada uno tiene su voluntad propia en medio del corazón; mas, entre los verdaderos hijos del Salvador, cada uno abandonará su voluntad, y no habrá sino una sola voluntad maestra, soberana y universal, que animará, gobernará y dirigirá todas las almas, todos los corazones y todas las voluntades; y el timbre de honor de los cristianos será la voluntad de Dios en ellos; voluntad que reinará sobre todas las voluntades y las transformará en sí misma, de tal suerte que las voluntades de los cristianos y la voluntad de Nuestro Señor Jesucristo no sean más que una sola voluntad. **52**”

San Francisco de Sales vivía, por su parte, en esta perfecta unión con Dios, y, exponiendo algunos proyectos que pensaba realizar, añadía, como la cosa más natural del mundo: “Mas si a Dios no placen, a mí tampoco.”** Santa Juana Francisca de Chantal atestigua que “en todas las cosas su corazón era indiferente, y amaba sobremanera lo que era del agrado de Dios”.**

CAPITULO III

CONCENTRACIÓN Y “SANTA INDIFERENCIA”

¿Qué posibilidades tenemos de elevarnos a esta unión con Dios, objeto de nuestro deseo? El hombre, explica San Francisco de Sales, es un ser esencialmente intermedio. En cuanto ser-inteligente, participa de la naturaleza de los ángeles; en cuanto a su complexión sensible, pertenece a la de los animales. Dos caminos se le ofrecen: puede elevarse a lo espiritual, a lo divino, y, de este modo, hacerse semejante a los ángeles. Puede dejarse arrastrar a la sensualidad, y acercarse al animal. A la voluntad corresponde determinar la dirección. Ella tiene la libertad de elección, da el rumbo, pues reina sobre todas las fuerzas del microcosmos humano ~ Pero sea cual fuere el sentido de su determinación, el hombre, al dirigirse hacia el fin elegido, abandona simultáneamente su posición inicial, su condición híbrida, entre el ángel y el animal. Vive, por lo tanto, en un “éxtasis”, es decir, un movimiento que lo saca de su estado inicial.

Para confirmar su teoría, Francisco recurre a los “filósofos antiguos”, que ya “habían reconocido dos clases de éxtasis, una de las cuales nos lleva por encima de nosotros mismos, y la otra nos rebaja a un nivel inferior”.** El padre de esta teoría es Platón. En su *Fedro* describe el alma bajo la forma de un conductor de un carro tirado por dos corceles, de los cuales, el uno quiere subir hacia el cielo, y el otro descender hacia la tierra. Hay, en cada uno de nosotros, dos tendencias dominantes: el anhelo del placer, que es el resultado de la sensibilidad, y el esfuerzo de la inteligencia hacia el bien. De ahí resultan dos clases de locura: una que procede de la debilidad humana; otra, del arrebató divino. Esta teoría platónica fue recogida por Dionisio el Areopagita y por San Agustín. En ella se basan la escolástica y Santo Tomás de Aquino. En la época del Renacimiento, en la cual Platón tuvo su desquite sobre Aristóteles, Marsilio Ficini, fundador de la Academia platónica de Florencia, puso en parangón, junto con la doble locura del hombre, su doble amor. Mediante el amor animal y la locura animal, el hombre decae de su raza y se vuelve casi igual a la bestia; pero el amor y el entusiasmo que Dios nos inspira, elevan al hombre por encima de su naturaleza y lo transforman en Dios.** Es muy posible que Francisco de Sales haya tenido conocimiento de esta teoría de Marsilio Ficini. Los “filósofos antiguos”, cuya autoridad invoca, son, en primer lugar, Platón, al cual siempre vuelve, y también San Dionisio el Areopagita.

El éxtasis que nos transporta por encima de nuestro propio ser, la ascensión hasta asemejarnos a Dios, tal es el fin del esfuerzo religioso, y es en términos entusiastas, que Francisco canta esta feliz “embriaguez”. “Santa y sagrada embriaguez que, al revés de la corporal, nos priva, no del sentido espiritual, sino del sentido corporal; que no nos atonta y embrutece, sino que nos hace ángeles y, podría decirse, nos diviniza; que nos lleva fuera de nosotros mismos, no para rebajarnos y colocarnos al nivel de las bestias, como lo hace la embriaguez terrestre, sino para elevarnos por encima de nuestra condición y colocarnos junto a los ángeles, de tal suerte que vivamos más en Dios que en nosotros mismos, atentos y ocupados, por amor, en contemplar su belleza y unirnos a su bondad.”***

¿ Y cómo alcanzar este éxtasis supremo? Francisco observa que la ley del mundo de los cuerpos, según la cual la intensidad de trabajo está en razón inversa de su extensión, se aplica, también, al mundo del espíritu. “A medida que nuestra alma se ocupa en mayor número de operaciones..., las hace con menor perfección y vigor; porque, siendo finita, su virtud de obrar lo es también, de modo que, repartiendo su actividad en diversas operaciones, es forzoso que cada una de ellas tenga menos.” “Cuando muchas cosas se aman a la vez, se las ama con un amor menos fuerte y menos perfecto. Nuestra capacidad de amar es pequeña mientras estamos en este valle de miserias, y, por lo tanto, no hemos de dejar que se disipe nuestro amor, sino tenerlo concentrado, en cuanto nos sea posible”.** La concentración de todas nuestras fuerzas hacia un fin determinado asegura el máximo de rendimiento de las mismas y será —aun en la vida religiosa— el éxito, es decir, el impulso de esta fuerza de amor supremo, por la cual el alma es conducida en rápido y seguro vuelo hacia las cumbres.

Ahora bien; todo amor ardiente y algo profundo tiende a dominar todas las fuerzas de que puede

disponer. “La voluntad gobierna todas las demás facultades del espíritu humano, pero las gobierna por el amor, que la hace lo que es. Entre todos los amores, el de Dios asume el cetro, y el poder de mandar está tan inseparablemente unido y es tan propio de su naturaleza, que si no es él el dueño, deja de ser y perece... Todo está sujeto a este amor celestial, que siempre quiere ser el rey o no ser nada, no pudiendo vivir sin reinar, ni reinar si no es soberanamente”.** Francisco muestra luego cómo el amor domina todas las fuerzas intelectuales y sensibles y doblega bajo su omnipotencia aun la vida física, como puede comprobarse en la vida profana. Es que el alma es el único sostén de la vida intelectual, sensible y corporal, cuya unidad es tan profunda, que toda excitación violenta de alguna de estas esferas se extiende a las demás.

La concentración es, por consiguiente, el resultado natural del amor llevado a un alto grado de desarrollo; pero es, al mismo tiempo, el medio que la naturaleza pone a nuestra disposición para llevar el amor a su grado supremo de intensidad.

Dirigir la atención hacia una cosa, es desviarla de otros objetos. Si la energía disponible está absorbida por un amor grande, el interés por cuanto no sea él desaparece, y la concentración hacia un fin único se traduce necesariamente por indiferencia hacia otros valores. “El amor, cuando es vehemente, lleva al alma con tal ímpetu hacia el objeto amado y la absorbe tan fuertemente, que abandona todas sus demás operaciones, tanto sensitivas como intelectuales; tan es así, que, para alimentar este amor y secundarlo, parece como que el alma abandonara todo otro cuidado, todo otro ejercicio y hasta sí misma.” Y Francisco recuerda a Platón, quien describe al amor “pobre y desnudo”. Recuerda las palabras del *Cantar de los Cantares*: “El amor es más fuerte que la muerte.” “Así como la muerte es tan fuerte que separa al alma de todas las cosas y hasta de su mismo cuerpo, así el amor sagrado, llevado hasta el último grado del cielo, separa y aleja al alma de todo otro afecto y la purifica de toda mezcla.”**

El amor, en un alto grado de tensión, tiene un resultado positivo: la concentración de todas las fuerzas sobre el objeto amado; y un resultado negativo: la indiferencia hacia todo lo demás. El medio de desarrollar al máximo el amor de Dios será, pues, la concentración; mas ésta, implicando el desprendimiento del corazón de todos los demás bienes, exige la educación de la indiferencia hacia todos los bienes terrestres. La historia de la ascética atestigüa, desde los primeros siglos, la conciencia que tuvieron los cristianos de esta verdad. Abstenerse del matrimonio, renunciar a poseer bienes, vivir retirado del mundo, sobre todo a partir del siglo iv, son otros tantos actos grandes con los cuales se comprueba este desprendimiento de los bienes terrenales, en beneficio de una conducta religiosa de la vida.

Francisco, pues, es lógico al exigir que, asegurada la concentración, la “santa indiferencia” sea cultivada paralelamente. Sin descanso, celebra su mérito. Solamente ella garantiza esta “libertad de los hijos amados” de Dios que, en todas las circunstancias de la vida, sigue, sin titubear, “la voluntad de Dios reconocida como tal”. Es por esto que Francisco exige que se rompan, totalmente, todas las cadenas del amor y del apego humano, y rehusa toda concesión sobre este punto: “La indiferencia debe practicarse respecto de aquellas cosas que interesan la vida natural, como son la salud, la enfermedad, la belleza, la fealdad, la debilidad, la fuerza; las cosas de la vida civil, honores, rango, riquezas; las variedades en la vida espiritual, como, por ejemplo, sequedad, consuelo, gusto, aridez; los actos y los sufrimientos, y, en resumen, toda clase de acontecimientos. 63

Pongamos en parangón las verdades fundamentales que encabezan los *Ejercicios* de San Ignacio: “Es necesario volvernos indiferentes respecto de todos los objetos creados..., de tal suerte que, por nuestra parte, no deseemos más la salud que la enfermedad, las riquezas que la pobreza, el honor que el desprecio, una larga vida que una corta, y así en todo lo demás...” 64 La concordancia entre San Francisco de Sales, que había sido discípulo de los jesuitas en París, y la doctrina de San Ignacio es, pues, manifiesta.

Es sobre esta tesis que Francisco modela su propia vida; según este sistema dirige a las almas que le están confiadas. Su principio supremo es “que el corazón que quiere amar a Dios no debe estar atado más que al amor de Dios”. La pregunta: “¿Amáis verdaderamente a Dios?” tiene, pues, en el terreno religioso, la misma importancia que la fórmula diaria: “¿Cómo os encontráis?” Ambas preguntas tienen su origen en la participación afectuosa que tomamos en los bienes más importantes

de la vida. Ambas manifiestan nuestro deseo de oír renovarse la afirmación de que aquellos a quienes amamos se hallan tan bien en la vida religiosa como en la vida terrestre. **65** Por eso, en todas sus manifestaciones la dirección espiritual de San Francisco tiende a un mismo punto: polarizar en Dios todas las potencias de amor, liberar el corazón de todo lazo hacia la criatura. Su principio coincide con estas palabras del hermano Gil, uno de los compañeros de San Francisco de Asís: “La una a uno”, es decir: “Dad siempre vuestra alma, que es una, a Dios sólo, que es Uno. 66” Las cartas de Francisco a Santa Juana Francisca de Chantal ofrecen la realización perfecta de este ideal. Como maestro de la formación espiritual, modela esta alma completamente entregada entre sus manos, y es, al mismo tiempo, su propia alma, que él trabaja: “Nuestro corazón —escribe en diciembre de 1605— (mirad, digo nuestro corazón) está hecho para este amor santo.” “De hecho, somos de Dios, sin reservas, sin división, sin excepción alguna, y sin otra pretensión que el honor que pertenecerle. Si tuviéramos un ápice de afecto en nuestro corazón que no fuese de Él o para Él, oh Dios mío, lo arrancaríamos inmediatamente”.⁶⁷ De ahí estas recomendaciones frecuentes: “Considerad a menudo si podéis decir en verdad: “Mi amado es mío y yo soy de Él.” Mirad si hay alguna parte o facultad de vuestra alma o algún sentido de vuestro cuerpo que no pertenezca a Dios, y, habiéndolo descubierto, volvedlo a tomar, esté donde esté, y devolvédsele, pues que sois toda, toda Él.” “Dejaremos simple y sencillamente en manos de su Providencia la vida y la muerte de nuestros seres queridos, para que sobrevivan los unos a los otros, y a nosotros, según su beneplácito, seguros como lo estamos de que, con tal de tener su Bondad soberana con nosotros, en nosotros y para nosotros, esto nos basta ampliamente 68.” En las enfermedades hay que recurrir, por cierto, a todos los recursos de la Medicina, mas “es preciso esperar el desarrollo de esta enfermedad con la mayor suavidad posible, con una perfecta resolución de conformarse con la voluntad divina”.⁶⁹ Este espíritu de libertad y de paz del corazón debe abarcar también el trabajo que realizamos en pro de la honra divina. “Quiero —pone como ejemplo San Francisco de Sales— predicar esta Cuaresma en un pequeño pueblo de mi diócesis.

Si sucede que enferme o que me rompa una pierna, no tengo por qué lamentarlo e inquietarme por no predicar, pues es cosa cierta que la -voluntad de Dios es que le sirva sufriendo y no predicando.” Es, por lo tanto, una falta para los cristianos piadosos el entristecerse si sus deberes los alejan de sus normas y ejercicios de piedad habitual, y conviéneles recibir con santa indiferencia las inevitables oscilaciones del gozo religioso y del entusiasmo al decaimiento y a la sequedad: pues que “no ha de importarnos el adelantar por desiertos o por campiñas, con tal de que Dios esté con nosotros y que vayamos al Paraíso”.⁷⁰ Y Francisco recuerda el ejemplo de Cristo en el monte de los Olivos, en el cual la música siempre ha visto el modelo supremo de la santa resignación: “Ved que este Hijo tan caro, habiendo pedido consuelo a su Padre bondadoso y conociendo que no quiere dárselo, no piensa más en ello, ni se agita, ni lo (*sic*) busca más, sino que, como si jamás lo hubiese necesitado, ejecuta valientemente la obra de nuestra Redención.⁷¹” El Santo comparte con una simpatía afectuosa la tristeza de Mme. de Chantal, pero, en medio de la pena que siente por ello, su abandono perfecto a la voluntad de Dios toma la forma de una plegaria: “No, Señor, no quiero mayor deleite en mi fe, mi esperanza ni mi caridad, que el poder decir en verdad, aunque sin gusto ni sentimiento, que moriría antes de abandonar mi fe, mi esperanza y mi caridad. Ah, Señor, si tal es vuestro beneplácito, que yo no tenga ningún gusto en la práctica de las virtudes que vuestra gracia me ha concedido; lo acepto con toda mi voluntad, aunque contrariando los sentimientos de mi voluntad.” En su aspiración a la indiferencia completa, llega él mismo, después del año 1611, a atreverse a renunciar a toda actividad voluntaria. En 1612 escribe: “¿Cuándo será que muertos todos ante Dios, revivamos en esa nueva vida, en la cual nada queremos hacer, sino que dejaremos a Dios querer todo lo que haya que hacer y dejaremos a su voluntad viviente obrar sobre la nuestra muerta! **72**”

La vida probó varias veces la autenticidad de tales sentimientos: cuando tratóse de saber si renunciaría a la amistad de Mme. de Chantal, o si esta unión de dos almas se realizaría, la única pregunta que se planteó fue: “¿Cuál es la voluntad de Dios?” Por ella comenzó esta amistad santa, y una y otro estaban siempre prontos a aceptar de la mano de Dios su ruptura. Cuando, en febrero de 1612, Mme. de Chantal estuvo en peligro de muerte, Francisco confesaba a un sacerdote de su

amistad: “Hace diez o doce días que su grave enfermedad me hace hacer mi meditación sobre la tercera petición del Padrenuestro: *Fiat voluntas tuas*. Estoy totalmente sometido a esta voluntad divina. Si le place llevarse a esta Madre, se la ofrezco; si le place dejárnosla, bendito sea su santo Nombre.⁷³ Mme. de Chantal mostróse discípula fiel de su maestro espiritual, cuando recibió, en 1623, la noticia de la muerte inesperada de Francisco. Se abisma en el dolor, pero la llama de su amor hacia Dios sube directamente al cielo. “Es con todo mi corazón, que acato la muy santa y muy adorable voluntad de mi Dios, en este acontecimiento tan doloroso e incomparablemente sensible a mi débil corazón. No tengo palabras; es preciso, en adelante, callar y adorar con un silencio profundo esta sabiduría eterna que me ha arrancado tantas veces a la muerte, para hacerme sufrir estos dolores tan punzantes de verme completamente privada del único consuelo que me quedaba en esta vida. Bendita sea para siempre esta dulce voluntad de mi Dios, no obstante la amargura derramada en todas las partes de mi alma, excepto en la finísima cumbre en donde no puede querer ni amar sino los efectos de su beneplácito.”

“¡ Cuán grande y pesado es el golpe, mas cuán dulce y paternal es la mano que lo ha dado; es por esto, que la beso y la quiero con todo mi corazón, inclinando la cabeza ante su santísima voluntad, que adoro y reverencio con todas mis débiles potencias!”

CAPÍTULO IV

DIFICULTADES Y SOLUCIONES

a) SANTA INDIFERENCIA Y QUIETISMO

Esta teoría de San Francisco de Sales ¿habría acaso preparado el quietismo, que, más tarde, fue condenado por la Iglesia? Los autores quietistas han intentado muy a menudo justificarse invocando el ejemplo de Francisco, de Mme. de Chantal y de Santa Teresa. De hecho, ciertos puntos de vista les eran comunes. Mme. de Chantal mantuvo, desde el año 1606, relaciones frecuentes con los carmelitas de Dijón. Ahora bien; su priora era Ana de Jesús, la hija, que Santa Teresa apreciaba más, “su hija y su corona”, como lo escribía ella misma.⁷⁵ Es allí que Mme. de Chantal aprendió a conocer y a apreciar la mística teresiana. Francisco, personalmente, no quedó muy encantado, al principio, con estas tendencias místicas. Pero, para poder responder a todas las necesidades espirituales de Mme. de Chantal, púsose a leer las obras de Santa Teresa y a estudiar atentamente la devoción practicada en su Orden. Encontró en ella una serie de ideas de afinidades con las suyas, las aceptó y las refundió en su propio sistema, que resultó con esto renovado y enriquecido. Su misma dirección sufrió una renovación: en 1612, permitió a la baronesa usar de la forma de oración teresiana llamada “oración de quietud”, y es preciso atribuir a esta influencia ciertas ideas que no se encuentran en él antes del año 1611.

Es necesario confesar que si se aíslan ciertas proposiciones del conjunto del sistema salesiano y se las compara superficialmente con ciertas frases de la literatura quietista, podrá tenerse la impresión de una semejanza. Aquí y acullá, trátase de renunciar a toda actividad propia, de “dormirse en los brazos de la Providencia” o de una “voluntad muerta” y aun de una indiferencia llevada hasta estar pronto a renunciar a la felicidad eterna, si Dios así lo quisiera. Los dos sistemas, teniendo una base común, presentan, necesariamente, algunas analogías, a pesar de sus divergencias ulteriores. Los sistemas salesiano y quietista quieren, el uno y el otro, llevar hasta sus últimas consecuencias la concepción teocéntrica de la vida. En contraposición a la concentración, el renunciamiento a todo deseo egoísta, la indiferencia, hacia todas las cosas terrestres, ha de aparecer, pues, en ambas teorías. Pero no reside en esto el error quietista. Consiste en exagerar sistemáticamente una idea hasta el punto en que entra en contradicción con otras verdades de la fe o de la razón, falta que no podría encontrarse en lo que escribieron, ni Santa Teresa, ni San Francisco de Sales, ni Santa Chantal.

Santa Teresa había dicho que, en la unión mística, el alma se confiaba tan enteramente en manos de Dios, que no sufriría si Dios quisiera llevarla al infierno, con tal de no estar separada, en él, de su bien supremo.⁷⁶ Francisco acepta esta idea, pero desprendiéndola de la mística nupcial teresiana y vinculándola a su doctrina de la santa indiferencia. El alma indiferente, explica, está tan decidida a responder hasta el fin a las complacencias divinas, “que si, imaginando una cosa imposible, supiese que su condenación era un poquito más agradable a Dios que su salvación, abandonaría su salvación y abrazaría, corriendo, su condenación”.⁷⁷ No hay en esto más que un ejemplo extremado del abandono sin reservas a Dios. Está él presentado bajo una forma estrictamente condicional: “Si queremos representarnos”, y la idea en sí misma es rechazada como falsa, ya que, expresamente, la apellida “imaginación de algo imposible”. Francisco sabía muy bien —y algunos de sus desarrollos lo atestiguan— que la voluntad de una felicidad eterna ha sido puesta por Dios en cada hombre, y no puede, ni debe, ser quebrantada. El quietismo, por el contrario, ha predicado, muy seriamente, el consentimiento absoluto y reflexivo a nuestra propia condenación como grado supremo de perfección. La idea de que aspirar a nuestra propia salvación era restar algo al perfecto amor de Dios, no era nueva, por lo demás. La patrística ya presenta algunos leves resabios de esta idea ~. Más tarde, Abelardo llamó amor mercenario a la mezcla del amor de Dios con cualquier forma, por justa que ella sea, de amor propio.** La escolástica rechazó este error. Pero, en el siglo xvii, el quietismo volvió a ella y la llevó hasta la exageración: sostuvo que un alma que amarra a Dios con

un amor enteramente puro, aprobaría aún su propia condenación. Fenelón, por ejemplo, escribe: “El alma hace el sacrificio absoluto de su interés propio para la eternidad, porque el caso imposible le parece posible y actualmente real. . . Un director puede entonces dejar que esta alma haga una aceptación simple de la pérdida de su interés propio y de la justa condenación en la que cree estar, de parte de Dios”. 80

Esta afirmación contiene una serie de errores: el concepto de Dios se halla deformado; la voluntad que Dios tiene de salvarnos, prácticamente negada; la naturaleza del hombre es desconocida; el carácter de las penas eternas es objeto de una interpretación falsa. De un Dios que se complace en los sufrimientos de sus criaturas, mal podría decirse que es un Dios “de amor”; no merecería, no obtendría de su criatura un amor tan heroico. Sería menester que un hombre estuviese enteramente despojado del instinto que lleva a toda persona a afirmarse, sería menester la insensatez, para suscribir libremente a la propia condenación. Pero, sobre todo, un infierno —y es bien éste el nudo de todas estas quimeras— en el cual el alma viviese en la más íntima comunidad de amor con Dios, dejaría precisamente de ser un infierno. Francisco lo dice él mismo: Verdaderamente, soy del parecer que el Paraíso estaría en medio de todas las penas del infierno si el amor de Dios pudiese estar en él”.81 Por eso, los Papas Inocencio XI e Inocencio XII han condenado esta doctrina insostenible, como “desenfadada, escandalosa y errónea”82. La comparación de la cual se valía Francisco para aclarar su concepto no tiene nada que ver con estas extravagancias.

