

CRUZANDO EL UMBRAL

1. Recapitulación

Hemos acabado de ver en la última charla que la formación espiritual recibida por Juan Claudio Colin en sus primeros años, principalmente en el seminario, siguió dos líneas: la de los jesuitas y la de la escuela francesa de espiritualidad. El componente jesuítico está no sólo en la espiritualidad personal de Colin sino también en la espiritualidad que quería inculcar a los maristas. En los *Ejercicios espirituales* vio, de manera especial, el manual y el método de meditación *por excelencia*, algo que, por cierto no entraba en la intención de su autor; pero reconoció a la vez que Dios puede llevar a los maristas por otros caminos de oración. Vio también en el *Ejercicio de la perfección cristiana* de Alonso Rodríguez una guía indispensable para adentrarse en la tradición ascética.

Además de la línea jesuítica, la primera formación de Juan Claudio Colin incluyó algunos elementos importantes de la “Escuela Francesa”, que procedían en último término de Pierre De Bérulle pero que le fueron transmitidos en el seminario por los sulpicianos: de dicha escuela procedía el que nuestro Fundador recomendara a los maristas la práctica de “venerar” los “misterios” o “estados” de Jesús y de María, es decir, la práctica de unirse o “adherirse” a la actitud interior o a la disposición de ánimo de Jesús o de María en hechos concretos, como el de la agonía en el huerto de los olivos, el de María apoyando a la Iglesia naciente...; la historicidad temporal del hecho ya pasó, pero queda el “misterio” con su gracia especial, y nosotros podemos participar de esa gracia.

Vimos también que Juan Claudio Colin se sometió personalmente a una sólida programación de lectura de autores espirituales. Podría sernos útil e interesante ver la influencia que ejercieron en él Lorenzo Scupoli, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Francisco de Sales... Como expuse en el artículo publicado en FN 5,4 (2001), pp. 405-442, mi atención se fijó sobretodo en la tradición mística de la Compañía de Jesús del siglo dieciocho en Francia como fuente aún no conocida de la espiritualidad coliniana. Fue en un escritor de esa tendencia – *Jean-Joseph Surin* – en quien hallé por primera vez las palabras “**inconnu et caché**” –desconocido y oculto– fuera de Colin, y quedé emocionado cuando supe que Surin fue un autor leído y muy apreciado por el Fundador. Después encontré también esa misma expresión en Caussade (*Traité sur l’oraison du coeur*, capítulo 12, par. 146) y en el dominico Chardon (*La croix de Jesús*, citado por Bremond, t. 8, p. 66); por lo tanto, parece que circulaba por Francia en los siglos diecisiete y dieciocho. De todos modos, cuando yo leía los autores jesuitas de la época, esos que el P. Colin recomendaba leer, llegué a ver algunos puntos de contacto más interesantes e incluso de probable influencia, que iban más allá del simple “desconocido y oculto”.

2. Los “jesuitas místicos”

Se trata de un grupo de formadores y escritores jesuitas franceses del siglo diecisiete que proponían una interpretación mística de la espiritualidad ignaciana; Caussade fue su sucesor natural en el siglo dieciocho.

Digamos, lo primero, que con la palabra “místico” me refiero a todos los aspectos de la vida espiritual en los que la acción de Dios es la que domina, no la nuestra. Evidentemente entendido así, en toda acción cristiana hay, o se infunde, un elemento

místico. Pero en la vida espiritual existen momentos –e incluso fases enteras – que están marcados por la actuación de Dios en y sobre nosotros, en los que nuestra acción puede quedar reducida a aceptar lo que Dios va realizando. En cambio, el término “ascético” indica todos los aspectos de la vida cristiana y espiritual en los que el acento recae en lo que hacemos nosotros, siempre con la ayuda de Dios, claro está. Aunque nunca deja de ser necesario el esfuerzo personal, la gran tradición –representada, se dice, por Santa Teresa y San Juan de la Cruz– enseña que normalmente se va pasando de la vida caracterizada por el esfuerzo que ponemos nosotros (la ascesis) a la vida caracterizada por la acción soberana de Dios (la mística).

Los “jesuitas místicos” afirman que la vida mística, incluida la oración contemplativa pero no sólo ella, es ni más ni menos que el florecimiento completo de la vida cristiana, y en cuanto tal es esencial para el religioso apostólico. Esa enseñanza iba en contra de la opinión común en la Compañía de Jesús (y en otras partes), que sostenía que el “camino ordinario” para alcanzar la santidad (el normal para todos los cristianos, incluidos los jesuitas, o *maristas*) estaba caracterizado por la meditación discursiva y la práctica de las ‘virtudes sólidas’ y el ascetismo.

La vía mística –extraordinaria por definición– era para unos pocos elegidos, típicamente religiosas de clausura. Para los laicos, sacerdotes o religiosos de vida activa, el aspirar a ello era presuntuoso y expuesto a ilusiones peligrosas. Los “místicos jesuitas” no estaban de acuerdo con eso.