Un desplazamiento análogo se encuentra en la doctrina de la renuncia a la actividad personal. La devoción medieval hacia el Sagrado Corazón de Jesús gustaba ya de citar el ejemplo de San Juan, quien, en la última Cena, estaba recostado o dormía sobre el pecho de Jesús. Santa Teresa muestra cómo en el sumergirse místico en Dios, encuéntrase el alma “como en un estado de sueño”.83 Su observación se aproxima a San Agustín, a San Bernardo y otros místicos.84 San Francisco de Sales declara: “permanecer en la presencia de Dios y ponerse en ella, son, en mi opinión, dos cosas”.

Para ponerse en la presencia de Dios, es menester siempre un esfuerzo más o menos considerable. Pero puede uno permanecer en su presencia, contemplándole o ¡hablándole, o aun sin ninguna actividad personal; uno le queda cerca de Él como una estatua en su nicho, como una avecilla en su nido, como un niño en el regazo de su madre, como Juan sobre el pecho de Jesús.⁸⁵ Francisco sabe aquilatar los valores que resultan de este apacible descanso en Dios. Anhela que, en horas de gracia semejante, el alma permanezca tranquilamente sentada a los pies de Jesús, como María, sin creerse obligada a una actividad inquieta, como Marta.⁸⁶ En este estado de reposo, el alma, según la descripción de Francisco, se despoja de toda tendencia a la virtud y renuncia a todo acto por aplicarla. La voluntad está como muerta. Renuncia a un esfuerzo ascendente hacia Dios. Pero ¿por qué? Precisamente porque ya conoce la unión, la más íntima, con Dios. “El barquero descansa cuando ha llegado al puerto”, dice Pedro de Alcántara.⁸⁷ El alma ya no siente deseos de aumentar la intimidad de su unión con Dios —ello sería imposible—, pero anhela aumentar la pureza de su abandono. No tiene más que un solo temor, y es que su apego no sea tan puro, tan sencillo y tan atento como ella lo desea, en su amor. Y es por esto que se despoja de todo para no pertenecer más que al beneplácito divino. Pero Francisco hace notar expresamente: “que no puede permanecer mucho tiempo en esta desnudez, despojado de toda clase de afectos”. Habiendo el alma “renunciado a todo, aun al afecto de las virtudes, para no querer ni éstas ni aquéllas, sino en cuanto resuelva beneplácito divino, es preciso revestirnos luego de varios afectos y quizá aun de los mismos a los que habíamos renunciado y desistido”.⁸⁸ El estado de reposo es, pues, un estado de excepción, y, mirándolo de cerca, no significa, en manera alguna, una suspensión de la actividad propia. Tan sólo la forma de la actividad ha cambiado. El movimiento está bien detenido en la medida en que el alma no aspira a ir adelante. Queda en el lugar en que se encontraba, pero éste es el mejor que puede ocupar, absolutamente. Inmóvil y silenciosa, no es más que atención absorta, con todos sus sentidos, en el amor divino, y con justa razón Francisco declara sin ninguna restricción que jamás nuestra voluntad “tiene tanta vida como cuando muere a si misma. Pero el amor es movimiento de la voluntad; la más alta cima del amor implica, pues, la mayor actividad obtenida al alcanzar la meta, en el momento de la unión con el amado. En las cumbres de la unión mística con Dios, el alma elevará hacia Él las miradas que una atención suprema fijará; a causa de esta concentración, el corazón, ampliamente abierto a un gozo perfecto, suspenderá toda otra actividad, hasta tal punto que, consideradas del exterior, todas las fuerzas del alma parecerán dormir.**

Lo que decía Francisco para casos excepcionales y de estados pasajeros, el quietismo lo erigió en principio de valor general. La inactividad del alma parecióle ser la condición previa para la actividad de Dios. “La actividad natural es enemiga de la gracia”, afirma M. Molinos. La consecuencia práctica de este error es el renunciar a la lucha contra las tentaciones; a los ejercicios piadosos y a las buenas obras, a la oración y a la recepción de los Sacramentos, y, en general, al progreso de la vida religiosa. Molinos, por ejemplo, confiesa que, en veintidós años de vida sacerdotal, no ha podido encontrar “materia suficiente para dar la absolución”. Madame de Guyon escribía: “Es apenas si estas almas pueden confesarse, pues no saben de qué acusarse... Y no pueden hallar nada en ellas.”⁹⁰

Bajo el influjo de proposiciones semejantes, desarrollóse un relajamiento inquietante. Un estado de felicidad sentimental y dulzona se sustituyó a la acción moral. La iglesia condenó estos errores en 1687 y en 1699.⁹¹

San Francisco de Sales jamás enseñó este falso quietismo. En todo momento sostuvo que el amor de Dios había de ser activo: “pues —dice expresamente en una carta del año 1620— nada lleva tan urgentemente a la práctica del bien como el amor celestial... Mientras estemos en el mundo, no podemos amar más que haciendo el bien, porque nuestro amor debe ser activo”.⁹² “Esta actividad es constantemente necesaria; pues toda vida lleva la sombra del pecado. Siempre reaparece la propensión de nuestra naturaleza caída.” “Mientras estemos en esta miserable vida, tendremos siempre necesidad de purificarnos..., pues nuestro amor propio siempre va produciendo resabios de imperfección que es preciso cortar”⁹³. “Esta vida es una guerra continua” contra nuestras inclinaciones, y “no tenemos recompensa sin victoria, ni victoria sin guerra”.⁹⁴ Francisco hasta está persuadido de que, en los senderos sublimes del amor, el “temor servil” de Dios, tan

frecuentemente desconocido, es nuestra salvaguardia y no debe abolirse. “Por más que el siervo de Dios goce el reposo y la dulzura de su santo amor, no debe jamás estar desprovisto del temor de los juicios divinos, para utilizarlo en las tempestades y asaltos de las tentaciones.” Sin duda alguna, San Francisco de sales llevó el primer plano del amor “efectivo o activo” en la época en que escribió la *Introducción*, y dió más importancia al amor “afectivo”, es decir, a la unión de amor místico del alma con Dios, al redactar el *Tratado*. Pero jamás olvidó la necesidad del esfuerzo, y he aquí cómo caracterizó el ideal que lo animó en los últimos diez años de su vida: Es una gracia grande la “de unir el activo al pasivo, y pasar, sin perjuicio interior, del uno al otro.”⁹⁵

Las palabras de Francisco sólo pudieron ser inquietantes cuando fueron desnaturalizadas y separadas del conjunto de su sistema, por manos inexpertas, que pretendieron sacar de ellas un quietismo radical. Hay que confesar que Francisco tuvo poca suerte con sus sucesores. Su deseo de ver unidas la piedad y la cultura mundana —digamos el ideal de la *Introducción*— fue, dícese, deformado por la vanidad, hasta el extremo que algunos preguntábanse cómo se podía ser buen católico sin saber reconocer y distinguir los diversos perfumes. Continuadores de espíritu exaltado abusaron de la idea fundamental de su *Tratado*, de su santo misticismo, para deducir exigencias anormales, para introducir el sentimentalismo en la religión y terminar en un penoso relajamiento. Francisco jamás pensó ni dijo nada semejante. Hombre de acción, él mismo exigió constantemente de sus discípulos el esfuerzo y -el progreso. No hay nada mejor que ensayarlo uno mismo para convencerse de la exactitud de sus palabras, cuando dice que la santa resignación, la santa indiferencia, exigen esfuerzos.⁹⁶ No es nada fácil elevar el alma a ese estado sublime de equilibrio, y sólo un alma de una salud perfecta puede alcanzar, a fuerza de luchar, y realizar en la vida, empleando para ello todas sus energías, esta santa indiferencia.

En cuanto a la doctrina de Francisco respecto del descanso en Dios, encontraría en estos días su aplicación en esos católicos de una desbordante actividad, que se recargan con tantos trabajos destinados a promover el reinado de Cristo en este mundo, que ya no encuentran tiempo para cultivar el reinado de Dios en su propio corazón. Ella va contra aquellos representantes del método ascético que creen poder exigir su salvación multiplicando sus esfuerzos y sus trabajos, y podría decirse que no dan nunca permiso a la voz de Dios para hacerse oír. Prisioneros de su método, se defienden siempre por algún acto, y si hay en las instrucciones que ponen en práctica alguna invitación a entregarse a un diálogo apacible entre el alma y Dios, este diálogo se transforma siempre, para ellos, en monólogo. Se parecen a esas gentes que, en sociedad, no pueden dejar de hablar y no saben jamás escuchar. Toda delicadeza de sentimiento, todo deleite en la presencia de Dios, con los valores que de ellos se siguen, se han perdido. Santa Teresa señaló este defecto: “Almas semejantes creen no tener jamás permiso de hacer fiesta y de descansar un instante. Imaginarían perder el tiempo. Pero yo considero esta pérdida como una gran ganancia.”⁹⁷

El concepto de Francisco desaprueba igualmente a las almas que, perseguidas sin tregua por sus ocupaciones profesionales, desempeñarían gustosas, llevadas por la exageración contraria, el papel del niño en el regazo de su madre, de San Juan durmiendo sobre el pecho de Jesús, y sueñan con ver este estado excepcional trocarse en condición duradera de su vida. Sin duda, esta tendencia es explicable. Pero, sin ascética, sin contemplación metódica, en una palabra, sin trabajo sobre nosotros mismos, ningún progreso es posible.

El principal adversario de la doctrina salesiana del descanso en Dios residiría hoy en el valor excesivo atribuido por el mundo moderno al trabajo, al rendimiento; es una verdadera esclavitud de la humanidad, que podría irse formando con ello. Muchos se inclinan voluntariamente ante este ídolo. Hay en ello, aunque no esté en juego ningún motivo bajo de ambición, de sed de éxito o de avidez, una falta de moralidad. Los que se ven obligados a esto por la necesidad de su situación profesional, son dignos de lástima. Ciertamente, estimamos en mucho el valor moral del trabajo profesional; no lo consideramos, en modo alguno, como una cosa indiferente o nociva desde el punto de vista religioso. Antes al contrario, la profesión es el jardín en el cual Dios ha querido que seamos colocados para elevarnos a la eternidad. San Francisco de Sales, precisamente, proyectó una viva luz sobre esta verdad. Por eso exigimos que el verdadero cristiano, así como ha contraído una deuda hacia la colectividad, también la sirva, en la medida de sus fuerzas. Mas deseamos la

deificación de la profesión; rehusamos adorar el ídolo del rendimiento y reconocer el culto que le profesan las clases dirigentes de la sociedad moderna.

Las razones mismas y el significado de nuestra presencia en esta tierra nos imponen el deber de trabajar para el mundo, pero también nos conquistan un derecho de salvaguardia de las fuerzas necesarias a la cultura de nuestra personalidad. El ideal cristiano de la vida coloca el desarrollo del yo por encima de su rendimiento. Ahora bien; ningún desarrollo puede realizarse sin que se satisfagan las necesidades que tiene la persona, por su misma naturaleza. Por eso, es necesario que pueda reservarse un cierto tiempo para el progreso espiritual, el desarrollo de la inteligencia, de la voluntad o del corazón. Y porque el hombre es creado por Dios, para Dios, es menester que esta posibilidad se conserve en el dominio religioso, aún más que en el de la vida profana. Por lo que respecta a la vida religiosa, es de tanta importancia el estar en estado de recibir alegremente la gracia divina, como el luchar para realizar en nosotros la imagen de Dios; pues no solamente nosotros nos damos a Dios, sino que Dios se da también a nosotros. La acción no es la única en poseer valor propio; el descanso y el gozo en Dios tienen también el suyo.

La palabra de San Francisco “unir el activo al pasivo “indica al santo moderno la línea correcta que debe observar entre ambas tendencias. La vida activa y contemplativa, la ascética y la mística, el trabajo profesional y el esfuerzo religioso, deben aunarse. Marta y María iban de acuerdo. Nuestro tiempo lo quiere así, especialmente para los sacerdotes y los apóstoles laicos; puesto que sin esta unión, según las palabras del Padre Lallemand (+ 1633), “no haremos nada para los demás y nos perderemos a nosotros mismos” **98**

b) SANTA INDIFERENCIA Y APATÍA ESTOICA

La doctrina de San Francisco de Sales suscita una segunda objeción: Esta indiferencia ¿no podría ser considerada simplemente como un prolongamiento de la apatía estoica? La ética estoica partía de principios justos: vivir conforme a la naturaleza es vivir conforme a la razón; ahora bien, la acción virtuosa es la sola razonable; luego la virtud es el solo bien verdadero, y basta, por sí sola, para la felicidad. Pero, como cada uno puede vivir razonablemente, es decir, virtuosamente, todo hombre tiene la posibilidad, y de él sólo depende el llegar a la felicidad. Que la corriente de la vida nos traiga sus dones o nos arrebate nuestros bienes, es cosa absolutamente indiferente. Toda la desgracia de los hombres proviene del error de juicio por el cual atribuyen un valor a los accidentes que no están en su poder y se apegan a ellos. El verdadero filósofo tiende, pues, a establecer primero un juicio de valor cabal sobre aquellas cosas, tales como la vida, la salud, la familia, los amigos, el honor y la riqueza, que no son verdaderos bienes. Del mismo modo, la enfermedad y la muerte, la pérdida de aquellos seres que amamos, el menosprecio y la pobreza, no son verdaderos males. La virtud es el solo bien; ser malo, el solo mal. A medida que el sabio adquiere el sentido verdadero de lo real, encuentra la actitud correcta que debe observar prácticamente en sus relaciones con el mundo. Sabe que toda inclinación hacia las cosas de la tierra produce, necesariamente, el deseo de poseerlas, y, necesariamente, el temor de perderlas. Pero como no tenemos poder sobre todas las cosas de la tierra, es inevitable que seamos desgraciados cuando las vicisitudes de la suerte nos las rehusan o retiran. Por eso, el sabio se desprende de las redes que le tienden el deseo y el placer, el temor y la tristeza; se libera de todos los afectos que resultan del amor hacia esas pequeñeces. No se contenta con dominar y moderar sus pasiones, como lo querían Platón y Aristóteles, pues estos movimientos de la sensibilidad son un mal, y un mal moderado no deja de ser un mal. Ahogará, más bien, los movimientos mismos de la sensibilidad, matará todo sentimiento que vaya a las cosas terrestres. “Los peripatéticos moderaron, más nosotros suprimimos las pasiones”, decía Séneca ~. El verdadero estoico eleva su alma a la ausencia de pasión, a la apatía. Sabe conservar sus distancias y queda en salvo sobre la orilla, dejando pasar ante sus miradas indiferentes, sin ser alcanzado por él, el torrente de la vida. Es en esta calma, esta frialdad, este equilibrio, que el estoico descubría la esencia de la perfección, la seguridad de una vida feliz.

Es innegable que este concepto de la vida encierra, junto a muchas exageraciones contrarias a la naturaleza, ciertos valores, tales como la elevación de los fines conseguidos, la severa ascética

necesaria para alcanzarlos. Séneca, por ejemplo, hacía todas las noches su examen de conciencia y exigía todos los meses tres o cuatro días de retiro, como lo llamaríamos hoy ¹⁰⁰. Por eso se comprende que la cristiandad de los primeros siglos, cuando trataba de poner la filosofía pagana a su servicio, recurrió gustosa a los escritos de los estoicos. Tertuliano habla de “nuestro Séneca”. Un clérigo desconocido editó el *Manual de Epicteto*, ligeramente modificado, como manual de moralidad cristiana.¹⁰¹ Su principio *Abstine et sustine* era acogido y se aclimató definitivamente en la ascética cristiana. **102** Clemente de Alejandría asegura que Cristo no había conocido pasiones y que, por consiguiente, todo cristiano debía elevarse a la apatía.¹⁰³ Los monjes orientales trataron de realizar este ideal ¹⁰⁴, y el Occidente recogió esta idea. San Jerónimo desea que las pasiones perturbadoras sean alejadas. Juan Casiano las considera como demonios que deben ser combatidos.¹⁰⁵

Sin embargo, con sus brillantes teorías y sus indiscutibles éxitos prácticos, la apatía estoica no llegaba, en último análisis, más que a un cansancio resignado. Mareo Aurelio no piensa en reformar el mundo del cual es dueño. Arroja sobre la humanidad una mirada de reprobación y sin esperanza. La indiferencia conducía a una actitud pasiva frente a las proximidades del destino, frente a la supresión de los afectos; mataba el esfuerzo, que es vida. Todo esto terminaba en fatalismo y en quietismo., al finalizar la antigüedad, como en el siglo XVII, en el que fueron renovadas estas exageraciones. Es imposible arrancar impunemente del corazón del hombre las, partes esenciales de la naturaleza humana.

San Francisco de Sales tenía plena conciencia de ello. Es Dios quien ha puesto en el hombre los afectos y las pasiones. Por eso, como lo dice San Agustín, “los ciudadanos de la Ciudad sagrada de Dios, viviendo según Dios (manda), en la peregrinación de este mundo, temen, desean, se conducen y se regocijan.” “Sí —prosigue Francisco—, hasta el Rey soberano de esta Ciudad ha temido, deseado, se ha conolido y se ha regocijado hasta llorar, palidecer, temblar y sudar sangre **106.**”

En el amor que Jesús tiene por los hombres sentimos vibrar una sensibilidad: “Ha tenido ternuras admirables hacia los niños, que tomaba entre sus brazos y acariciaba amorosamente; hacia Marta y Magdalena; hacia Lázaro, sobre quien lloró, como sobre la ciudad de Jerusalén”. ¹⁰⁷ Los afectos forman, pues, parte integrante de la naturaleza humana, creada a imagen de la humanidad de Cristo. El fin de la formación de la personalidad no puede ser destruir las pasiones, sino darles su verdadero lugar en el microcosmos humano. Ahora bien; el orden verdadero exige que la voluntad, reina de la vida interior, “someta todas sus pasiones al espíritu y el espíritu a Dios”. De tal modo dominadas y ordenadas, las pasiones son buenas y entran “a servir a la justicia y a la virtud”, y hasta “toman el carácter de virtud” **108**. Esto vale hasta para la más inquietante de todas las pasiones, la cólera. Es “un siervo que, siendo poderoso, valiente y muy emprendedor, hace una gran labor; pero, es tan ardiente, movedizo, tan desconsiderado y tan impetuoso, que, por lo común, no hace nada bueno sin que sea mezclado con mucho malo”. Y, a pesar de todo, “la cólera es un socorro prestado por la naturaleza de la razón, y empleado por la gracia al servicio del celo para la ejecución de sus designios”. “Socorro peligroso y poco deseable”, en verdad; pero, en casos desesperados, es un auxiliar al que se acudiría para defender la fortaleza. **109** Puede uno valerse tanto mas de los afectos y de las pasiones, cuanto mejor se dobleguen de buen grado ante la razón y, por consiguiente, puedan prestar mayores servicios al amor.

Convencido de la legitimidad y del valor de las pasiones y de los afectos, Francisco condena, en términos enérgicos, la apatía que exigen los estoicos: “Los estoicos, que negaron que las pasiones se encuentren en el hombre sabio, se equivocaron grandemente; tanto más cuanto que lo que negaban de palabra lo practicaban en los hechos.” “Hacen alarde de estar exentos de pasiones, sin miedo, sin tristeza, sin ira; gentes inmutables e invariables; mas en realidad, están sujetos a la perturbación, a la inquietud, a la impulsividad y a otras impertinencias.¹¹⁰

Los testimonios de Aulo Gélio, de Tácito y de San Agustín dan fe de ello. Sus grandes frases no eran sino jactancia; la vanidad inspiraba a menudo sus esfuerzos hacia la virtud. Francisco no dista mucho de Mommsen, el cual, exagerando la dureza, trata a los estoicos de “fariseos jactanciosos y fastidiosos”.**

“Grande locura es —dice San Francisco de Sales— querer ser sabio con una imposible sabiduría. La Iglesia, por cierto, ha condenado la locura de esta sabiduría, que algunos anacoretas presuntuosos quisieron introducir antiguamente”.¹¹² Y Francisco confiesa no percibir en esta insensibilidad tan decantada, un resultado lleno de grandeza, sino, más bien, un empobrecimiento, un aminoramiento del ser humano. “Esta insensibilidad imaginaria de quienes no quieren aceptar que se sea hombre, que ha parecido siempre una verdadera quiebra.” “No me gustan nada ciertas almas que no tienen afecto por nada, y ante todos los acontecimientos permanecen inmóviles; pero esto lo hacen por falta de vigor y de corazón, o por menosprecio del bien y del mal. Mas aquellas que, debido a una entera resignación a la voluntad de Dios, permanecen indiferentes, éstas, oh Dios mío, deben dar gracias a la Divina Majestad, porque es este un gran don.”

Francisco opone francamente su teoría de la indiferencia a la apatía estoica. El estoicismo exige la muerte de la sensibilidad; Francisco sólo quiere impedir que la libertad del alma sea restringida por el impulso de los afectos que la atan a la tierra. Goethe ha descrito las dos almas que habitan en el pecho de Fausto. La una “se arranca violentamente al polvo”, pero la otra, “en un arranque de recia pasión, está asida a la tierra con todos sus órganos”¹¹⁴. Es este apego que Francisco quiere quebrar hasta la última fibra, pues el alma ha de poder elevarse libremente hacia Dios, pero sin alterar la integridad de la vida sensible. Un pasaje del final del *Tratado* muestra cómo, en el concepto de Francisco, la voluntad de indiferencia se articula sobre los sentimientos de temor y de valor. Una desgracia amenaza: el alma, entonces, dice a Dios: “Vos queréis, Señor, que yo tema, a fin de que tome las medidas necesarias para evitar este inconveniente; lo haré, Señor, ya que tal es vuestra voluntad.” Pero cuando el alma ha hecho todo lo posible para evitar el mal aprehendido, ora en paz: “Señor, vuestra soy, salvadme si os place; y lo que acontezca, lo aceptaré, porque tal será vuestra santa voluntad.” Las emociones del temor, del miedo, subsisten muy intensas; incitan a la defensa, avisan la energía y la empujan a la acción. Francisco ha comprendido muy bien esta importancia de las emociones y jamás pensó privarse de estas fuerzas. Pero, por encima de ellas, reina la voluntad que acepta sin reservas lo que Dios ha dispuesto. Esta voluntad apacigua los latidos desordenados de nuestro corazón, y la tendencia al mal se inclina ante el amor de lo alto. De esta manera, la voluntad obra una transmutación análoga a la que los alquimistas esperaban obtener por medio de la piedra filosofal. “¡ Oh santa y sagrada alquimia! —exclama Francisco—, ¡oh divino polvo de proyección por el cual todos los metales de nuestras pasiones, afectos y acciones se convierten en el oro purísimo de la dilección celestial! **115**”

Lo que entiende San Francisco de Sales por indiferencia no se identifica, pues, ni con la apatía estoica, ni con la inmovilidad quietista. ¿Cómo, sin embargo, concebir que un ser humano esté libre de todo lazo de sensibilidad respecto de todas las cosas, aun de un esposo y de un amigo, y las ame al mismo tiempo con una profunda ternura? He aquí algo que no deja de ser enigmático. Que, teniendo en cuenta la santidad, Francisco exija la concentración de todas las potencias sensibles en Dios, es algo que concebimos perfectamente; del mismo modo, comprendemos perfectamente que, como humanista, y resuelto a defender un ideal sintético, no quiera renunciar a ninguno de los valores que constituyen la nobleza de la vida. Pero queda por estudiar cómo puede efectuarse la combinación de estos contrarios.

c) SANTA INDIFERENCIA Y AMOR AFECTIVO

El Cristianismo ha enseñado siempre, y Santo Tomás lo ha expuesto detalladamente, que el amor de Dios tiende a Dios, el bien supremo, como a su objeto propio, pero se posesiona igualmente de cuanto es de Dios, es decir, de nuestro yo propio y del de los demás hombres. **116** “¿Por qué amamos a Dios?”, pregunta San Francisco de Sales, y responde: “Porque Él es la muy soberana e infinita bondad. ¿Por qué nos amamos a nosotros mismos en caridad? Ciertamente, porque somos la imagen y semejanza de Dios. Y ya que todos los hombres tienen esta dignidad, los amamos también como a nosotros mismos, es decir, en calidad de imágenes santísimas y vivas de la Divinidad.” Poseer el amor, “es querer a Dios sólo, por el amor de Él, y a las criaturas por aquel mismo amor”. El verdadero amor al prójimo “ama a Dios en el hombre y al hombre en Dios”. “¿ Por qué, pregunta

Francisco, Raquel abrazó al joven Tobías en cuanto se presentó como hijo de su primo? Y hace responder a Raquel: ¿ Por qué? No, ciertamente, porque eres un joven bueno, porque esto aún no lo sé, sino porque eres hijo de tu padre y te pareces a él, que es hombre de bien.” Lo propio acontece aquí. No son las cualidades personales del prójimo, sino lo que hay de divino en él, lo que es objeto y motivo del amor cristiano. No son menester, pues, las relaciones personales, el conocimiento más íntimo. La sola conciencia de que todos los hombres son hijos de Dios debe determinarnos a amar a todos los hombres, en razón de nuestro amor para con el Padre de todos ellos, aun cuando estos hijos de Dios sean bastantes mediocres y no resulten especialmente simpáticos a nuestra inclinación natural. El amor al prójimo no debe entenderse, en sus motivos, como una relación inmediata del tú y yo. Digamos más bien que la corriente de amor se eleva primeramente hacia Dios, para luego descender de Dios hacia las creaturas. Es por esto que en su primer mandamiento Jesús añade, de inmediato, al amor a Dios, el amor al prójimo y declara que ambos no forman más que un solo y mismo mandamiento. Y San Juan concluye: “Si alguien dice: amo a Dios, y odia a su hermano, este tal es un mentiroso.” Es tan sólo cuando nos amamos los unos a los otros, que Dios permanece en nosotros y que su amor en nosotros es perfecto.” Y aun “quien no ama, no conoce a Dios.” Más tarde, San Agustín expone también esta unidad del amor: “Por este amor nos amamos los unos a los otros; por él amamos a Dios. No nos amaríamos los unos a los otros con un verdadero amor, si no amáramos a Dios. Cada cual ama, pues, al prójimo como a si mismo, cuando ama a Dios”. El amor a Dios y el amor al prójimo están por lo tanto, indisolublemente unidos. Pretender separar el amor de Dios del amor al prójimo, es mutilar el amor de Dios. “Así, pues —dice Francisco, la misma caridad que produce los actos de amor de Dios produce cada vez los de amor al prójimo.. Una misma dilección abarca el amor a Dios y el amor al prójimo, levantándonos a la unión de nuestro espíritu con Dios y volviéndonos a la amorosa sociedad con nuestros semejantes” “No solamente el amor divino manda muchas veces el amor al prójimo, sino que lo produce y derrama él mismo en el corazón humano, como su semejanza y su imagen.”**

Si se cree, entonces, que toda criatura ha sido creada por Dios, uno se siente llevado a reconocer que el verdadero amor de Dios debe, más allá de Dios, y volviendo a descender de Él, derramarse sobre la obra divina, primeramente sobre el hombre, creado a su imagen, y finalmente sobre el conjunto de la Creación. “Dios ha impreso su huella, sus rastros y sus pasos en todas las cosas creadas.” Con este pensamiento se embriaga San Francisco de Asís, en su amor tierno por la naturaleza. La observación psicológica conduce al mismo resultado Dadas las semejanzas de pensamientos y de querer que el amor establece entre el que ama y el que es amado, el hombre que ama verdaderamente a Dios ha de amar también todo cuanto Dios ama. Pero Dios “ama todo cuanto existe, y no aborrece nada de cuanto ha creado”. Es con justa razón, pues, que Francisco sostiene que, si amamos a Dios, amaremos a todo lo demás. **119**

Mas ¿ qué debe opinarse de la emoción del amor? Este amor de Dios que se derrama, luego, sobre la creatura, ¿no es acaso más que amor puramente intelectual, un acto de voluntad dictado por los juicios que nuestro entendimiento formula? La teología escolástica, que, con sobrada razón, no reconocía en el alma más que dos facultades, la inteligencia y la voluntad, ve en la Voluntad el sostén del amor. La sensibilidad inherente a la naturaleza física del hombre no hace sino acompañar a la voluntad. Por consiguiente, la escolástica consideraba evidente que no es, en manera alguna necesario que el más alto amor se manifieste de un modo sensible. En casos de depresión física, por accidentes o choques, todo signo perceptible de sensibilidad puede faltar y, sin embargo, el alma estar llena del más perfecto amor de Dios.

La observación es muy justa, mas contribuyó a hacer perder de vista que, en psicología normal, todo movimiento profundo de la voluntad está ligado a un movimiento de la sensibilidad, y que, como consecuencia de la unidad psicológica del ser humano, el verdadero amor de Dios arrastra en su esfuerzo la vida efectiva, de la cual hasta debe apoderarse, si, por otra parte, es el hombre todo entero el que ha de amar a Dios con todas sus fuerzas. Y esto es lo que exige, claramente, el primer mandamiento de Cristo. San Mateo, San Marcos y San Lucas, refiriendo estas palabras de Jesús, emplean el vocablo griego *agapan* **120**, que se refiere al amor superior, puramente espiritual, en oposición a *philein*, que se refiere más bien al amor basado en una inclinación natural. Ahora bien;

es la voluntad la que sostiene el amor superior. Pero cuando Cristo especifica: “Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu sensibilidad y con toda tu fuerza”, es evidente que Jesús no se contenta con un amor frío y puramente voluntario, sino que pide un amor profundo, íntimo y del cual participen todas las fuerzas disponibles de la sensibilidad. Por desgracia, el pueblo cristiano se ha limitado demasiado, en todos los tiempos, a actos de voluntad, fáciles de provocar y que suponen un cierto automatismo. Algunos textos de oraciones, de un giro lleno de vigor, ¿no ofrecían, acaso, bajo una forma en extremo concisa, todos los aspectos que la ciencia teológica exigía de un acto de amor perfecto? Sin embargo, la vida afectiva permanecía inculta, y los afectos que no formaban parte de la vida religiosa seguían su propio camino, que conduce a los objetos sensibles. La oposición entre el amor espiritual y el amor sensual, entre el esfuerzo de la voluntad y las tendencias afectivas, vino a ser una cosa que, siendo trágica, parecía lo más natural del mundo. Y es así como la vida de muchos hombres transcurre en una eterna lucha contra un enemigo que no puede derrotarse pero del cual se ha descuidado la alianza que hubiese podido lograrse mediante una educación adecuada. Frecuentemente, la lucha termina con una capitulación de la idea, concebida por el intelecto, ante imágenes que la vivacidad de los afectos ilumina. Y aun cuando la pedagogía negativa del “no debe” consigue refrenar las inclinaciones sensuales; el valor positivo de los afectos, el calor de los sentimientos, el ardor del deseo, la impetuosidad del arrebató se pierden para la vida religiosa. Diariamente comprobamos el rendimiento mediocre de este amor al margen de la vida afectiva, de este amor sin savia y sin fuerzas. La vida religiosa se torna un simple deber, una carga que se lleva sin mal humor, porque no puede evitarse. La ausencia de formación del sentimiento representa, además, una deficiencia de la perfección personal; pues que el cristiano perfecto es, a imagen de Cristo, un hombre perfecto. Es, sin duda alguna, a estas deficiencias que es preciso atribuir la admiración muy relativa que inspiran ciertos hombres de voluntad muy dura, sea cual fuere, por lo demás, su valor intelectual y el ascetismo de su vida. “Quizá sea un santo, pero, en todo caso, es un hombre muy desagradable.” ¡Cuántas veces no hemos oído emitir este juicio! Lo que constituye la nobleza del hombre está en franca regresión, y la misma palabra “devoción” es menospreciada. Es fácil experimentarlo. Preguntad a un amigo: ¿Le gustaría tener devoción? —¿Devoción?—. Digamos más bien el sentido religioso; será frecuentemente el significado de la respuesta obtenida. El abandono en que se ha dejado el cultivo de la sensibilidad es, verdaderamente una de esas corrientes desastrosas y ocultas que obstaculizan en nosotros el perfeccionamiento de una santa personalidad; quítanle su fuerza de irradiación y producen estragos en la opinión pública en cuanto al hecho de la santidad. El amor, privado de su contenido emotivo, no responde, ni a las exigencias de la vida, ni a las del primer mandamiento de la ley de Cristo.

La sabiduría libresca no interviene para nada en las respuestas que San Francisco de Sales va a dar a estas cuestiones. Extrae sus conocimientos de la vida, que, a menudo, proyecta una viva luz sobre las verdades religiosas. La vida, ella, ignora el amor sin emociones, y Francisco no tiene fe en la veracidad ni en la profundidad de un amor semejante, y la psicología del humanismo le da la razón. “Un corazón —afirma— que no tiene movimiento ni afecto, no tiene amor, y, por el contrario, un corazón que tiene amor, no puede estar sin movimiento afectivo.” Este amor que la vehemencia del afecto anima, es “el primer acto y principio de nuestra vida devota o espiritual. **121**

Ya hemos visto hasta qué punto Francisco se preocupa de concentrar los afectos en el amor de Dios. Encontraremos una nueva confirmación de ello al estudiar su método de contemplación, que culmina, precisamente, en la aprehensión de las ideas religiosas por el sentimiento. El amor que Francisco siente por Dios está lleno del calor de la emoción; ahora bien, es un solo y mismo amor el que se siente por Dios y, por Dios, a la creatura de Dios. El amor de la creatura estará, pues, amalgamado con sensibilidad. En la teoría de Francisco es un hecho establecido y que no admite objeciones. Su vida también demuestra que amó mucho a su familia y a sus amigos —algunos espirititas secos dicen que hasta con demasía—, y con una ternura conmovida.

Francisco no está, en ningún caso, de parte de aquellos maestros de la vida espiritual que, en contra de todos los sentimientos naturales, quieren reprimir la alegría o el dolor experimentados por la posesión o la pérdida de los bienes de esta vida. Los Evangelios ¿no demuestran, acaso, que el amor

de Jesús hacia los hombres estaba orlado de afecto profundamente sentido? Francisco no podría tolerar cierta exégesis que pretende, por ejemplo, explicar las lágrimas de Cristo sobre el sepulcro de Lázaro, en el sentido de la pena que experimentara al devolverlo, mediante la resurrección, a las miserias de la vida. **122**

Según él, el dolor que nos causa la muerte de los seres queridos es un sentimiento legítimo y que hasta conviene, enteramente, a nuestra condición humana. Que San Agustín, al morir su madre, haya podido intentar controlar su emoción; que pinte la “hora breve” en que, sin embargo, lloró, como lamentable a pesar de ser excusable **123**, eso no impide a Francisco narrar francamente y sin la menor dificultad “la profunda emoción” que lo embargó a la cabecera de su madre moribunda: “Tuve el valor de darle la última bendición, de cerrar sus ojos y sus labios, y darle el último ósculo de paz, en el instante de su muerte. Después de lo cual hinchóseme el corazón y lloré sobre esta buena madre, más de lo que lo he hecho desde que estoy en la Iglesia; mas fue sin amargura espiritual, gracias a Dios.” Las cartas de Francisco atestiguan perfectamente esta coincidencia de un perfecto abandono a la voluntad de Dios y de un ardiente sentimiento de dolor. Al tener noticia, por ejemplo, de que su hermano estaba en peligro de muerte, escribía: “¡ Piensa si necesitaré unos quince días para consolar a su pobre viuda y a toda esta fraternidad y para asentar un poco mi corazón, que está, ciertamente, muy conmovido! Pero arriba! Con todo mi corazón digo, sin embargo, a Dios: “Me callo y no abro la boca, porque Vos lo habéis hecho... Sí, Padre Eterno, pues así ha parecido bueno ante Vos.” Y cuando llegó la noticia de la muerte: “¡Ah, cuán feliz es él!, pero, sin embargo, es imposible que yo no ore sobre él.” “No he podido impedir el tener los sentimientos de dolor que la naturaleza me causa. **124**”

A Francisco no le agradaba el endurecimiento que encontramos en algunos santos, y que va contra la naturaleza. Angela de Foligno declaraba que la pérdida de su familia, le habría sido “un gran consuelo”.**125** San Antonino, en sus cartas, ofrece a su madre extraños consuelos, en un duelo, haciéndole observar que la muerte de su hijo o la de su esposo, la alivian de trabajos y penas hasta ese momento necesarios. Recomiéndale la siguiente oración: “Os doy gracias, Señor, de haberme liberado, a fin de que pueda consagrarme enteramente a vuestro servicio.**126**”

Francisco declara que estos rasgos de rigor exagerado son, en la vida de los santos, más bien objeto de admiración que de imitación. Concede que semejantes ejemplos —y cita a Santa Ángela— pueden darnos la impresión “general” de un gran amor de Dios, impresión que, por lo demás, él, personalmente, no comparte. Viendo el perfecto abandono a la voluntad de Dios de una joven viuda, hace notar, como detalle particularmente edificante, que ella manifestaba esta piedad en medio de sus lágrimas y suspiros. Lo que él admira es, precisamente, la presencia simultánea de estos dos sentimientos: el del amor hacia el esposo que había perdido y una constancia tan grande para soportar la amargura de su pérdida.**127**

En diversos pasajes de su correspondencia se trasluce de qué manera sabe Francisco llorar con los que lloran. Cuando la pequeña Carlota, hija de Mme. de Chantal, muere, a los diez años, su primer pensamiento es, sin duda: “Nuestra pobrecita Carlota es muy dichosa por haber salido de esta tierra antes de haberla tocado.” Pero, en seguida, prosigue: “Desgraciadamente, hay que llorar un poco, sin embargo, pues que tenemos un corazón humano y una naturaleza sensible. ¿ Por qué no llorar un poco nuestros muertos, ya que el Espíritu de Dios no sólo nos lo permite, sino que nos convida a ello? **128**” Francisco declara, pues, de manera explícita, que las lágrimas están permitidas y conformes a la naturaleza humana, y cita la expresión de la Sagrada Escritura “llorar sobre un muerto”.**129** Por qué, podría decirse, buscar tantas razones a una cosa que cae de su propio peso? Quizá, como San Agustín, tuviese escrúpulos. Es ello muy dudoso.

La razón parece ser, más bien, que la destinataria de la carta, Mme. de Chantal, tenía a veces cierta tendencia, en su afán por la santa indiferencia, a reprimirse demasiado su amor materno. La baronesa no era, por cierto, la mujer insensible que algunos imaginan porque, a pesar de sus hijos, fue a encerrarse en un convento.**130** Llevó consigo, para que fuese educada allí, a la más joven de sus hijas. La mayor ya estaba casada, y la educación de su hijo mayor, que fue quien más se opuso a la partida de su madre, quedó encomendada a su abuelo, el Presidente de Dijón. De todas maneras, habría sido arrancado bien pronto a su tierra natal, ya que no tardó mucho en irse a la corte. Sea

como fuere, cuando Francisco presumía que la baronesa corría peligro de llevar demasiado lejos la santa indiferencia, se esmeraba en refrenar su celo. Un día que el joven barón debía venir a visitar a su madre, Francisco, imaginando que la acogida podía ser algo fría, le escribió estas palabras, muy serias, bajo su apariencia amena: “¡Cuánto siento no poder ser testigo de las caricias que recibirá de una madre insensible a cuanto es amor natural, pues creo que serán caricias terriblemente mortificadas! ¡Ah, no, querida hija mía, no seáis tan cruel! ¡ Manifestadle alegría por su venida, a ese pobre joven Celso Benigno.**131**”

La teoría de Francisco, su dirección y su vida están de acuerdo en profesar que la perfecta indiferencia y el amor sensible pueden y deben siempre ir juntos. Queda por definir el proceso psicológico por el cual el corazón se desprende de toda creatura para volver luego a ella y amarla con un afecto cálido.

El alma consagra primeramente todas sus fuerzas, sin excepción alguna y sin la menor reserva, a Dios, solo fin de su existencia. Se remonta libremente hacia la cumbre de la perfección, donde Dios sólo, en su inconmensurable grandeza, se ofrece a la contemplación. Entonces la tierra desaparece ante sus miradas, los bienes de este mundo ya no tienen atractivos para ella; el corazón se ha vuelto indiferente a todas las cosas transitorias. Pero el alma halla en Dios al creador de cuanto hay de bueno, de verdadero y de bello sobre la tierra, al que ha moldeado su propia persona y ordenado las inclinaciones humanas hacia los valores creados; por todo esto, el alma desciende “la escala de Jacob” del amor. **112** Renace el amor a su país, a los bosques, a las flores, a su familia y a sus amigos, al arte y a la ciencia. Mas los ama con un amor nuevo; no ya porque el yo terrestre sienta concupiscencia por ellos y encuentre una satisfacción egoísta, sino por el Padre muy amado que está en los cielos, que ha creado todos estos bienes y quiere que su hijo se goce en ellos.

Francisco aclara su pensamiento con esta imagen: El alma se había despojado, de todas sus inclinaciones; estaba desnuda ante Dios. Y ahora se viste de nuevo “con el antiguo afecto que tenía por sus padres, su país, su casa y sus amigos”. Pero este afecto es “otro, es nuevo”. Pues este amor ha sido regenerado, ha “renacido” del espíritu de Nuestro Padre: “Que el nombre de Nuestro Señor sea santificado por ello, su reino enriquecido y su beneplácito glorificado.**133**”

Así como los rayos luminosos son dirigidos todos por la lente hacia el foco, para luego divergir e iluminar una gran superficie, así todos los afectos deben polarizarse en Dios para abrazar luego, con gozo y por sólo el amor del Creador, todas las obras del poder y de la bondad divinas. San Agustín ya había pedido que el cristiano no amase más que a Dios, y no usase de todo lo demás sino por amor de Dios.**134** San Bernardo dudaba de que este consejo fuese enteramente aplicable. **135** San Francisco de Sales coloca el ideal de San Agustín en el centro de su sistema de ascetismo, y consigue, pidiendo lo más, la síntesis de la piedad que planea sobre el mundo y de la humanidad que se goza en este mundo. Corta, hasta la última fibra, el nervio vital del amor egoísta, porque todo don inmediato de sí mismo a la creatura encadena el hombre al mundo. “Si digo al instante que pasa: Detente, eres tan hermoso! — Entonces puedes cargarme de cadenas... En cuanto me detengo, soy esclavo”, dice el Fausto de Goethe a Mefistófeles. Y es, sin embargo, por medio de este espíritu de “libertad de hijos muy amados de Dios” **136**, que Francisco permite al alma acoger con amor todos los goces de la tierra.

La personalidad de San Francisco de Sales es el mejor ejemplo de esta transposición del ideal a la realidad. “Me parece —escribía un día— que ya todo me es nada fuera de Dios, en el cual, sin embargo, y por el cual, amo más tiernamente que nunca lo que amo, y por sobre todo, nuestra alma.” Algún tiempo después declara a Madame de Chantal: “¡Viva Dios!, hija mía; o nada o Dios; pues que todo lo que no es Dios, o no es nada, o es peor que nada. Permaneced totalmente en Él, mi querida hija, y rogadle que yo también permanezca, y allí amémonos poderosamente, hija mía, pues no sabríamos demasiado, ni bastante amar. ¡Qué gozo de amar sin tener excesos! Ahora bien, no los hay cuando se ama en Dios.**137**” Estos dos párrafos —y hay muchos semejantes en sus cartas— demuestran con toda claridad hasta qué punto la indiferencia y el amor afectivo están estrechamente unidos en el alma de Francisco. El acto de amor del amigo sigue, inmediatamente, al acto de amor perfecto a Dios, que aparece a menudo como fuente pura y desbordante de la inclinación amorosa. Este hecho psíquico encierra la solución de lo que ha sido frecuentemente un enigma para la falta

de inteligencia del mundo: la amistad entre Francisco de Sales y Mme. de Chantal. La Historia establece, de manera irrefutable, que esta amistad fue de una pureza sin mancha, al par que de una cálida intimidad. Ni la crítica católica ni la profana **138** han discutido el resultado de mis anteriores estudios, que se explica por esta síntesis del desprendimiento del alma y de su abandono a los gozos de la tierra, dentro de un amor de Dios, que domina toda la vida. San Francisco está muy distante, pues, del espíritu que, algunos años más tarde, había de prevalecer en Port-Royal, donde todo sentimiento del corazón era equiparado a una concupiscencia de la carne, donde la frialdad era la norma aconsejada, y la amistad, completamente prohibida. **139**

Francisco sabe apreciar el valor religioso de una amistad. Pide que el corazón pueda hablar en las relaciones de hombre a hombre, porque la religiosidad no significa, en manera alguna, reprimir las nobles inclinaciones dadas por Dios, sino más bien santificarlas y conducir las a la perfección, incorporándolas al amor de Dios.

CUARTA PARTE AMOR Y ASCETISMO

CAPITULO 1 EL ASCETISMO, UN MEDIO, NO UN FIN

San Pablo había dicho a los nuevos convertidos de Éfeso: “Despojaos, en lo que respecta a vuestra vida pasada, del hombre viejo corrompido por concupiscencias engañosas... y revestíos del hombre nuevo, creado, según Dios, en una justicia y una santidad verdaderas.¹” Muchos ascetas consideraron, entonces, que el hecho de despojarse del hombre viejo, producía el renacimiento a una nueva vida, y no salieron en toda su vida de esta etapa de despojamiento. El renunciar a los bienes de la vida, la circuncisión de todos los deseos, las restricciones hasta el mínimo necesario a la existencia, parecíanles ser la esencia de toda perfección. Véase aparecer esta idea, ya, desde la antigüedad cristiana. El ideal de Diógenes, las doctrinas morales de los estoicos, neopitagóricos y neoplatónicos no han creado la ascética cristiana, sino que han proyectado su sombra sobre su desarrollo. Esperábase hallar en la filosofía un sostén, un medio de propagación sobre los espíritus cultos. Pero la rama que se intentaba injertar sobre el tallo cristiano le era, en ciertos aspectos, totalmente ajena. En estos puntos, no podía servir al progreso del Cristianismo, y debía fatalmente degenerar y secarse. El entusiasmo de Clemente de Alejandría hacia la ausencia de necesidades, su afirmación de que “Dios nos ha dado un derecho de gozar, pero solamente hasta el límite de lo necesario”, y otros principios análogos, denuncian la infiltración de esta filosofía moral en la ascética cristiana.² Los grandes teólogos, y San Francisco después de ellos, han rechazado esta exageración del valor atribuido a la abstinencia ascética. “De nada serviría renunciar a sí mismo, para quedarse ahí; los filósofos de antes lo han hecho admirablemente; mas esto de nada les ha valido. Hay que renunciar al hombre terrenal para fortalecer al celestial.” Trátase, pues, en verdad, de matar el egoísmo bajo, y como el amor propio no muere nunca, el combate dura toda la vida.³ Pero el límite de los renunciamientos necesarios, y la extensión del campo en el cual es preciso ejercitarse, sólo están determinados por la finalidad, que es: abrir el camino al amor ideal y proporcionarle fuerzas constructivas. Púedese, según la comparación de Francisco,⁴ arrancar el muérdago parásito, podar ‘los brotes superfluos del tallo, pero no está permitido mutilar ni disminuir la naturaleza. Los cirujanos se ven, a veces, obligados a agrandar la herida y cortar la carne sana. “Alabo su sistema —dice Francisco—, mas no es el mío”.⁵ Estas palabras de la primera de sus grandes cartas de dirección espiritual —escrita después de su regreso de París en 1602— se refieren, ante todo, a los métodos de dirección que cortan por lo vivo en las almas y las mutilan. Pero, al relacionarlas con el método propio de Francisco, tal como aparece, con creciente claridad, en las cartas siguientes, se ve su voluntad manifiesta de no cortar la carne por lo sano. No quiere

que nos impongamos a nosotros mismos límites inútiles y contrarios a la naturaleza. La “catharsis”¹⁸, la purificación de la vida del alma, es solamente una condición, pero en manera alguna la esencia misma de la perfección. El ascetismo no es un fin en sí, sino solamente un medio. No se justifica, pues, y no es necesario sino en la medida en que aleja las trabas y las taras que se oponen a la feliz expansión del amor de Dios. Si sobrepasa esta medida, altera la salud o paraliza tal o cual fuerza de vida que, puesta al servicio del amor, puede tornarse fecunda; es preciso, entonces, apartarlo como perjudicial.

CAPÍTULO II

MÉTODOS POSITIVO Y NEGATIVO

Otra particularidad de la ascética salesiana dilucida la cuestión del método más propicio para reabsorber nuestras malas inclinaciones. La medicina de los cuerpos puede Suprimir el órgano enfermo, es decir, curar el mal, y precisamente hoy parece querer desandar el camino de su exagerada estimación por la cirugía y no admitir más la supresión de una parte, del cuerpo, ni ninguna mutilación sino en caso de necesidad extremada. En materia psíquica, semejantes intervenciones serían aún más lastimosas. La apatía que el estoicismo exige, puede ser considerada como una cura heroica en este género. Ahora bien; según el parecer de Francisco, la supresión de una fuerza física, sea ella la que fuere, ‘es imposible, y toda represión brutal de las funciones correspondientes trae trastornos y desviaciones graves. Hay que intentar siempre curar el mal. La ciencia médica distingue dos métodos: la homeopatía y la alopatía. Ya en tiempo de San Francisco, estas dos tendencias eran opuestas. El Santo tuvo conocimiento de ellas, y, después de aludir al principio de los metódicos,¹⁹ “los contrarios se curan por sus contrarios”, y al de los espagiristas, “los semejantes se curan por sus semejantes”, prosigue: “De la misma manera, combatimos las pasiones, ya oponiéndoles pasiones contrarias, ya oponiéndoles afectos más grandes de su misma índole... Así, puedo combatir el deseo de las riquezas y voluptuosidades pasajeras, ya por el desprecio que ellas merecen, ya por el deseo de otras imperecederas.” Las vanas esperanzas y la confianza en el favor de los hombres pueden combatirse desanimándolas con reflexiones opuestas: “¡Oh hombre insensato!, ¿sobre qué fundamentos levantas esta esperanza? ¿No ves, acaso, que este grande en quien confías está tan cerca de la muerte como tú? ¿No conoces, acaso, la inestabilidad, la debilidad y la imbecilidad de los espíritus humanos? Hoy, este corazón, al cual aspiras, es tuyo; mañana, otro se lo llevará. ¿ En qué, pues, pones tú esta esperanza? Puedo también resistir a esta esperanza oponiéndole otra más sólida: Espera en Dios, alma mía... Jamás ninguno de cuantos han esperado en Él ha sido defraudado” 6.

Por el primero de estos métodos, el alma busca, ante todo, reducir a sus elementos lógicos el valor aparente del objeto codiciado, del cual nada subsistirá en este análisis. De donde nace la posibilidad de oponer a los deseos groseros, sentimientos de desprecio, de desagrado o de horror. En el segundo método, al contrario, el alma renuncia al ataque directo. Está inflamada por una confianza tan poderosa en Dios, que toda solicitud, todo deseo de socorro humano, parécenle superfluos, y renuncia a ellos. “Dos cosas —dice Francisco— hacen desaparecer la luz de las estrellas: la oscu-

¹⁸ “Catharsis” significa purgación; en el siglo u, la herejía maniquea, además de muchos otros errores, enseñó que la “catharsis”, practicada en forma de ayunos y mortificaciones rigurosas, permitiría a ciertos elegidos o “cataristas” (es decir, los más puros) librar las partículas de luz presas de las tinieblas o espíritu malo. De estas doctrinas nació también la herejía de los cátaros o albigenses, quienes, inspirados en sus predecesores, exageraron la “catharsis”. El error de todos estos fue el hacer de la “catharsis”, que la Iglesia acepta como medio de perfección (y equivale entonces a la ascética), un fin en sí. (*N. del T.*)

¹⁹ Distinguíase antiguamente, en Medicina, a los “espagiristas”, que se basaban en las aplicaciones medicinales de la química y lo reducían todo a ella, en el tratamiento de las enfermedades; y a los “metódicos”, que, atribuyendo el origen de las enfermedades a la constricción o relajamiento de los tejidos, tomaban únicamente por base de su tratamiento ciertos principios teóricos, o “metodismo”. (*N. del T.*)

ridad de las tinieblas de la noche y la luz mayor del sol”. Opone, entonces, al método de obnubilación de los objetos atractivos para los sentidos, el que los hace desaparecer en el exceso de claridad obtenido al proyectar la mayor luz posible sobre los verdaderos bienes. Hay que arrastrar y ahogar las inclinaciones peligrosas; pero también pueden cultivarse y reforzarse los afectos útiles. Junto al ascetismo negativo por represión de los malos instintos, está el ascetismo positivo por el desarrollo máximo de las tendencias nobles. La teología moral establece, en el estudio de la teoría de la tentación, que debe resistirse constantemente al mal, pero que esta resistencia puede tomar tan pronto la forma de una lucha directa, atacando al enemigo, tan pronto la indirecta, apartándose de él y procurando objetos moralmente buenos a la actividad de las fuerzas psíquicas. Del mismo modo, Francisco considera que, para dominar y ordenar los afectos, hay dos caminos que conducen a la finalidad: el primero se enfrenta directamente con las inclinaciones peligrosas, y les opone los afectos contrarios; el segundo toma la dirección opuesta: el alma se aparta del enemigo para dirigirse hacia el ideal. La inteligencia procura conocerlo más claramente, la imaginación representárselo más distintamente posible al soberano Bien, con el fin de que, con toda nuestra capacidad de esfuerzo intelectual y sensible, vayamos hacia él en un arranque de vivo entusiasmo. La consecuencia natural y necesaria ¡de esta concentración de todas nuestras fuerzas en un ideal moral, es un debilitamiento de las tendencias perniciosas de nuestra naturaleza, la concentración yendo inevitablemente acompañada de indiferencia. Y cuanto mayor sea la amplitud con la que una idea grande haya atraído sobre sí el conjunto de nuestra energía psíquica, más íntegramente las demás inclinaciones se verán privadas de fuerza y su atractivo debilitado. Francisco tenía conciencia clara de ello, y aprovecha esta estrechez del campo de la conciencia, estos límites impuestos al desarrollo de nuestras fuerzas psíquicas para la formación de la personalidad. Quiere que el alma esté enteramente en posesión de esta idea de Dios y llena de un amor, profundamente sentido, hacia Él. Está persuadido de que esto basta para que todas las cosas terrenales pierdan su atractivo peligroso y que desaparezca toda mala inclinación. Esta teoría fue utilizada de nuevo por Bossuet. La discípula de San Francisco, Mme. Cornean, cuenta de él: “No era del parecer que se pudiesen destruir bien las pasiones por sus contrarios; que, a menudo, esto no sirve más que para agriarlas y sublevarlas más fuertemente; sino que bastaba, simplemente, por la vía del amor, hacerles cambiar de objetos”⁸.

La psicología, lo mismo que la observación de la vida, prueban que ambos métodos son correctos y perfectamente aplicables. Francisco se volvió igualmente hacia los Evangelios, que escudriñó, y de los cuales resulta que Nuestro Señor utilizó los dos métodos en el transcurso de sus curas espirituales. La primera, es decir, la de la lucha directa contra un sentimiento, mediante el sentimiento contrario, cuando opone el gozo a la tristeza. “Ay de vosotros, los que reís, porque llorareis.” La segunda, que vuelve imposible la orientación de los afectos hacia el mal, encaminándolos hacia sus objetos más sublimes, y opone a un goce de orden inferior otro de orden superior. “No os regocijéis de que los espíritus os estén sometidos: sino regocijaos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.” Del mismo modo combatía Jesús el sentimiento del temor a los hombres por el del temor de Dios. “No temáis a aquellos que matan el cuerpo, mas no pueden matar el alma; temed, más bien, a Aquel que puede arrojar el alma y el cuerpo en el infierno” ~.

Los dos métodos, pues, son buenos y responden a su finalidad. La ascética de la época anterior prefería la primera. San Ignacio y Scupoli gustaban de la lucha. Francisco, por el contrario, concede un valor eminente al segundo, a cuyo desarrollo contribuyó con sobrada razón. Por cierto, puede ser útil, en horas de tranquilidad —por ejemplo, en un retiro enclaustrado—, seguir de cerca las huellas del enemigo, combatirlo y reducirlo a la nada. Francisco sabe, en ciertas ocasiones, recomendar “mortificaciones que sean opuestas a la inclinación” 10. Pero si el alma se encuentra presa de un conflicto de sentimientos, si está en pleno combate, existe el peligro de que, al hacer frente al enemigo, se produzcan defecciones, peligro tanto mayor cuanto que el enemigo procurará halagar más los bajos instintos. Por otra parte, psicológicamente, ¿el combate no exige, acaso, una cierta concentración de la atención sobre la misma idea que ha de combatirse, cuyo valor psíquico se encuentra reforzado por lo mismo.** Aun cuando el objeto de la lucha corresponda a una concupiscencia física o sexual, el factor psíquico produce modificaciones físicas. Se produce una

cierta tendencia o predisposición física al acto que refuerza nuevamente al deseo. La lucha se vuelve tanto más difícil y las posibilidades de éxito tanto más débiles, cuanto que el alma ha estado más tiempo y más intensamente' ocupada. Aun si el resultado es favorable, la memoria habrá retenido imágenes funestas, fuentes de recuerdos peligrosos, y, en todo caso, habrá una gran cantidad de energía psíquica empleada en la lucha y sustraída a la actividad constructiva. El método positivo merece ser, por lo tanto y como regla general, preferido al negativo.

Y esto tanto más, cuanto que el desarrollo de la personalidad está más adelantado. La sabiduría de Dios exigió primeramente al pueblo de la Antigua Alianza la lucha contra el pecado. "Tú no debes", tal es el motivo fundamental de la Ley Antigua. Pero, en la Nueva Alianza, Cristo, el divino pedagogo, como dice Clemente de Alejandría, pone el acento en el esfuerzo hacia la virtud. "Bienaventurados aquellos que...", dice el Sermón de la Montaña. Son afectos, entusiasmos positivos, los que hay que despertar. Positivos también, los actos que determinarán la elección de los escogidos: "Estaba desnudo y me habéis vestido. Tenía hambre y me habéis dado de comer." Ahora bien; en la vida, la formación de las personalidades individuales se desenvuelve sobre el mismo plano que la educación del conjunto de la humanidad. Cuanto más se desarrolla la moralidad, más el ascetismo ha de pasar del método negativo al método positivo. Hasta llega la para la mayoría de los hombres, en que un último resabio del pecado no cede ya al ataque de frente, sino que si la ascensión de toda la personalidad prosigue, se derrite como las últimas capas de nieve bajo el sol primaveral.

La medicina moderna tiende más y más a admitir que es la fuerza vital la que sobrepone a la enfermedad. Es, entonces, más importante reforzar esta fuerza que delinear estrictamente el género de vida y el tratamiento curativo que permitan combatir el mal. Hace y a trescientos años que Francisco defendía esta opinión en materia de curación moral. "El amor es la vida del alma; como el alma es la vida del cuerpo".¹¹ Un amor fuerte traerá consigo la perfección del alma. Un amor en vía de progreso equivaldrá a un alma en salud. Francisco es lógico al desplazar el centro de gravedad de la educación moral —no se trata aquí de la conversión de los pecadores, sino de la formación a la vida de piedad— del negativo "no debes" al positivo "debes". Casiano tenía la mirada fija en el pecado, y la mayoría de los escritores ascéticos le siguieron. *Age contra*, tal era su divisa. La mirada de Francisco no se vuelve hacia atrás, en el pecado; sino que se dirige hacia adelante, hacia la unión con Dios. Es por esto que, en su sistema, el aspecto negativo de la vida moral, el combate contra el pecado, pasa a un segundo plano, mientras que los esfuerzos positivos por practicar la virtud y, sobre todo, para amar más, ocupan el primer lugar. Una carta del año 1613 pone claramente de relieve la originalidad de su pensamiento. "Debéis tener gran cuidado... de ahogar esas malas inclinaciones que tenéis, por una atención a la práctica de las virtudes contrarias, resolviéndoos a ser más diligente, atenta y activa en la práctica de las virtudes. Y anotad estas cuatro palabras ,que os voy a decir: vuestro mal procede de que teméis más los vicios de lo que amáis las virtudes".¹²

Empieza, pues, por recomendar el primer método. Pero aún no ha terminado la frase, cuando ya el segundo ha pasado al primer plano. Una mirada basta para fijar el juego de las malas inclinaciones y de las virtudes que les son opuestas, pero toda la mente y el esfuerzo vuelven luego hacia esas virtudes; la actividad negativa se torna positiva. Éste es el espíritu que anima las obras de Francisco y domina en toda su dirección; es igualmente determinante en su formación de la personalidad, orientada hacia la santidad como fin supremo, y explica, por ejemplo, que conceda una importancia mucho mayor a la contemplación y mucho menor al examen de conciencia de la que les prestan otros maestros de la vida espiritual.

CAPÍTULO III

EL ASCETISMO, CULTURA DE LA VIDA INTERIOR

Todo el pensamiento de San Francisco de Sales está orientado hacia el amor. Mas el amor vive en el alma.

De donde una nueva originalidad, un tercer valor propio de la ascética salesiana: es de lo íntimo del hombre que ha de salir la formación del santo. En octubre de 1604, ya escribía: “Por ahora, hay que establecer bien el interior..., porque es el verdadero y único método; y dentro de algún tiempo, estableceremos el exterior”.¹³

En la edición definitiva de la *Introducción* repite esta declaración; la presenta como su convicción personal y se opone a la de otros autores. Le es imposible aprobar el método de esas gentes que comienzan la transformación del hombre por el exterior, por el ademán, el vestido, los cabellos. Cree que es por el interior por donde ha de empezarse. ¿No ha dicho Nuestro Señor: “Convertíos a Mí, con todo vuestro corazón”? Hijo mío, dame tu corazón, porque el corazón es la fuente de los actos, y ellos son según el corazón... Quien tiene a Jesús en su corazón, pronto lo tendrá en sus acciones.¹⁴

Francisco rechaza el proceder, siempre gustosamente puesto en práctica, por el cual, al modificar — con riesgo de mutilarlos— las formas, el modelado de la vida exterior, se esperaba por un efecto recíproco alcanzar al alma y formarla. Para él, la corrección, la belleza, el valor del apostolado de la vida exterior no es el prólogo, sino la continuación, la consecuencia de la nobleza del alma. “Las Hijas de la Congregación —explica a las religiosas de la Visitación— tienen muy pocas reglas...; que acomoden, pues, gustosa y amorosamente sus corazones a ellas, haciendo nacer lo exterior de lo interior.” Consciente de su finalidad, orienta toda su dirección de las almas hacia la formación del hombre interior. “Es al interior que aplicaré todos mis pensamientos”.¹⁵

Camus ha observado muy bien este método del Santo. Cuenta de sí mismo que no hacía como aquellos que comienzan por mejorar el exterior para abrir el camino hacia el interior. “Éstos se parecen a los pintores, que no crean realidades, sino solamente reproducciones engañosas de la vida real”.¹⁶ El texto de que disponemos no permite, desgraciadamente, reconocer si la comparación es del mismo Francisco o de Camus.

Es desde este punto de vista, que Francisco aprecia y emplea los diferentes medios de que dispone la ascética tradicional. Rechaza a un segundo plano muchos procederes otrora en gran estima; y coloca en el centro muchos otros que parecían tener una importancia secundaria. Enriquece la doctrina tradicional respecto de los medios auxiliares y fórmulas, que él mismo ha descubierto con un golpe de vista genial y sometido a la experiencia de la vida.

Francisco coloca en el comienzo mismo de la vida religiosa la resolución de entregarse enteramente al amor de Dios, y esta resolución toma la forma de un acto de consagración solemne. La ordenación y la profesión religiosa le dieron, sin duda, la idea de esto.¹⁷ En Sainte-Claude, donde Mme. de Chantal le confió, por vez primera, la dirección de su alma, creó de la superabundancia del corazón esta fiesta, y cuando, en 1605, la baronesa se encontraba de paso en el castillo de su madre, le hizo renovar esta promesa solemne. Algunas semanas más tarde, escribía: “Quiero, hija mía, que celebremos todos los años, los aniversarios de estos días..., puesto que en ellos habéis dedicado tan enteramente vuestro espíritu a Dios”.¹⁸

El éxito coronó en tal forma su deseo, que, en adelante, recomendó a todos semejante afirmación solemne de sus decisiones. En la *Introducción* convida a ello. El alma se prepara, primero, mediante varios días de meditación. Luego, una confesión general la sume “en el mar de la penitencia”, para “renovar su juventud como la del águila”.¹⁹ Después tiene lugar la declaración solemne de la “decisión de querer pertenecer enteramente a Dios, de cuerpo, de corazón y de alma”.

Para terminar, la Santa Comunión, impresa como “sello sagrado en el Corazón”.²⁰ Con su habitual penetración psicológica, el Santo hace de este comienzo de una vida nueva un acto de gran solemnidad; trátase, evidentemente, de obtener una impresión tan profunda y duradera como sea posible.

Francisco, sin embargo, no ignora que, con el tiempo, las más santas y las más graves decisiones se borran de la memoria. Por eso, vela por que el recuerdo de ellas no se empañe. En vísperas del aniversario de una de estas consagraciones envió a una destinataria, hoy desconocida, una carta especialmente dedicada a este asunto. “... Que este día se cuente entre los memorables de vuestra

vida. Oh, que ocupe el segundo lugar después del de nuestro bautismo, día de la renovación de nuestro templo interior... ; día fundamento, Dios mediante, de nuestra salvación; día presagio de la santa y deseable eternidad de gloria; día cuyo recuerdo nos regocijará, no solamente en la muerte temporal, sino también en la vida inmortal”.²¹ De este modo, Francisco trata de despertar en el alma la impresión solemne y el santo entusiasmo del día de la consagración. Crea festividades de la vida espiritual, pues sabe el valor de tales horas para la vida cotidiana. De la misma manera que, según el testimonio de San Gregorio Nazianceno, los primeros cristianos renovaban cada año su profesión de fe y sus promesas bautismales, así “debemos también hacerlo... con una devoción grave.”

Estos aniversarios son también ocasión de un examen de conciencia. Lo mismo que los mecanismos de relojería, las buenas resoluciones necesitan ser conservadas y revisadas.²² Francisco consagra todo el quinto libro de la *Introducción* a esta renovación anual. Así como la oración “Dios nos haga prosperar en su santo amor”²³ resume toda la devoción de San Francisco de Sales, así también este examen está dominado por la pregunta: ¿ Cuáles son las disposiciones de tu corazón hacia Dios?

“Oh Dios mío, os amo más que a todo”, se ha vuelto una fórmula de oración tan corriente, que, a fuerza de repetirla tan a menudo, las almas dotadas de una cierta penetración, acaban por dudar de su propia sinceridad y desearían tener un medio de cerciorarse de la realidad de sus palabras.

San Agustín sentía ya esta inquietud y propone a este respecto algunas preguntas: “Si Dios te dijese: «No contemplarás jamás mi faz, pero poseerás con abundancia todas las felicidades de la tierra... ¿ Qué más quieres?» Entonces, un temor recatado te haría llorar y suplicar: «No, quítame todo, pero quiero contemplar tu faz.» Si Dios te dijese: «Sea, ¡haz esto!, no te condenaré al infierno; pero te privaré de mi vista.» Si entonces no lo haces, es por amor a Dios que renuncias”.²⁴ Del mismo modo, San Francisco propone a las almas inquietas algunas preguntas aptas para esclarecerlas sobre sí mismas: ¿Vuestro corazón se complace en recordar a Dios? ¿ No siente con ello ninguna agradable dulzura? Si el recuerdo de Dios os llega en medio de las ocupaciones del mundo y de las vanidades, ¿ sabe hacerse un lugar, embarga vuestro corazón? ¿ Y vuestro corazón vuélvese alegremente hacia este pensamiento, como una esposa acudiendo gozosa al encuentro del esposo?”.²⁵ Dos cortas preguntas bastan, pues, para darnos un conocimiento suficientemente claro de nuestras disposiciones hacia Dios. ¿ En qué piensas con más frecuencia? ¿ Adónde van tus pensamientos cuando, en el transcurso de un paseo, por ejemplo, se hallan verdaderamente abandonados a sí mismos? ¿ Dónde encuentras tú mayor deleite? ¿ En los bienes materiales, en el éxito, o en la conciencia de poder decir: Mi Jesús es mío, y yo soy todo de Él? Francisco vio un día una estampita: un corazón, y sentado sobre este corazón, el Niño-Jesús. Vio en ella un símbolo de “estabilidad”, de abandono de la personalidad a Dios, definitivamente realizado. La imagen le agradó tanto, que hizo grabar un dibujo semejante en la tapa de la primera edición del *Tratado*.²⁶ Esta conciencia viva de pertenecer enteramente al Creador debe ser, para nosotros, como para Francisco, la fuente primera de nuestro gozo de vivir. Si en un examen sincero, podemos establecer que tal es verdaderamente la disposición de nuestra alma, tendremos una confirmación segura de nuestro amor de Dios.

Cultivar este amor, hacerlo cada vez más intenso y más activo, es el fin de nuestra vida. La fuente de ‘fuerza psíquica en que se nutre el amor es tanto la concentración como su contraria, la santa indiferencia. En oposición a ellas se sitúa el egoísmo bajo, al que debemos sobreponemos. Es, esencialmente, en el corazón del hombre donde se desarrolla el combate entre el amor de Dios y el amor de sí mismo. El dominio de sí, la represión de las bajas concupiscencias, la mortificación de la voluntad propia, conducen a la victoria. “La moneda con la cual hemos de comprar esta perfección, es nuestra propia voluntad” ²⁷

Francisco insiste, infatigable e inexorablemente, sobre esta ascética espiritual. Vuelve, sobre este punto, a San Agustín y a los místicos alemanes del siglo XVI, cuya ascética está igualmente dirigida hacia el mundo interior. Los españoles también insisten en el mismo sentido; por ejemplo, San Pedro de Alcántara, cuando escribe: “Nuestra voluntad propia ha de morir, para que la voluntad de Dios pueda vivir y reinar en nosotros.” Pero, al mismo tiempo —y como otros autores de la misma escuela—, se apoya fuertemente sobre la mortificación corporal: “Primero, hay que endure-

cer la carne por la parquedad y sencillez en el alimento y la bebida, el vestido, la cama y todas las necesidades de la vida; por las genuflexiones, los brazos en cruz, la posición de pie o la prosternación cuando se ora; por la disciplina, el cilicio, los ayunos prolongados y las veladas nocturnas en oración”. 28 San Francisco de Sales insiste mucho menos en estas maceraciones y otros ejercicios de ascética externa. Sus instrucciones para la vida enclaustrada lo atestiguan. Ya en el otoño de 1602, declara la pobreza y el espíritu de comunidad mucho más importantes en el convento, que tal o cual mortificación, la cuestión del hábito o las reglas de la oración del coro. En 1605, afirma, en sus proyectos de reforma de Puits-d ‘Orbe: “... No solamente no pondré en ellos rigores exteriores, sino que pondré una gran suavidad; es al interior que aplicaré todos mis pensamientos.” En 1609, escribe a Mme. de Chantal que, en la Orden de la Visitación, que se propone en aquel entonces fundar, las religiosas deberán tener “los pies bien calzados, mas el corazón muy descalzo y desnudo de afectos terrenales”.29 En el prefacio de las Reglas de la Orden, se ataca con dureza este concepto exaltado, según el cual las mujeres, sobre todo, ven en los rigores lo esencial de la santidad y sueñan mucho más con ayunar que con libertar su corazón del amor propio. Y establece las Constituciones de la Orden, no según las directrices de la ascética externa, “mucho más fácil”, sino según los principios de la ascética interior, cuyo valor es “mucho más considerable”.80 Caracteriza el “espíritu de la Regla” oponiendo “menor rigor para el cuerpo” a “más dulzura de corazón”. Es verdad que, fiel a las tendencias sintéticas de su espíritu, reconoce que una conducta severa de la vida es “un medio de gran precio para alcanzar la perfección” y recomienda, a veces, en sus cartas, “pequeños ejercicios de austeridad”.81 A pesar de ello, no introduce estos medios auxiliares en las Constituciones, sino que, después de reconocer su valor, se contenta con deducir: “Donde falta la severidad de las mortificaciones corporales, debe haber mayor perfección de espíritu.” Francisco se aparta, pues, a sabiendas, de la tradición. Se concibe que los representantes del austero ideal monástico de la Edad Media hayan aguzado su crítica contra la nueva Constitución. Francisco no vacila por ello en su convicción de que el espíritu de la Visitación es de tal modo un espíritu de suavidad, que quienquiera pretendiese introducir en él más rigor, destruiría su espíritu.32

La piedad de la Edad Media había recomendado desde tiempo atrás, con una insistencia que, a veces, pudo parecer indiscreta, los ayunos severos, las vigiliias frecuentes y, sobre todo, desde Pedro Damiano, el uso de la disciplina. Francisco rechaza a segundo plano estas mortificaciones corporales, en provecho del ascetismo interior. Estos ejercicios pierden tanto más terreno en su sistema, cuanto que, con el tiempo, el estudio y la experiencia, su propio pensamiento se afirma con más independencia. Al comienzo de su actividad como director espiritual, recomienda disciplinarse a razón de “cincuenta o sesenta golpes, o bien treinta, según el estado de salud”, y mantiene esta indicación en la *Introducción*. En 1615, es todavía del parecer que se lleve el cilicio una vez por semana, pero, añade de inmediato: “... a menos que conozcáis que esto os vuelve demasiado perezosas para otros ejercicios mas importantes, como ocurre a veces”.**

En 1604, juzga que “seis horas de sueño parecen ser casi necesarias”,** pero habla en varias ocasiones de siete u ocho horas de sueño. Rechaza toda reducción exagerada del descanso de noche y desaconseja aún la adoración nocturna misma, practicada en forma excepcional.** Funda su opinión en el peligro para la salud y en el hecho de que, si no se ha dormido lo suficiente, “se está todo el día sin fuerzas”, lo que “ahoga el espíritu de piedad”. Francisco combate toda restricción exagerada en el alimento y la bebida, que “torna más débil que santo, más enfermo que mortificado”.**

Bajo la influencia del viejo dualismo platónico, algunos Padres del desierto habían querido ver en el cuerpo el sepulcro del alma, el enemigo de la moral, que se ha de disminuir en lo posible —“él me mata, yo lo mato”, decía Santa Dorotea 37—. Francisco no cree, en manera alguna, que esta hostilidad hacia el cuerpo sea una prueba de santidad personal y de elevación espiritual. Las tentaciones de los Padres del desierto, de que habla la tradición, confirman su opinión. Tampoco sigue a San Jerónimo, quien —de acuerdo con el antiguo monaquismo— pregonaba los beneficios del “ayuno cotidiano”, de un “estómago siempre hambriento”, y recomendaba, aun a los niños, no saciarse nunca del todo ~. Francisco hasta llega a dispensar frecuentemente del ayuno impuesto por

la Iglesia.³⁹ Y eso porque necesitamos conservar intactas las pocas fuerzas de que disponemos para los ejercicios de los cuales depende el progreso de la vida espiritual. “Guardad vuestras fuerzas corporales para servir a Dios con las prácticas espirituales” 40.

Francisco ve claramente que una buena meditación, ‘una plegaria que nace del fondo del alma, requiere mucha energía. “Es una señal muy de desear —explica— que el cuerpo se resienta de los afectos del corazón y se encuentre cansado por ellos.” De ahí que exija que el cuerpo, manantial de fuerza, reciba un alimento adecuado y disponga del sueño necesario.

“Hay que tener gran cuidado de hacer cuanto se requiere para que os conservéis algo fuerte y valiente, ya que debemos esforzarnos por ser santos y hacer grandes favores a Dios y al prójimo”.⁴¹ Es en vista, pues, de estos dos fines predominantes de nuestra vida —y ellos se vinculan al primer mandamiento de Cristo sobre el amor de Dios y del prójimo— y no, como se cree a menudo, por mansedumbre y por bondad, que Francisco limita las severas maceraciones en uso antes de él. Quiere que los mayores esfuerzos se encaminen al trabajo de formación de nuestra personalidad moral y a la acción en pro del reino de Dios. Por lo tanto, censura todo despilfarro de las fuerzas — y lo hay siempre que se exagera la severidad contra nuestro cuerpo—. La santa indiferencia, por otra parte, ofrece al espíritu de mortificación un amplio campo de aplicación. Lo que es menester es “crucificar nuestro cuerpo por la mortificación de nuestros sentidos y apetitos, de nuestras pasiones, humores, inclinaciones y voluntades propias”.

Es esto lo que Francisco exige infatigablemente, como de inmediata utilidad al fin, que es: la educación del alma en el amor de Dios. El demonio, ha dicho él, teme mucho más la mortificación del corazón que las austeras maceraciones del cuerpo.⁴²

CAPITULO IV

LA VIDA DE ORACIÓN

Francisco considera también las diversas formas de oración, preguntándose cuáles son las más favorables a la consagración de la personalidad a Dios y al abrasamiento del alma por el amor divino. De ordinario, distínguese la oración mental y la oración vocal según que las expresiones de ella son simplemente pensadas o pronunciadas con los labios. En teología ascética, esta distinción parece ser de una importancia mínima: que a la oración del corazón se agregue la de los labios, “esto no aumentará ni disminuirá el efecto de la oración”. Fray Luis de Granada declaraba: “entre ambas, apenas hay diferencia”. Psicológicamente, la oración vocal favorece la expresión exterior; las palabras pronunciadas contribuyen, a su vez, a la edificación y al fervor.⁴³

La oposición entre la oración de forma fija, empleando determinados textos, y la oración libre, en la que el alma expresa sus pensamientos y sentimientos personales, tiene mayor importancia. Cae de su propio peso que los formularios son necesarios para la oración en común. El servicio oficial de Dios debe sustraerse a las variaciones individuales y fijarse según modelos de plegaria venerandos y universalmente válidos, que se encuentran, sobre todo, en la Sagrada Escritura. Pero en el recogimiento íntimo de la oración privada, el alma debe hablar a Dios como un hijo con su padre. El pensamiento y el sentimiento personal, en cuanto al fondo y a la forma, han de ocupar el primer lugar. El uso de un guía, de un libro de oraciones, no es más que un último recurso para suplir la indigencia de experiencia religiosa personal. Es en este sentido, que Fray Luis de Granada considera la oración con un texto fijo, a la que llama, sin mayor precisión, con el nombre de “plegaria oral”. La recomienda sobre todo a los “principiantes” en la vida religiosa, porque allí, lo mismo que en la naturaleza, “la planta todavía joven y tierna necesita algún tutor con la ayuda del cual pueda crecer”. Santa Teresa aconseja a las almas “que no pueden meditar con el espíritu, se ayuden con un libro en el transcurso de la meditación, para impedir que los pensamientos se desvíen”.⁴⁴

Históricamente, la oración privada recurrió mas y más, desde el siglo iv, al uso de los formularios. San Atanasio, sobre todo, puso los compendios de Salmos en el centro de la vida religiosa, aun en

su forma privada. Estaba convencido de que se encontraban en el Salterio las palabras que convenían a todas las necesidades del alma, en cualquier negocio y ocasión. Para poder encontrar rápidamente los Salmos apropiados a cada caso, redactó un índice detallado con los Salmos correspondientes: “Si ves la vanidad pretenciosa de la muchedumbre y los adelantos del mal, entonces huye hacia el Señor y recita el Salmo II. . . Si sufres persecución, recita el Salmo III. . . Si admiras el orden de la creación, ora según los Salmos XVIII y XXIII.

Si ves al Señor apacentarte y guiarte, ora en tu gozo (según) el Salmo XXII... Si has pecado, hallarás las palabras de confesión y penitencia en el Salmo L... Y si en día de fiesta quieres alabar al Señor, recita los Salmos LXXX y XCIV”.⁴⁵ Un conocimiento exacto de los Salmos es, para San Atanasio, el fundamento indispensable de una oración correcta. “Aprended los Salmos —dice a las vírgenes cristianas—. El sol, al levantarse, ha de encontrarnos con el libro en la mano.” Y con el fin de que la oración aprendida de memoria no degenera en un balbuceo mecánico: “Un asceta —dice— debe pensar en el sentido de cada palabra”.⁴⁶ El monaquismo oriental, y luego el occidental, le siguieron. Las niñas pequeñas aprenderán primeramente el Salterio, recomienda San Jerónimo.⁴⁷

Poco a poco acabó por ser el libro de oraciones por excelencia. Es valiéndose de las palabras del Salterio, que los clérigos, sobre todo los clérigos regulares, ofrecían a Dios sus pensamientos, sus sentimientos, sus oraciones. Otros formularios se agregaron a éstos, en especial las Letanías, cuyo modelo existía ya en el Salmo CXXXV. La oración con un texto fijo era, pues, característica de la piedad de la Edad Media.

Inevitablemente, los textos debían acumularse y la oración correr el riesgo de volverse más y más mecánica. Algunas almas piadosas multiplicaron el número de oraciones y creyeron poder medir sus progresos en la vida espiritual por el aumento del total, por la extensión, más que por la intensidad de la oración. Ya en los Padres de la Iglesia aparecen cifras. San Macario recitaba veinticuatro oraciones yendo a una pequeña gruta, y veinticuatro al volver de ella. “Oramos sesenta veces al día y diez veces en la noche”, dice San Pacomio.⁴⁸ En la Edad Media contábase sobre unos cordones el número de los padrenuestros, y luego de las avemarías, que se recitaban. En lugar de los ciento cincuenta Salmos, que el vulgo ignoraba, recitábase ciento cincuenta avemarías, el Salterio de los laicos. Para conjurar el peligro de la recitación mecánica, se recurrió a un excelente método: la meditación de los quince misterios de la vida de la Santísima Virgen, unida a la recitación de las quince decenas del Rosario. San Antonio de Florencia proponía, como ejercicio cotidiano, a una dama piadosa y culta de los fines de la Edad Media, los siete Salmos de la Penitencia, las Letanías de los Santos, el pequeño Oficio de la Cruz con dieciséis padrenuestros, el primer Nocturno y Laudes del Oficio de Difuntos, añadiendo, según las posibilidades, el Oficio Parvo de la Santísima Virgen, además de la oración de la mañana, naturalmente, la de la noche y seis *benedicite*.⁴⁹

Mientras los monjes y sacerdotes estaban obligados al oficio en el coro o al breviario, las almas piadosas se fijaban, cada una, una cierta cantidad de oraciones para recitar cada día. La oración viene a ser un acto que ha de ofrecerse cada día a Dios, y hasta el acto esencial de la personalidad religiosa. *Operi Dei nihil proeponetur*, dice la Regla de San Benito. ⁵⁰

Muy distinta es la piedad salesiana. Para San Francisco de Sales, el deber supremo del hombre es la consagración de toda su personalidad a Dios, con todas sus fuerzas, según lo ordena la ley del amor: “sin fin, sin medida y sin reservas”.⁵¹ Según él, la oración no es solamente un acto de homenaje a Dios, sino que aprecia muy en especial su importancia ascética. Sin embargo, no ve en la oración la expresión suprema de la personalidad religiosa, a la cual todo lo demás haya de estar subordinado. La considera más bien como un medio de inflamar el amor de Dios y también como un medio de expresión de este amor, fin supremo de todo esfuerzo religioso. “Dios —explica en su Tratado— lleno de una bondad que sobrepuja toda ponderación y todo honor, no recibe ninguna ventaja ni superabundancia de bienes por todas las bendiciones que le elevamos; no es, por ellas, ni más rico, ni más grande, ni más contento, ni más feliz. Mas el amor, que es esencialmente complacencia en el amado, nos mueve a celebrar la infinita bondad de Dios. Es por esto que nuestra plegaria de alabanza “no solamente es aceptada por Dios, sino que Él la exige como conforme a nuestra

condición, y tan apta para testimoniar el amor respetuoso que le debemos, que hasta nos ha ordenado rendirle y volverle todo honor y gloria”. Ciertamente, el alma orante sabe “que no puede desear a Dios ningún acrecentamiento de bondad..., por lo cual desea, a lo menos, que su nombre sea bendecido, exaltado, alabado, honrado y adorado más y más”.

Y ella “comienza” a realizar este voto “en su propio corazón”. En el plan de un sermón que quedó sin concluir, en el año 1615, el Santo escribe con mayor claridad aún: *Finis orationis est unio cum Deo, nam alio qu.i Deus non eget oratione; transfiguratio, nam est ea quae remanet in Caelo*.⁵²

Así, pues, en el sistema salesiano el *opus Dei* aparece a un mismo tiempo como *opus animae*; la oración sirve para la glorificación de Dios, pero también para la santificación del alma. Vicente señala la diferencia con el concepto benedictino, en los siguientes términos: “El alma salesiana ya no dice: todo para el Oficio, aun la santificación. Dice: todo para la santificación, aun el Oficio. El *opus Dei* se rebaja o se eleva al rango de un medio de santificación”.⁵³ Exposición clara, aunque un tanto forzada en los términos.

No diremos: la piedad benedictina mira primeramente hacia Dios, y es por esto que coloca la oración del coro como centro de su piedad; Francisca de Sales, en cambio, considera primeramente al hombre que procura formar, y se equivoca, porque la elevación hacia Dios ha de ser el primer acto de la religión. Este raciocinio sería falso. La piedad salesiana comienza primeramente por mirar a Dios, como la de San Benito, Santo Tomás y otros santos de la Edad Media.⁵⁴ Pero de ello no resulta que el conjunto de la vida religiosa deba forzosamente colocarse al servicio de la oración litúrgica. El punto de partida, así como la finalidad de toda religiosidad: el honor tributado a Dios, son los mismos en el concepto medieval y en el concepto salesiano. Pero la concepción de la piedad, en el sistema salesiano, es mucho más amplia. La “devoción”, en el sentido salesiano, quiere ofrecer a la Majestad Divina la personalidad toda entera, con todas sus capacidades y todos sus actos. La ascética salesiana articula orgánicamente a la oración misma sobre este fin de la vida. “Dios te busca (a ti) más que a tus dones”, decía antiguamente San Agustín ~ Es ésta una verdad de la cual está impregnado Francisco. Para él, la plegaria no es tan sólo un homenaje y un don hecho a Dios, sino un medio, una ayuda para dar a Dios nuestra persona misma.

La finalidad principal de la oración, según él, “la unión del alma con Dios”.** Ahora bien; el amor es el sostén de esta unión a Dios. Pero una oración libre, nacida del corazón, será más propicia a este amor que la repetición de palabras determinadas por otros. En el sistema salesiano, la oración interior, que se crea a sí misma, ocupa, pues, el primer lugar; la oración oral, ligada a un texto, el segundo. La oración interior se lleva a cabo, de acuerdo con el análisis que de ella ya había hecho Fray Luis de Granada, en dos formas fundamentales: “La primera consiste en considerar todo lo que es propio para inflamar nuestro corazón en el amor de Dios... La otra, en pedir a Dios mismo el amor, con el ardor de nuestros ruegos y de nuestro deseo”.⁵⁷ Estas dos formas cobran toda su importancia en la piedad salesiana. La primera crea el terreno en el que la segunda habrá de florecer. La una se aprende; la otra se establece sola luego. Por eso el entrenamiento a la meditación ocupa un gran lugar en las instrucciones de San Francisco, pero en sus cartas es toda su vida interior, toda entera, la que se expresa con ardiente nostalgia y con súplicas, por la gracia del amor.

Esta nueva orientación de la vida religiosa, centrada sobre la oración interior y la meditación, se realizó, sobre todo, en el curso del siglo xvi. El convento medieval, viviendo según el espíritu de la piedad benedictina, no se concebía sin la oración de coro. La Regla de San Benito no habla todavía de meditación metódica. Oriéntanse lentamente hacia ella, a fines de los siglos xvi y xv, primero, los Hermanos de la Vida en común, en los Países Bajos; luego, en España,⁵⁸ San Ignacio, Fr. Luis de Granada y el Beato Juan de Ávila dan instrucciones detalladas referentes a la oración contemplativa. San Ignacio la exige de sus discípulos y renuncia para su Orden —como ya lo hiciera San Francisco de Asís ⁵⁹— a la oración del coro. San Francisco de Sales acentúa esta orientación. Desea que la Congregación de la Visitación cultive ante todo “la santa y cordial unión interior” con Dios, para lo cual ordena “una hora a la mañana y una hora a la noche de oración mental”. Pero reemplaza el breviario por el Oficio Parvo de la Santísima Virgen, mencionando que las hermanas lo dirán para tener un santo y devoto recreo.⁶⁰ Entre los motivos que le determinaron a adoptar el Oficio Parvo, dice, expresamente, que los ejercicios espirituales que realizan las

Hermanas hacen imposible la introducción del Oficio Mayor. A la verdad, una Orden religiosa sin breviario, era, ante los ojos de muchos de sus contemporáneos, algo inaudito. Pero, a pesar de los ataques dirigidos contra estas innovaciones y el recuerdo de los usos practicados en otras Órdenes, Francisco mantiene su punto de vista y espera que, Dios mediante, jamás se introducirá en la Congregación el Oficio Mayor y que el Papa dará su aprobación a las nuevas Reglas. En cuanto a sus adversarios y a sus consejos importunos, no puede nada contra ellos y está obligado a soportarlos.⁶¹

En todo esto no hay ningún vestigio de menosprecio para la oración del breviario. Antes al contrario, Francisco insiste a favor del empleo correcto del breviario del Concilio de Trento, en los conventos de mujeres obligados al Oficio Mayor. Exige una preparación cuidadosa al Oficio, con actos de contrición y la invocación al Espíritu Santo, así como una observancia atenta de las rúbricas propias de cada festividad.⁶² Hasta expresa el deseo de que los laicos asistan a las vísperas los domingos y días de fiesta, pues la liturgia y “todas las ceremonias” de la Iglesia se prestan admirablemente para aumentar el amor de Dios.⁶³ Francisco, lejos de oponer y declarar irreconciliables las diversas doctrinas, pone en práctica aquí el arte de adaptar, de encontrar la síntesis, en el cual era un maestro. Pero es innegable que la disciplina espiritual salesiana acentúa claramente la oración interior mientras la vida benedictina recibía toda su orientación de la oración del coro.

Este carácter interior de la piedad católica fue acrecentándose, y sin duda ha de ser más y más determinante en el porvenir. Las ordenes religiosas, unas tras otras, introdujeron la meditación en su Regla: primero, los Dominicos; luego, as benedictinos. Finalmente, y en fecha reciente, fue recomendada al clero secular; en 1818, el nuevo Código Eclesiástico la considera como una obligación.⁶⁴ Todo inclina a pensar que irá ocupando, en la vida de los sacerdotes, un valor análogo al de la recitación del breviario.

El mismo aprecio por la oración interior se vuelve a encontrar en las instrucciones de Francisco al mundo laico. “Aprende los Salmos”, decía Atanasio. Francisco enseña a sus discípulos a meditar. Sin embargo, en su juventud había participado de los sentimientos de gran admiración que se tenían por las oraciones vinculadas a un texto. A los veintisiete años, todavía hacía enviar “Formularios de oraciones al Crucificado”.⁶⁵ Sin duda, fue en el transcurso del año 1602, durante su permanencia en París, en la época en que estudió la vida religiosa y se formó su convicción personal, cuando comenzó a orientarse hacia la oración interior. Redactó entonces una corta exhortación a la oración contemplativa, cuya fecha es incierta, pero que quizá remonte hasta su estadía en París.⁶⁶ Desde 1604, en todo caso, entregaba a las almas piadosas que se confiaban a su dirección un “pequeño memorial” referente a la oración contemplativa. Más tarde expuso su método de contemplación en siete capítulos de la *Introducción*.⁶⁷

Arguyóse, de inmediato, que Filotea parecía ser una dama del mundo, pero que los laicos no eran en manera alguna aptos para la meditación, y que pocas personas, además, poseían el don de la oración interior. Esta era la opinión de autores muy estimables en la Edad Media. Hugo de Saint Victor²⁰ recomienda la simple meditación, no ya a los principiantes, sino a los cristianos adelantados, y el tercer grado de contemplación a los perfectos. ⁶⁸ Las instrucciones de los maestros españoles del siglo xvi, redactadas en lengua vulgar, ya se dirigían, en cambio, a los laicos. Fray Luis de Granada discute que “la contemplación sea asunto de religiosos y sacerdotes y no de las gentes que viven en el siglo”.⁶⁹ Francisco no dejaba, pues, de tener precursores. Y, por esto, contesta con energía: “Es cierto también que casi todos puedan tener el don de la oración mental, aun los más vulgares, con tal que tengan buenos conductores y que quieran trabajar por conseguirlo, tanto como esto lo merece”.⁷⁰

Quien quiera aspirar a la perfección, debe consagrar “diariamente una hora” a la meditación.⁷¹ La oración vocal puede reducirse, si las condiciones de vida así lo exigen: “Aunque no hicierais más

²⁰ Hugo de S. Victor fue uno de los primeros propulsores de la escolástica y autor de escritos notables, como la *Suma de las Sentencias*, compendio dogmático basado en las sentencias de los Santos Padres; escribió además dos Tratados sobre los Sacramentos. Fue también un místico eminente. (N. del T.)

que la oración mental con la Oración Dominical y la Salutación Angélica y el Credo, podéis contentaros.” Es preciso seguir constantemente la inclinación del corazón para la oración interior: “Por lo que respecta a la oración, hacéis bien en dejaros llevar de la mental, cuando Nuestro Señor os incita, mientras decís las vocales”.⁷² Lo que recomienda el Santo por carta, lo enseña a todo el mundo en la *Introducción*: “Si tenéis el don de la oración mental, conservadle siempre el primer lugar, de tal suerte que, si después de ésta, ya sea por la cantidad de vuestros negocios, ya sea por cualquiera otra causa, no podéis hacer oración vocal, no os pongáis en pena por ello; contentándoos simplemente con decir, antes o después de la meditación, la Oración Dominical, la Salutación Angélica y el Símbolo de los Apóstoles.”

“Si, al hacer la oración vocal, sentís vuestro corazón atraído e incitado a la oración mental o interior, no rehuséis seguirle; mas dejad vuestro espíritu deslizarse dulcemente de ese lado, y no os preocupéis por no haber terminado las oraciones vocales que os habíais propuesto; pues la mental, que habréis hecho en vez, es más grata a Dios y más provechosa a vuestra alma. Hago excepción del Oficio Eclesiástico, si estáis obligado a recitarlo; porque, en este caso, hay que cumplir el deber”⁷³.

Este era también el parecer de Fray Luis de Granada y de Juan de Ávila, pero, ya antes, Santo Tomás de Aquino había echado los cimientos de la doctrina “En la oración en privado, no debe utilizarse la voz y las demás manifestaciones externas sino en la medida en que contribuyen al despertar interior del espíritu. Si, por ellas, el espíritu se encuentra distraído o cohibido de cualquier manera, habría que suprimirlas.” Quienquiera obrara de otro modo, es decir, se sujetara a la oración vocal, aun sintiéndose predispuesto a la oración interior, “renuncia al fin para imitarse al medio”. Es en estos términos que el Cardenal Cayetano completa las palabras de Santo Tomás.⁷⁴ San Francisco de Sales pone, piles, claramente la oración interior en el primer plano, la oración vocal en el segundo. Está dispuesto a limitar el uso de los textos fijos a los tres más importantes: el Padrenuestro, el Avemaría y el Credo; en cambio, exige, encarecidamente, la oración original creadora, que brota de lo más profundo del alma.

¿ Cuáles son los motivos? La finalidad de la oración es la unión del alma con Dios, que, ante todo, ha de venir a nosotros y ha de atraernos hacia Él. por su gracia.⁷⁵ Mas trátase aquí de la parte que corresponde al hombre, de la formación de su alma según la imagen de Dios, de sus primeros pasos en la vía del amor de Dios. Esta asimilación, esta unión de nuestra alma a Dios, no se determina tan sólo por la grandeza y la belleza objetivas de las ideas que acogemos o expresamos bajo la influencia divina, sino, igualmente, y quizá más aún, por la cantidad de energía psíquica que empleamos en pensar estas ideas, en elaborarlas y, en una cierta medida, en renovarlas, proyectándolas fuera de nosotros mismos. Es de lamentar, por otra parte, y es innegable que, con el tiempo, aun las plegarias más bellas no cautivan nuestra atención tanto como sería de desear, y corren el peligro de tornarse mecánicas. Son hechos éstos ampliamente puestos en claro por la psicología moderna, que hasta ha descubierto sus leyes.

Francisco ya tenía conciencia de todo esto. Por eso desea que, en la oración, la actividad propia del alma sea tan intensa como fuere posible. Ahora bien; la oración interior, original y creadora, exige, naturalmente, una mayor cantidad de actividad personal que la repetición de un texto dado, hasta excluye la posibilidad de la distracción, pues solamente repitiendo fórmulas muy conocidas, puede uno continuar mecánicamente con el pensamiento en otros asuntos. La oración interior, en cambio, se suspende en cuanto la atención se distrae. La inteligencia, la sensibilidad y la voluntad están constantemente muy activas en ella, el conjunto de las fuerzas psíquicas, siempre en tensión. La experiencia demuestra que el cansancio, es decir, el consumo de energía y de esfuerzo personal, es mucho mayor en la oración interior que repitiendo, aunque fuera con el mayor recogimiento, un formulario de plegarias; y Francisco ve en la fatiga que se ha podido comprobar en los más grandes santos, “una señal muy de desear” de buena oración.** Además, los textos de oraciones compuestos por otros, casi nunca pueden responder desde todo punto de vista a la personalidad del que ora y apoderarse de ella. Si se recita un gran número de fórmulas muy distintas, se hace imposible acoger todos los pensamientos, vibrar con todas las emociones propuestas. Hay, entonces, el peligro de una carrera en el vacío que permite volar, sin apartarla de hecho, la

distracción total de la mente. Con la oración interior, estas dificultades desaparecen. En todo momento es ella una oración recogida, o bien deja de ser tal. Si el valor de la oración depende de la intensidad con la cual el alma encamina sus fuerzas hacia Dios, es según este mismo criterio que se apreciará la duración de la oración: “Si no tenéis atención para orar media hora, orad un cuarto de hora o medio cuarto de hora solamente.” Es cierto que San Francisco de Sales considera que una oración de media hora o de tres cuartos de hora no es larga. Sin embargo, la oración se acortará de acuerdo con la capacidad de atención, a medida que se trate de cumplir un deber de obligación; proseguir sin tener la mente en oración, no sería sino una pérdida de tiempo vana. La oración vocal, sin recogimiento, dice el Santo, no es más que un simple “murmullo de los labios” y tiene ante Dios el mismo valor que si fuese dicha por un papagayo.** “La cantidad de cada cosa ha de medirse según el fin perseguido”, decía ya Santo Tomás, y deducía que la duración de la plegaria se determina según la fuerza de tensión del alma; si llega a agotarse, hay que terminar la oración.**78** Es también lo que opina Francisco. La oración es un grito del alma hacia Dios. Sin duda. Pero añade: *Apud Deum non tam valet clamor quam amor*. “Un solo padrenuestro dicho con sentimiento vale más que muchos recitados pronto y a la ligera”.**79** No es la extensión, sino la intensidad, lo decisivo. “Nuestro adelanto no se obra por la multitud de ejercicios piadosos, sino por la perfección con que los hacemos.” El objeto del celo religioso no es, pues, la multiplicación de los ejercicios, sino la perfección con la cual los cumplimos, y, no sin gracia. Francisco llama la atención de sus religiosas sobre las ridículas consecuencias de la opinión contraria: “El año pasado ayunabais tres días por semana y os disciplinabais tres veces; si queréis siempre duplicar vuestros ejercicios, este año la semana entera será necesaria; mas ¿cómo haréis el año próximo? Será. menester que lo hagáis nueve días en la semana o que ayunéis dos veces al día”.**80**

“Corta y ferviente”, tal era su divisa ⁸¹. La mejor manera de orar, no es orar poco, sino con pocas palabras. Hay que orar mucho, pero sin muchas palabras. Puede acontecer que uno tenga apenas tiempo de rezar sus oraciones a la mañana y que se esté muerto de cansancio a la noche. Pero uno siempre tiene tiempo de ponerse de rodillas, de saludar al Padre que está en los cielos con una mirada fervorosa en la cual se ponga todo el corazón:”... y aun cuando no fuere más que durante tres minutos, no hay que dejar jamás de hacerlo”.**82**

Francisco concede una importancia muy especial a las oraciones llamadas “jaculatorias”. Esto no era una prueba primeramente en la escuela ascética española del siglo xvi. Fray Luis de Granada clasifica estas cortas oraciones como “primero y principal de todos los ejercicios” y cuenta “que es muy alabado por cuantos escriben sobre él, como medio eficaz de progresar en el amor de Dios”⁸⁴. El aprecio que San Francisco tiene por esta forma abreviada de oración, parece ser aún mayor. Desde sus primeras cartas de dirección, ya habla de ella ⁸⁵; insiste sin cesar sobre este punto y le dedica un capítulo entero en la *Introducción*: “En este ejercicio del retiro espiritual y de las oraciones jaculatorias estriba la gran obra de la devoción: puede suplir la falta de todas las demás oraciones, pero la carencia de él casi no puede repararse en manera alguna... Por lo cual os conjuro lo abracéis con todo vuestro corazón, sin apartaros jamás de él”.**86**

Francisco define las oraciones jaculatorias como “cortos, pero ardientes arranques de nuestro corazón” hacia Dios. Expresan con emoción la admiración por la bondad de Dios, la adoración de su bondad, la plegaria fervorosa que solicita su ayuda. Por ellas, el alma se entrega a Dios, “mil veces al día”; “tiende la mano hacia Él, como un niño hacia su padre”. Esto es precisamente lo que él llama “diversos movimientos”. Pero el término “movimiento” se refiere, en el sistema de Francisco, a la esencia misma del amor. Estas oraciones jaculatorias no son, pues, en su concepto, más que actos de amor a Dios, “mil clases de movimientos diversos de vuestro corazón —dice a Filotea— para daros amor a Dios y excitaros a una apasionada y tierna dilección de este Divino Esposo”.**87**

Estos actos pueden tomar una forma determinada, suministrada por versículos de los Salmos, frases del *Cantar de los Cantares* y otras plegarias consagradas por el uso; pero esto no es necesario. Generalmente, el alma, ella misma, encontrará las palabras que convienen.⁸⁸ En el *Directorio espiritual* para la Orden de la Visitación, Francisco da una serie de ejemplos de ellos, simples ejemplos, por otra parte, y no fórmulas para ser repetidas; recomienda no atarse a ninguna fórmula, sino decir con el corazón y los labios lo que el amor nos inspire. Dos ejemplos sacados de sus ser-

mones: “Mi todo”, “Yo te amo”, demuestran que brotan inmediatamente de la emoción. En presencia de una situación difícil, recomienda: “En Ti, Señor, pongo mi esperanza”, que ha de decirse a menudo, con un sentimiento ardiente y confiado hasta la temeridad, para conocer lo que nos promete el final de la invocación: “y no seré confundido”.⁸⁹ Finalmente, el amor, en manera alguna necesita palabras aun interiores. Hablamos también con la mirada, como dos esposos se saludan al pasar; el fervor que brota del corazón es suficiente **90**

Es que el amor es la “vida del alma”, y “el amor ha de ser activo”.⁹¹ Su pensamiento vuelve siempre al amado; su llamado se eleva siempre hacia Él, expresando la alegría, la gratitud, el arrepentimiento, la súplica. Las personas mundanas apenas tienen idea de lo que es el amor de Dios. Por eso Francisco les habla de lo que ellas conocen, “del amor humano y natural”. Por medio de él podrán formarse una idea de la psicología del amor y aprenderán, por su experiencia terrenal, lo que pretende y obra el amor divino: “Los que están enamorados de un amor humano y natural, tienen sus pensamientos casi siempre orientados hacia la cosa amada, con el corazón lleno de afecto para ella, los labios llenos de alabanzas, y en su ausencia no dejan pasar ocasión de testimoniar sus pasiones por carta, y no hay árboles sobre cuyo tronco no escriban el nombre de lo que aman; así, los que aman a Dios no pueden dejar de pensar en Él y hablar de Él, y quisieran, si ello fuese posible, grabar sobre el pecho de todas las personas del mundo el santo y sagrado nombre de Jesús”.⁹²

Este amor en acecho es la fuente de donde manan las oraciones jaculatorias. Es psicológicamente necesario que el estado amoroso empuje al alma a desahogarse en actos de amor, y dondequiera que exista una religiosidad verdadera, se verán estos arranques, que las miserias de la vida cotidiana no reprimirán. Para un alma enamorada, por el contrario, todo es ocasión de pensar en el amado. “... A lo cual mismo todas las cosas le convidan y no hay criatura que no les anuncie la alabanza del Bienamado.” En apoyo de sus palabras, Francisco cuenta una serie de ejemplos, sacados de la vida de los santos. Y agrega aún algunos pequeños detalles con las siguientes palabras: “Un alma devota, mirando a un arroyo: Oh Dios mío, dice... Otra, viendo correr un río, exclamaba... Otra, viendo los árboles florecidos, suspiraba...” No sabemos quiénes eran estas almas piadosas. Sin duda, sería preciso buscarlas entre el grupo de almas que dirigía Francisco. Pensamos en Santa Juana Francisca de Chantal.

Quizá fuera San Francisco mismo quien habló viendo ese río. En todo caso, vese qué arrebatos de amor a Dios esperaba Francisco de la contemplación de la naturaleza, de la experiencia cotidiana, y cómo de hecho los hallaba en ellas.

No es en el menosprecio de la creatura, pues, que Francisco busca el camino hacia Dios. No huye del mundo real. No se refugia en un dualismo, por depurado que fuera, que separe a Dios del mundo, y espere tender al cielo desechando todo lo que pertenece a la tierra. El mundo visible es, para él, un espejo que refleja al Dios invisible, un escalón, unas gradas precederas, es verdad, pero mediante las cuales podemos elevarnos a lo imperecedero.

El concepto de Francisco se vincula visiblemente al de un San Francisco de Asís, de una Santa Gertrudis, de una Santa Teresa ~ Se aproxima visiblemente a esta contemplación simbólica de la naturaleza de la cual Hugo de Saint-Victor (+ 1141) fue, sin duda, el iniciador durante la Edad Media. “Todo el mundo visible —explicaba él— es, en cierta medida, un libro escrito por el dedo de Dios. Las diferentes creaturas son, por decirlo así, símbolos., suscitados por Dios para proclamar su sabiduría.” Dios ha provisto al hombre de sentidos dobles, “para que, por medio de la carne, perciba lo visible; por la razón, lo invisible, y que así lo visible y lo invisible le inciten a alabar al Creador”. El mundo y esta disposición del hombre a contemplar, a meditar el espectáculo que él ofrece, son un signo de que Dios quiere que contemplemos y admiremos su mano en la Creación, “para adelantar por la admiración en la vía del amor del Creador”. Los insensatos, es cierto, se limitan a admirar las formas percibidas por los ojos. “Mas el sabio alcanza con lo que ve un conocimiento más profundo de la sabiduría divina.” “Sabe valerse, en provecho de su espíritu, de la belleza del mundo de los cuerpos.” Tiende, más allá de la belleza de las cosas creadas, hacia ese “bello que de entre lo bello es el más bello”. “Es bueno, pues, con templar y admirar siempre más y más las obras de Dios”.⁹⁵

Esta inspiración se volverá a encontrar en todo un grupo de autores que interpretan la naturaleza como un símbolo de ideas religiosas 98, El universo refleja los pensamientos de Dios. Vicente de Beauvais²¹ llama a su gran enciclopedia: “el gran espejo”. Otra obra erróneamente atribuida a Hugo, se titula: *De los animales y otros objetos de la naturaleza*. Estas Historias Naturales alegóricas fueron la fuente en la cual se inspiraron los predicadores, en la cual los artistas de la época gótica hallaron la idea de muchas imágenes de hombres y de animales cuyo significado escapa a los hombres de nuestros días.

Este género de obras no era desconocido para Francisco. En 1604, escribe al hermano de Mme. de Chantal, quien, siendo subdiácono, acababa de ser nombrado obispo, una carta detallada sobre el modo de componer un buen sermón. Encara las diferentes fuentes a las cuales puede recurrirse y se pregunta: “Y de las Historias Naturales ¿ puede uno valerse?” Este plural indica claramente que se trata del género en cuestión: “Muy bien —declara el Sato—, pues todo el mundo, hecho por la palabra de Dios, experimenta en todas partes esta palabra; todas sus partes cantan las alabanzas del Artífice. Es un libro que contiene la palabra de Dios, pero en un lenguaje que no todos entienden. Quienes lo entienden, por la meditación, hacen muy bien de usarlo, como lo hacía San Antonio, que no tenía ninguna biblioteca...” *Caeli enarrant gloriam Dei*. Este libro es bueno para las semejanzas, para las comparaciones *a minori ad majus* y para mil otras cosas.⁹⁷ Los sermones de Francisco, sus cartas, la *Introducción* y el *Tratado* muestran que él mismo siguió en gran escala este método. Rara vez cita ejemplos que se basen en su observación personal de la naturaleza⁹⁸, y, siguiendo la moda de su época, prefiere inspirarse en los libros. Sus principales fuentes son: el viejo Plinio, que encantaba a los humanistas, y aquellas Historias Naturales medievales.

Comparemos esto con la conclusión que da en su *Introducción* a sus desarrollos sobre las oraciones jaculatorias: “¡Ay de aquellos que apartan las creaturas de su Creador para encaminarlas al pecado! ¡ Bienaventurados son aquellos que encaminan a las creaturas a la gloria de su Creador y emplean su virtud en honrar la verdad.”⁹⁹ La concepción de Francisco y la de Hugo son, evidentemente, muy cercanas. ¿ San Francisco de Sales leyó, acaso, las obras de Hugo? ¿Las habrá conocido por intermedio de otros libros, o es su reflexión personal la que lo condujo al mismo resultado? Es éste un punto que no trataremos de resolver en todo caso.

Ciertamente, conocía el *Combate espiritual*, de Scupoli,²² que enseña en el capítulo XXI a buscar pensamientos y sentimientos religiosos en la contemplación de la naturaleza y a expresarlos bajo forma de cortas plegarias: “Si te sientes atraído por la belleza de las creaturas, separa lo que ves, del espíritu (divino) que no ves, y considera que toda esta belleza que aparece exteriormente, proviene únicamente de este espíritu invisible.” “Si observas. . . muy bellas cualidades en alguna cosa, que tu pensamiento haga volver a la creatura a la nada, mientras la mirada de tu espíritu se una al supremo Creador. Tomando en Él solo tu deleite, pronuncia entonces estas palabras: ¡ Oh esencia divina, infinitamente amable, cómo me regocijo de que tú sola seas la razón infinita de toda creatura”.¹⁰⁰ Este texto de Scupoli parece verdaderamente servir de base a los desarrollos de la *Introducción*, lo que, por otra parte, no quita nada de la originalidad de San Francisco, cuyo espíritu, profundamente personal, difiere del de Scupoli.

Éste se acerca a la naturaleza con la intención bien definida de desechar rápidamente lo terrenal, descomponiéndolo en sus elementos lógicos, lo que le va a permitir el acceso por abstracción y sublimación a la realidad religiosa. Las imágenes del mundo exterior no son más que el objeto contra el cual los pensamientos vienen a rebotar para lanzarse hacia Dios. El método de Francisco es mucho menos sutil. Se goza ingenuamente en las creaturas; no huye de ellas, las ama pero con un amor profundo que encierra en la red de una mente muy personal todas las imágenes que sus sentidos captan. No necesita método de “análisis y de oposición” como dice Scupoli, de andanzas del pensamiento lógico. No podría obrar de otra manera: siempre, en todas partes, se ve obligado a

²¹ Vicente de Beauvais, dominico, fue el educador de los hijos de San Luis, rey de Francia, y escribió un *Speculum* o compendio de todos los conocimientos de su época, al cual se alude aquí. (*N. del T.*)

²² Scupoli, notable escritor ascético (1530-1610): su *Combate espiritual* fue tan popular entre los lectores piadosos como la *Imitación de Cristo*. (*N. del T.*)

pensar en Aquel hacia quien irán todos sus pensamientos y todos sus actos. Como lo observa Fray Luis de Granada: “Quien ama verdaderamente a Dios, lo percibe en todas las cosas; todo parece convidarlo a su amor”.¹⁰¹ O como lo dice San Francisco en el mismo capítulo de la *Introducción*: el alma “saca los buenos pensamientos y las aspiraciones santas de lo que se presenta en la, variedad de esta vida mortal”. Puede ella decir con Gregorio Nazianceno: “Me he habituado a referir todas las cosas a mi progreso espiritual”.¹⁰²

El Cardenal Roberto Belarmino expuso en una monografía, algunos años después de la aparición de la *Introducción*, lo que es la contemplación religiosa de la naturaleza: “la ascensión del espíritu hacia Dios por la escala de las cosas creadas”. Sea cual fuere la maravilla que veas, oh alma mía — escribe Belarmino—, que perciban tus ojos y tu pensamiento, que ello sea para ti una escala que te conduzca a reconocer la perfección del Creador, incomparablemente más grande y más maravillosa que todas las cosas creadas.” E insiste: “No hay para nosotros, mortales, otra escala para subir hasta Dios que la que pasa por las obras de Dios”.¹⁰⁸ Francisco conocía y apreciaba este librito que Belarmino había escrito siendo ya anciano; por eso Francisco la llama, en una carta a Belarmino: “tu último y muy amable Benjamín”.¹⁰⁴, El método de Belarmino se acerca al de su compatriota Scupoli. La concepción de San Francisco de Sales se sitúa más o menos en mitad del camino, entre ellas y el amor de San Francisco de Asís, que animaba a toda la naturaleza.

Mas ¿ cómo elevar el alma a un amor tan vivo que todo cuanto experimente, todo cuanto viva en este mundo sea un motivo para actos de amor a Dios? O más bien, ¿ puede reforzarse un estado psicológico sin actuar directamente sobre él, hacer producir frutos por un camino distinto al que consiste en cuidar el árbol? Se ha intentado. Se ha prescrito recitar tantas veces al día una corta oración, y Francisco declara primero “que es un ejercicio útil el de recitar las oraciones jaculatorias, especialmente cuando dan las horas”. Pero, si bien da este consejo en 1604, al comienzo de su actividad como director, más tarde hace restricciones respecto de toda obligación “de hacer cada día un número determinado de genuflexiones, oraciones jaculatorias o ejercicios semejantes”.¹⁰⁵ No le gusta lo que se expresa con cifras. Él mismo sólo las emplea de un modo completamente general, por docenas o por millares. Teme, pues, la repetición mecánica, y la experiencia demuestra lo justificado de su temor. Recitar mecánicamente las oraciones cuando dan las horas, no podría despertar sentimientos espontáneos de verdadero amor, y con menos razón aún, reemplazarlos. En último análisis, intentar aumentar la actividad del alma reglamentándola, es volver a caer en el antiguo método del que lo exterior va a lo interior, mientras que Francisco sigue el orden contrario. Regularse por la hora que suena no tiene más valor que el de volver hacia Dios, por un medio externo, el alma cuya formación no es todavía perfecta. Mas es menester que luego el alma pase al acto de amor que encierran, por esencia, las jaculatorias. Es solamente con este carácter que tienen verdadero valor y que pueden reaccionar provechosamente sobre nuestra vida espiritual. El amor es el ser mismo de la perfección. Debe ser cultivado según las mismas leyes naturales que Dios ha puesto en el alma humana. La educación de los sentimientos no es posible sino haciéndolos vivir, ejercitándolos. La contemplación es el prelude que crea y cultiva la base indispensable y encadena al bien supremo la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad. Luego, es por acto de amor que se expresa el amor que invade el alma; en ellos vive el hombre su amor, y ellos, a su vez, reaccionan sobre la plenitud de nuestra vida espiritual. El acto refuerza este poder. Por eso, la oración, de por sí, activa, interior y de forma libre, nacida de las profundidades del alma, ocupa el primer lugar en el sistema de la ascética salesiana. Y esta ascética del amor no quedará estéril, pues Dios no niega su gracia a los hombres de buena voluntad.

CAPITULO V OBLIGACIONES EXTERIORES

El método de San Francisco de Sales se define por la ascética del amor; lo cual significa que no presta a las obligaciones exteriores un valor tan grande como el que le dieron otros maestros de la vida espiritual. No le agrada la sujeción demasiado estricta.

Los jóvenes —los principiantes en la vida religiosa— gustan, es sabido, de trazarse un programa de vida.**106** No estando aún completado su carácter, de lo cual son ellos conscientes, comienzan por formarse una idea del hombre que habrán de ser. Luego, fijan exactamente y sobre diversos puntos la regla de la vida según la cual obrará o debería obrar este yo ideal. No bastándoles observar inmediatamente este programa, se comprometen a observarlo en lo por venir, y, en el fondo, esto es una falta de confianza en sí mismos. Temen, y con justa razón, su propia flaqueza. Atarse a sí mismos es una garantía para el futuro, y los lazos son tanto más estrechos cuanto más débiles se sienten y menos seguros de sí mismos.

La experiencia demuestra que en los años siguientes, generalmente, el programa falla. La razón principal no reside en la debilidad personal, sino más frecuentemente en el programa mismo, que no tenía bastante en cuenta ni el carácter, ni las realidades imprevisibles de la vida. Nada extraño hay en esto. ¿ De dónde habría sacado su perfección esta regla? En el momento en que se estableció, aun era escaso el conocimiento de sí mismo —y del mundo también—. El programa fue concebido como una ayuda, un sostén para la marcha progresiva, y he aquí que no da lo que de él se esperaba; da más bien la impresión de ser inoportuno, de restringir la libertad de los movimientos. Entonces se los desecha, y, porque se ha establecido una ecuación rigurosa entre la observancia de esta norma fijada arbitrariamente y el esfuerzo moral, se considera demostrada la imposibilidad de progresar moralmente y se renuncia a hacerlo, Resultado lamentable, pero, desgraciadamente, hartamente prudente, de tan nobles designios.

De todo esto tenía, ciertamente, conciencia clara San Francisco de Sales, y sus consejos revelan un sentido agudo de la realidad y de sus lontananzas psicológicas. No cree que tales programas sean una garantía para el porvenir. No quiere sino resoluciones prácticas relativas a actos inmediatamente realizables, y no obligaciones sistemáticas y a largos plazos. Es la dirección fundamental de la voluntad hacia Dios lo que ha que establecer sólidamente. Pero, luego, “hemos de repetir cada día, como David: Ahora mismo comienzo a amar a Dios”.**107** No debemos olvidar jamás este “principio de los santos”. Se trata “de volver a empezar siempre de nuevo”, de adelantar “poco a poco y paso a paso”, de una estación a otra. Francisco declara expresamente: “Está bien hecho el aspirar con una aspiración general a la perfección extrema de la vida cristiana; más no hay que filosofar en particular, sino sobre nuestra enmienda y nuestro adelantamiento, según las circunstancias cotidianas, de día en día..

Los escritos póstumos de Francisco nos muestran la aplicación de esta teoría pedagógica a la práctica de la dirección espiritual. El acto por el cual el alma inaugura su nueva vida en Dios está concebido como una obligación irrevocable, un don y una consagración a Dios, del espíritu con todas sus facultades, del alma con todas sus fuerzas, del corazón con todos sus afectos, del cuerpo con todos sus sentidos. La totalidad del don de sí no podría encontrar expresión más cumplida, sin que, no obstante, se haga la menor mención de los medios de realización, ni siquiera de la meditación. Por supuesto, Francisco da más adelante instrucciones detalladas sobre este punto y habla de un programa cotidiano y anual. Bien sabe que la vida sólo se basa en detalles, pero no hay que tomarlos como normas rígidas cuyo cumplimiento sería un deber y cuya negligencia sería un pecado. Declara expresamente a las Hijas de la Visitación que las Reglas de la Orden no obligan, ni bajo pecado mortal, ni bajo pecado venial. **109**

Y esto no se aplica sólo a los principiantes. Aun cristianos adelantados en las vías de la perfección, aun monjas, deben preservar, en la vida cotidiana, su libertad de acción. Francisco prohíbe a las religiosas salesas comprometerse “a un número determinado de oraciones y otros ejercicios semejantes”. Por lo menos, es menester que una consulta con la superiora se anteponga a toda resolución de esta índole, aun cuando la obligación no fuera válida sino “por un tiempo”. De igual

manera, en el ejercicio de la caridad desaconseja transformar una buena intención en obligación estricta; pues, y llega con esto hasta lo último de su inspiración, es preciso que, por doquier, la santa libertad y la franqueza reinen y que no tengamos otra ley ni obligación que la del amor”.¹¹⁰

Es sobre todo del educador de quien exige Francisco el respeto de esta santa libertad. “¿Sabéis? — escribe a madame de Chantal—, ¿no nos hagáis también a nuestra Marie Aymée tan valiente, que por eso nos desprecie!”.¹¹¹ La frase es conmovedora y atestigua una profunda comprensión de las almas jóvenes. En el transcurso de su dirección espiritual, Francisco insiste siempre por que sus instrucciones sean atendidas *grosso modo*. “A grandes rasgos”, tal es “la regla general” de interpretación de sus cartas de dirección. Declara, expresamente, no dar más que “buenos consejos, pero en manera alguna órdenes”. “Son avisos buenos y aptos para vos, pero no mandatos. ¿Sabéis lo que requieren los avisos? Requieren que no se los desprecie y que se los ame; esto es muy suficiente; pero no obligan de ningún modo”.¹¹² Mme. de Chantal, a quien su antiguo director había sometido a la más estricta sujeción, ofrecióle también hacerle voto de obediencia, proposición que Francisco rechazó: “Os dejo el espíritu de libertad... Si amáis fuertemente la obediencia y sumisión, quiero que, si se os presenta una ocasión justa y caritativa de dejar vuestros ejercicios, esto sea para vos una especie de obediencia, y que esta omisión sea suplida por el amor.” “Si os acontece dejar algo de lo que os ordeno, no os pongáis con escrúpulos, pues he aquí la regla general de nuestra obediencia escrita en grandes caracteres: HAY QUE HACERLO TODO POR AMOR Y NADA POR FUERZA; HAY QUE AMAR MÁS A LA OBEDIENCIA QUE TEMER A LA DESOBEDIENCIA.”¹¹³

Partiendo de estos principios, Francisco se opone a toda violencia ejercida sobre el alma por medidas sistemáticamente reformadoras. Rechaza toda regla de vida demasiado exacta, y, desde este punto de vista, no le agrada que los conventos de monjas estén colocados bajo la obediencia de los conventos masculinos de la misma Orden, “los cuales, en verdad, son excelentes servidores de Dios, pero es una cosa siempre dura para las mujeres ser gobernadas por las Órdenes que tienen por costumbre quitarles la santa libertad de espíritu”. No quería que la autoridad fuese demasiado imperiosa, ya en teoría —donde “es un gran error”—, ya en la práctica.¹¹⁴ Camus, en su *Espíritu de San Francisco de Sales*, insiste sobre este carácter de su dirección. Tenía horror a la opresión, a la tiranía, y reprochaba amistosamente al Obispo de Belley su despotismo.¹¹⁵

A pesar de la autoridad que le confería su genio religioso y pedagógico, Francisco observaba, en su dirección, una extremada reserva. Era preciso, verdaderamente, tener sus dotes para alcanzar el fin, permaneciendo así en el orden de las generalidades ideales. La mayor parte de los directores ordinarios se inclinan, instintivamente, hacia la sujeción, que es más fácil de ejercer; hasta están obligados a hacerlo así, pues el renunciar sería muy a menudo resignarse al fracaso. Sin duda, Francisco también sabe, en caso de rebelión abierta contra la disciplina de la Iglesia, usar con energía de los poderes que su dignidad le confiere. “Yo quiero obediencia absoluta”, declara en un asunto importante; y en otra ocasión se le ve dar una orden bajo amenaza de excomunión, “*sub pena excommunicationis late sententiae*”.¹¹⁶ Pero estos casos, raros, pertenecen al dominio del derecho externo; se refieren a la realización del reinado de Dios en materia concreta, requiriendo la existencia y la aplicación del derecho penal. En el dominio de la vida interior, Francisco acude constantemente al amor y dice francamente a sus discípulos: “Os dejo el espíritu de libertad.” “¿Todo por amor, nada por fuerza!” Desea que el alma tenga verdaderamente el sentimiento de la libertad. Algunos pensarán, por contraste, en San Ignacio y en las Constituciones de su Orden: “Que cada uno se convenza de que aquellos que viven en la obediencia deben dejarse guiar por las órdenes de la Providencia divina, por medio de sus superiores, como si fueran un cuerpo muerto que se deja llevar por todos lados y manejar del modo que se quiere”.¹¹⁷ La diferencia estriba, ante todo, en la forma y en la expresión verbal. Francisco cuenta con que sus instrucciones serán cuidadosamente seguidas, lo mismo que San Ignacio; pero Ignacio, que fue soldado, está acostumbrado al tono de mando. Francisco, de noble estirpe, vive en un ambiente en el cual no se desecha ni siquiera un ruego: “Yo ordeno”, dice San Ignacio. “¿No quisierais?”, pide San Francisco, y está convencido de que se hará como él lo dice. Podría caracterizarse su método con estas palabras: “Yo no ordeno, mas tú sabes lo que has de hacer.” Ignacio invoca su autoridad.

Francisco se dirige a la conciencia del inferior, a la ley interior de amor, inscrita por la gracia en los corazones.

La diferencia esencial entre ambos métodos se funda —como ya se ha visto— en la diferencia entre dos conceptos de las relaciones del hombre con Dios. Es la majestad de Dios, rey y dueño, que para San Ignacio ocupa el primer lugar; la obediencia absoluta deriva de ella; por eso San Ignacio ordena. Francisco coloca el amor en el centro de su sistema. A él pertenece la iniciativa. Bastará despertarlo, mantenerlo, mostrarle el camino; lo proseguirá con entusiasmo. Francisco se contendrá, pues, con consejos que “no obligan, pero exigen que no se los desprecie”. Francisco insiste sobre este deber de reflexión y de aplicación del consejo recibido. Ciertos casos, es verdad, “harán considerar justo y deseable el proceder de modo distinto, y Francisco los admite, no como concesiones al espíritu de independencia, a la arbitrariedad y al capricho, sino porque la razón, inspirada por la fe, los impone como «justos y deseables». La teología, por otra parte, recomendaba esto mismo, desde Alberto el Grande, bajo el nombre de epiqueya²³. **118.**

Uno se aparta del camino indicado por orden o por consejo, no porque ello sea más cómodo, sino porque es mejor; no porque se prefiera el juicio propio al de la autoridad, sino con la convicción de que ella misma, en el caso presente, resolvería de la misma manera. “Quiero que consideréis esto como una especie de obediencia”, explica Francisco. Admite de antemano que el alma “ama mucho el amor”.**119** No defiende la arbitrariedad, sino la libertad de movimiento que el alma necesita para desplegarse.

El hombre está ligado a la ley de Dios y de sus representantes en el mundo y a la Iglesia. Está obligada la impresión de una “cadena de hierro”, si se la acepta únicamente por temor. Es una “cadena de oro” que se lleva con gozo, cuando, amando a Dios, el Legislador, se ama también su ley. Cristo lo ha dicho: “Mi yugo es suave y mi carga ligera”.**120** “En la nave real del amor de Dios, no hay galeotes, sino solamente remeros voluntarios”, ha dicho Francisco, según Camus.**121** Por eso, en su dirección, Francisco no recurre a la cadena de hierro, sino a la de oro. Confía en la sujeción que el amor ejerce. “El amor de Cristo nos urge”, escribía San Pablo. Nos urge para satisfacer toda justicia, para observar todos los mandamientos, seguir todos los consejos que a ellos responden. La devoción, que es amor en su más alto grado de desarrollo, nos determina a hacer el bien, prontamente y con entusiasmo, en toda la medida posible, aun cuando no nos sea ordenado, sino simplemente sugerido por inspiración o por consejo.**122**

De esta obligación que la ley de amor impone, espera Francisco la salvación. Ella es para él —y es bien éste el verdadero espíritu del Evangelio— el principio de la acción moral. Su distancia es grande —preciso es reconocerlo— de la posición de los pedagogos que piensan garantizar el porvenir ligando estrechamente la voluntad a una norma inflexible. Más ¿qué resultados obtienen ellos? Las prohibiciones traban, sin suprimirla, la inclinación al mal; las órdenes señalan el fin a la voluntad, pero no hacen a la voluntad buena. Es, ciertamente, posible “por autoridad externa” cortar toda relación con el mundo, en un convento, en contra de la voluntad de quienes lo habitan. Más ¿qué se gana con esto? “Gentes encerradas, sin duda, pero en manera alguna religiosos”, declara San Francisco. La sujeción externa no llega a modificar al hombre interior, pero sí tiene probabilidades de determinar una sublevación del instinto de libertad, que se levanta contra sus cadenas, contra el jefe; “si la educamos con demasiada severidad, la pequeña Ayrnée podría despreciarnos”. Francisco protesta contra el yugo impuesto: “No solamente la experiencia, sino la razón, nos enseñan que las niñas tan jóvenes sometidas a la disciplina de un Monasterio, que es de ordinario demasiado desproporcionada con su infancia, la odian y toman con disgusto”.**123** El instinto de libertad acaba por irse precisamente al terreno que se intentaba prohibir, y aquellas cosas a las cuales la voluntad habría espontáneamente aspirado si no hubiesen sido mandadas, las rechaza, precisamente por que lo son; y lo que no ambicionaba, lo anhela porque está prohibido. El viejo Ovidio ya hablaba de un “hambre de los manjares prohibidos”: *Nitimur in, vetitum semper, cupimusque negata*.**124** Y en el mejor poema didáctico alemán de la Edad Media, el *Bescheidenheil*, de Freiddank, léese: “El

²³ “Epiqueya” — interpretación moderada y prudente de la ley, de acuerdo con las circunstancias especiales de tiempo, lugar y persona. (*N. del T.*)

mundo estúpido ama lo que se le prohíbe”.**125** “De entre cien mil frutas deliciosas —observa Francisco—, Eva eligió la que le había sido prohibida, y sin duda que si se le hubiese permitido, no la habría comido”.**126**

Aun cuando la obligación no produzca oposición, el peso de su cadena paraliza el vigor de la acción. Él “intimida el espíritu”. Y así como los mejores corceles son los que soportan menos la rienda y la espuela, así las almas más nobles son, a menudo, las que más sufren de la estrechez de las prescripciones. Por eso declara San Francisco de Sales: “Temo el espíritu de opresión y de melancolía... Yo deseo que tengáis un corazón amplio y grande en el camino de Nuestro Señor Jesucristo”.**127** Y escribe a una Superiora: “Manteneos osadamente, para introducir en vuestra Casa la santa y verdaderamente religiosa libertad de espíritu”.**128** Tenía sobrados motivos para semejantes advertencias. Si se compara, por lo menos, en el dominio de la piedad privada, la libertad, ingenua que distinguía a la Edad Media, con las dificultades con que tropezó Santa Margarita Alacoque para establecer el culto del Sagrado Corazón de Jesús, parece que fue en el siglo xvi cuando triunfó verdaderamente este espíritu de libertad. En el siglo xvii, el jansenismo combatió la libertad espiritual y exigió, sobre todo en la educación de la juventud, la represión más estricta y más severa de la propia voluntad de los alumnos.

Francisco quiere reservar constantemente al alma bastante espacio para que tenga el sentimiento gozoso de poseer la libertad de sus movimientos. No considera que para asegurar la salvación de los hombres sea preciso envolver sus vidas en una red estrecha de prescripciones y de prohibiciones, y la tradición de la Iglesia le da la razón. Ya Isidoro de Sevilla (+ 636) exigía que una legislación razonable se limitase a lo necesario **129**, principio que detallaron los teólogos de la Edad Media. Santo Tomás, sobre todo, exige una sabia moderación. El legislador no necesita prohibir todo aquello de que la virtud se abstiene y prescribir todas las buenas acciones que el mérito lleva a cabo. No debe ordenar sino lo necesario; de lo contrario, corre el peligro de ir al revés de sus intenciones. “Cuantas más leyes hay, más ladrones hay”, decía hace 2.500 años Lao-Tsé. Francisco reclama la misma sabiduría para el círculo restringido de su claustro, para la formación de una personalidad, tanto más cuanto que no se trata de dominar a rebeldes, sino de hacer progresar a personas de la mejor voluntad. Ya Santo Tomás había sentado como principio que “se trae más fácilmente a la virtud hombres de intención recta, haciendo un llamado a su voluntad libre, que no constriéndolos a ella”. Por otra parte, hay más beneficio moral en obrar bien de acuerdo con los consejos y estímulos recibidos, que bajo la presión de una orden.**130**

En el fondo, San Francisco de Sales no espera el progreso de una prescripción exterior del alma, ya sea impuesta por una voluntad ajena, ya sea impuesta por la propia. Lo que él quiere es que la concordancia con la voluntad de Dios llegue a ser la ley interna la personalidad, el carácter propio del alma.

Tiende nada menos que a la realización de lo que la Escritura proclama como esencia de la Ley Nueva, que San Pablo opone a la Ley judaica o a la ley del siglo, como “ley de la fe”, “de la gracia”, “ley del espíritu,” que nos libera interiormente del pecado. San Juan la llama la “palabra de Dios que permanece en vosotros”, que “os enseña a todos”, por lo cual “sois fuertes”... “habéis vencido al mal”**131**. Los padres de la Iglesia, San Ireneo, San Crisóstomo, desarrollan esta doctrina. San Agustín habla de una ley nueva que Dios ha grabado en los corazones. “La ley de Dios inscrita en el corazón no es nada más que la presencia del Espíritu Santo.. . por el cual es vertido en nuestros corazones el amor, que es el cumplimiento de la ley.” “Tener la ley de Dios escrita en el corazón, es abrazar con el afecto más ferviente la justicia de la ley.” Santo Tomás hace entrar esta doctrina en su sistema de teología moral: “La esencia de la nueva ley es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe y se vuelve efectiva por el amor”.**132**

La fe señala el camino de Dios; el amor nos urge a que lo emprendamos. Por eso la ley nueva es una ley interna que abarca las profundidades del alma. En esto tiene cierta semejanza con la ley moral natural, que reside igualmente en el hombre y tiene su raíz en la naturaleza humana, mientras la ley nueva es infundida por el Espíritu Santo. En ambos casos, la Voluntad de Dios toca la voluntad del hombre y la atrae hacia Él. De este modo, la ley nueva aparece como “ley perfecta de la libertad”: la libertad del hombre es conforme a la voluntad de Dios, y esta conformidad es hecha

efectiva por el amor. Es el “cumplimiento de la ley”. San Agustín muestra el resultado de esta concordancia íntima del cristiano perfecto con la voluntad de Dios, cuando dice: “Ama y haz lo que quieras”.¹⁸³ La teología ascética salesiana no tiene otro mérito que el de dar su pleno valor a esta antigua doctrina de la Iglesia, sobre la cual, es cierto, muchos teólogos no han insistido lo suficiente. Ni los obstáculos exteriores que se oponen a la voluntad de pecar, ni las reglas, ni las prescripciones, son para él lo esencial. Quiere transformar al hombre interior, hacer de él la imagen de Dios. Esta transformación es obra del Espíritu Santo, de la “unción” neumática de que habla San Juan. ¹³⁴ Por su parte, el hombre no puede hacer más que una sola cosa: amar a ¿Dios con todo su corazón, con todas sus fuerzas. He aquí lo esencial.

La psicología del amor señala, pues, el camino a la ascética. El amor reina soberanamente sobre todas las inclinaciones del corazón. Sólo él llega a vencer el deseo del mal; pues “¿quién deseará lo que no ama?”

Y ¿cuál no es la felicidad del reinado interior, cuando en él reina el santo amor! Cuán felices son todas las fuerzas de nuestra alma cuando obedecen a un soberano tan santo y tan sabio y que no dejaría subsistir en su imperio ningún pecado grave, ni siquiera el apego a los más pequeños, y que se contenta con rodear los límites de su territorio con el enjambre de ellos para ejercitar, por medio del combate, la virtud interior y fortalecerla! ¹³⁵

CAPITULO VI LOS PELIGROS DEL MUNDO

El pensamiento fundamental de la teología ascética salesiana es, pues, elevar hasta el ardor del entusiasmo la llama sagrada del amor divino, de manera que en ella se consuma la concupiscencia del pecado; encaminar la voluntad humana a la conformidad con la voluntad de Dios, de tal suerte que las barreras prohibiendo los caminos de la abyección se vuelvan innecesarias. Entonces el hombre obrará por sí solo según se lo ordenen la regla y la ley. Es el significado de esta palabra de San Pedro: “Sed, pues, sumisos, mas como hombres libres; no como hombres que se hacen de la libertad un manto para cubrir su malicia, sino como servidores de Dios”.¹³⁶ Jamás, en verdad, un ser humano podrá alcanzar una armonía sin fallas entre su voluntad propia y la voluntad de Dios. Esto sería estar exento de pecado. Sólo Cristo y María lo fueron. Pero afirmar en espíritu esta perfección, luchar incesantemente por obtenerla, elevar el yo hasta hacer de él el espejo de la santidad divina, puede y debe ser el bien común de todas las personalidades religiosas.

Cuando el alma ha logrado alcanzar esta orientación fundamental, que brilla con el fuego de este amor de Dios, de esta consagración sin reservas, quedan muy pocas probabilidades de que algunos atractivos exteriores del pecado vengan a modificar bruscamente esta actividad. De donde una última consecuencia del ascetismo salesiano, que disminuye en gran parte, para una personalidad bien formada, los peligros de los caminos del mundo.

Si el alma está bien cimentada en Dios, Francisco no teme para ella los peligros del siglo. Estos peligros él los conoce, por lo menos, tan bien como otros maestros de la ascética. Pero no ve en ellos un motivo para tomar como palabra de orden del progreso religioso: “Evita y huye”. Tertuliano pudo decir que “el temor era la base de la salvación”.¹³⁷ Los herederos de su espíritu han podido codificar, para las gentes de piedad austera, los medios de huir de la vida. Francisco no se inclina —es suya la comparación— por los animales que, como el zorro, son los más astutos en olfatear el peligro, los más temerosos y los más cobardes en evitarlo, sino que admira al león “que es un animal generoso que confía en su propio valor, camina en la sencillez de su corazón y, por lo tanto, se duerme gustoso, lo mismo en medio de un gran camino que en su abrigo habitual”. “Donde no hay peligro de pecado mortal, no es preciso huir, sino vencer todos nuestros enemigos y empecinarse, sin perder el coraje, por más que seamos algunas veces vencidos”.¹³⁸

La teología moral ve en todas las incitaciones al mal que nos vienen del exterior, ocasiones de pecado, y establece nuestro deber absoluto de huir “la ocasión próxima de pecado grave”, es decir, aquellas ocasiones en las cuales puede presumirse que un pecado grave será cometido. En cambio,

no es necesario en manera alguna apartarse temerosamente de todos los peligros, aun mínimos; lo que, según la observación del Lehmkuhl, equivaldría a apartarse de innumerables acciones útiles por temor al pecado, y esto no sería circunspección, sino pusilanimidad.¹³⁹ Es enteramente el parecer de Francisco: “No hay que ser, en esto, ni tan temeroso que se abandonen los buenos y justos negocios por falta de acudir a ellos, ni ser tan petulante y presuntuoso que se los busque y permanezca en ellos, sin una necesidad expresa de deber o de negocios”.¹⁴⁰

Un solo ejemplo: San Francisco de Sales conocía la ligereza de las costumbres en las cortes principescas. Había estado en París, y el Duque de Saboya residía en Annecy mismo. Mantenía relaciones amistosas con las personalidades religiosas que su situación llamaba a la corte. Ahora bien, San Agustín había afirmado bien alto que no recomendaría a nadie el vivir en la corte. Francisco cita sus palabras y cita, por otra parte, “la advertencia de los sabios”: “Aquel que quiere vivir devotamente huye de la corte y abandona el palacio”.¹⁴¹ Confiesa que él, personalmente, es “enemigo acérrimo de las cortes”, y declara: “No tengo tan buena opinión de la corte, que no piense que Dios sea mejor servido fuera de ella que en ella”.¹⁴² Esto no le impide, sin embargo, formular el juicio siguiente sobre M. de Charmoyssi, el esposo de la Filotea histórica: “Su virtud es ya bastante firme para no ser conmovida con aquel viento.” Al Duque de Bellegarde escribe, valiéndose de una comparación de Plinio: “Espero que permaneceréis como un célebre pirausta²⁴ entre las llamas, sin dañar vuestras alas”.¹⁴³ Cuando, a la edad de quince años, el hijo de Mme. de Chantal hubo de abandonar su tierra “para lanzarse en la alta mar del mundo, en la corte”, le escribe una carta llena de buenos augurios y de exhortaciones paternas. Escribe al comenzar: “No soy tan temeroso como otros, y no considero esta profesión de las más peligrosas para almas bien nacidas y para corajes varoniles.” Isabel de Hungría fue una santa en medio de la vida de corte. “Ella se entretenía y bailaba, a veces, hallándose en estas asambleas de pasatiempos, sin perjuicio para la devoción, que estaba tan arraigada en su alma, que... su devoción crecía en medio de las pompas y vanidades a las cuales la exponía su condición”.¹⁴⁴ “¿Cuántas personas no se ha visto volverse santas bajo vestiduras de seda, de raso, de terciopelo, de paños de oro? Prueba de ello, Santa Radegunda, reina de Francia; Santa Isabel, reina de Hungría; Santa Isabel, reina de Portugal, y tantas otras”.¹⁴⁵ “Quien no es esclavo de la corte, puede, en medio de la corte, adorar al Señor y servirle santamente.” Hasta es seguro que, “con tal de quererlo, se puede en todo lugar alcanzar un muy alto grado de perfección”. “Pues, sé muy bien —insistía— que se puede vivir perfectamente en toda clase de vocación, aun en el mundo, lo mismo que en Religión”.¹⁴⁶

Francisco no intenta, pues, sustraer a la vida de corte o a los peligros del mundo aquellas almas que le están confiadas. No es de opinión que la huida sea siempre, para el desarrollo religioso, una táctica mejor que el combate. La guerra y la victoria son también adecuadas para desarrollar las fuerzas. Las plantas de invernáculo conservan siempre cierta debilidad. “La tranquilidad que no está ejercitada por la tempestad, es una tranquilidad perezosa y engañadora.” “La verdadera virtud no se alimenta en el reposo exterior, así como tampoco los buenos peces en las aguas estancadas de los pantanos.” Hasta llega al convencimiento de que cuanto más grave es el peligro exterior, más grande es el socorro íntimo de Dios, con la sola condición de que caminemos siempre guiados por la mano de Dios y que no nos exponamos a los peligros sino según su voluntad. “Dios ama a las almas que están agitadas por las olas y tempestades del mundo, con tal que reciban de su mano el trabajo”.¹⁴⁷

Lo que el Santo dice de la actitud que debe asumirse en la vida profesional, en la amistad, la sociedad, las distracciones, el juego y el baile, confirmará siempre las siguientes palabras: “No soy tan temeroso como muchos otros.” “No hay que huir, sino vencer a todos nuestros enemigos”.¹⁴⁸

Por otra parte, Francisco sabe a quién se dirigen sus palabras. Entiende que toda clase de peligros sea alejada de los niños. “Tened cuidado —escribe a Mme. de Chantal—, no solamente por él (Celso Benigno), sino por sus hermanas, de que duerman siempre solos.” Recuerda, por otra parte, que los lugares donde hay “áspides y basiliscos” no convienen para las “almas tiernas”. Estas

²⁴ Pirausta, del latín *pirausta*; especie de mariposa que, según las creencias de los antiguos, vivía en el fuego. (*N. del Traductor.*)

“necesitarían urgentemente un cambio de aire para sanarse”.**149** El extremo opuesto de esta concepción, la pedagogía de Port-Royal, tiende a un aislamiento completo del mundo, ve en un paseo por el campo una ocasión de pecado, se esfuerza por mantener a los alumnos como en una “jaula cuya puerta está bien cerrada”, verdadero método de psicópatas.**150**

El fin último de la educación no es lograr una debilidad permanente y a la cual sea necesario preservar del menor soplo de viento. Su finalidad es más bien crear una firmeza interior capaz de afrontar los peligros corrientes. De ahí que Francisco considere la pedagogía cuyas palabras de orden son “no mires”, “no toques”, “cuídate”, “huye”, como excepcional y reservada para la protección de las naturalezas débiles. Su ideal no es una defensa constante contra el exterior, sino esa seguridad íntima que resulta de una unión constante y amorosamente cultivada con Dios. Lo esencial en la formación de la personalidad no es el aislar y el prohibir. Los bacilos nocivos se deslizarían, por otra parte, por los menores resquicios; y la culpa original ¿no deja, acaso, un fermento de pecado en el corazón mismo? No basta impermeabilizarse contra las influencias exteriores; el alma debe estar inmunizada contra el veneno mismo. Y esta inmunidad, esta incapacidad de aceptar las seducciones del mal, no es conferida más que por ese amor de Dios, íntimo, entusiasta, dominante, que Francisco llama devoción, piedad.

“En cuanto a nuestra Aymée, ya que ella quiere permanecer en la tormenta y tempestad del mundo, es preciso, sin duda, y con un cuidado mil veces mayor, asegurarla en la verdadera virtud y piedad”.**151** Francisco exige, por lo tanto, de sus discípulos, que cultiven esta devoción, y sus exigencias son entonces considerables. Recordemos su doctrina de la concentración y de la santa indiferencia. La ascética de la vida es, según él, el deber más importante de la vida, pues “son los fuegos grandes los que se encienden con el viento, pero los pequeños se apagan si no se los lleva cubiertos”. Es por esto que el amor de Dios debe ser lo más ardiente posible. El viento del mundo podrá entonces soplar sobre estas llamas sagradas. Francisco no alberga temores por ello: no se apagarán, sino que subirán más claras hacia el cielo. La psicología y la experiencia lo demuestran: “El amor, cuando es vehemente, lleva con tal ímpetu al alma hacia la cosa amada y la absorbe tan fuertemente, que falta a todas sus demás operaciones, tanto sensitivas como intelectuales”.**152**

Francisco está persuadido que el amor de Dios tiene el mismo poder. Siente fe en la omnipotencia del amor y ve en la gracia de Dios su aijada. “El Señor protege a cuantos le aman”.**153** Por esto, “hay que tener valor, ya que, doquiera, el socorro del Cielo está pronto para aquellos que tienen confianza en Dios... e imploran su paternal asistencia”.**154**

Es partiendo de semejantes consideraciones que San Francisco de Sales permite a sus discípulos embarcarse en “la alta mar de la vida”, sin haber pertrechado primero la nave con reglamentos rígidos y prescripciones estrictas. Pero sus motores están tan perfeccionados, que su propia velocidad es superior a todas las marejadas.

El amor es el motor de la vida. Hacia él se orienta, en la dirección de las almas, el interés predominante de Francisco y su esfuerzo personal. Es este amor lo que, sin cesar, pide a Dios quiera concederle, para él mismo y para sus protegidos. “Oh amor eterno, mi alma os requiere y os escoge eternamente. Ea, venid, Espíritu Santo, y abrasad nuestros corazones con vuestra dilección”.**155**

“Amor, amor, oh santo amor, venid, pues, y poseed nuestros corazones muy exclusivamente”.**156**