3. La escuela de Louis Lallemant

Algunos de esos jesuitas místicos formaron una escuela distinta de espiritualidad; su fundador fue Louis Lallemant, uno de los autores nombrado y recomendado por Colin. Nacido en 1588, falleció en 1635; por lo tanto fue contemporáneo de San Francisco de Sales, Pierre de Bérulle y San Vicente de Paúl, en el periodo más floreciente de la espiritualidad francesa. Fue maestro de novicios y maestro de segundo noviciado de Surin y otros muchos jesuitas del noroeste de Francia. Su obra “*Doctrina espiritual*” se escribió a partir de las notas que tomaron sus novicios de primero y segundo noviciado, y fue publicada muchos años después de su muerte¹. Bastantes discípulos suyos fueron de misioneros a Canadá, varios de los cuales murieron mártires y fueron canonizados. Eso nos da la seguridad de que la espiritualidad de Lallemant era verdaderamente apostólica; ciertamente, él no era un monje frustrado que acabara en la Compañía de Jesús y tratara de hacer trapistas a los jesuitas. Por haber preferido la tradición mística a la ascética, quedó como una figura marginal en la Compañía: Rodríguez es una figura más representativa que Lallemant o Caussade.

En pocas palabras, lo que enseña Lallemant es que quien se entregue del todo a Dios será guiado ciertamente por el Espíritu Santo no sólo en el camino de su vida interior sino también en el apostolado.

Evidentemente, este último punto tiene importantes implicaciones para el religioso que se dedica al apostolado. A mi parecer, esto hace que la doctrina espiritual de Lallemant tenga un especial interés para nosotros, interés que va más allá de su relevancia histórica en los antecedentes de la espiritualidad coliniana.

En la síntesis de Bremond, esa doctrina presenta cuatro puntos principales: la segunda conversión, la crítica de la acción, la vigilancia del corazón y la orientación del

¹ *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant, de la Compagnie de Jésus*. Introducción y notas por François Courel, s.j., nueva edición corregida y aumentada (Colección Christus 4, Paris: Desclée et Bouuwer, 3ª edición 1979)

Espíritu Santo. Los trataremos uno tras otro, viendo al mismo tiempo su relación con la enseñanza espiritual de Juan Claudio Colin.

a) *La segunda conversión*

Lallemant insiste en que la persona llega a la madurez religiosa y a la auténtica efectividad apostólica después del cambio de la “segunda conversión”. Ese momento se da cuando el religioso se adentra del todo en la hondura de la vida mística. Más exactamente: uno se despoja de si mismo de una vez para siempre y se presta a estar unido a Dios con total docilidad para responder a las mociones del Espíritu Santo. El resultado no se reducirá al crecimiento del religioso en santidad, sino que además llegará a ser instrumento perfecto para el apostolado en las manos de Dios. En realidad, será solamente entonces cuando el religioso podrá entrar de lleno en la vida apostólica, en la que hasta ese momento había sido un simple aprendiz. Entretanto, la ocupación principal ha de ser la purificación del corazón. Es evidente que ‘la segunda conversión’ no es automática o mecánica. Por otra parte, el ‘terceronado’ de los jesuitas, o segundo noviciado, una vez ordenados y tras unos años de aprendizaje en el apostolado, está pensado –según Lallemant– para preparar al todavía joven religioso para la segunda conversión, que normalmente llegará durante ese tiempo de retiro y recolección, o al menos como consecuencia del mismo. Por consiguiente, “el terceronado” deberá estar organizado de tal modo que ofrezca el ambiente favorable y estimule para la segunda conversión.

Esta doctrina significa que otros, al menos todos los jesuitas - ¿y por qué no todos los maristas? – están llamados a un grado elevado de vida mística. Además, la vida mística no es algo raro, reservado para unos pocos elegidos. Es, más bien, la floración de la vida de Dios que se nos infundió en el bautismo. A medida que la vida divina se va desarrollando en la persona, Dios va jugando un papel cada vez más importante y, en cierto sentido, el elemento humano menos. Ese cambio de roles se puede notar en la oración, por la persistente e irresponsable incapacidad que se va experimentando para meditar como se solía hacer antes. Es uno de los clásicos signos del paso a una oración más contemplativa. Desde esa perspectiva, la oración contemplativa en modo alguno es extraordinaria; es la oración normal que acompaña a la segunda conversión, una oración sometida a Dios y a la guía del Espíritu Santo. Es la oración que caracteriza al religioso maduro.

Orar es realmente una ocasión privilegiada para la unión más profunda con Dios. Pero la vida mística no se reduce a la oración, sino que se extiende a todas las facetas de la vida de las personas, incluido el apostolado en el caso del jesuita (*o del marista*). También de este campo se va apoderando Dios cada vez más, algo que a lo que el elemento humano puede encontrar más o menos dificultad en adaptarse. Es claro, pues, que la llamada a la vida mística no puede ser identificada sin más con la vocación a la vida monástica. Al contrario, el jesuita (*o el marista*) que se sumerge en el vasto mar de la vida mística no por eso se retira a un monasterio o a la vida eremítica. Antes bien, es entonces cuando se entrega al apostolado como verdadero instrumento en manos de Dios.. Su formación como religioso apostólico es completa.

Pero escuchemos al mismo P. Lallemant (*Doctrina espiritual*, Principio II, sec. I, cap. I, art. 2: *Debemos entregarnos a Dios*):

“3. [...] Durante años enteros luchamos contra Dios y oponemos resistencia a las mociones de su gracia, que nos anima a desembarazarnos de parte de nuestras miserias, mediante la renuncia a vanos entretenimientos (es decir, las cosas con que nos engañamos a nosotros mismos) que detienen nuestra marcha, y mediante la entrega sin reservas ni dilación al Señor. Pero con la carga del amor propio, el blindaje de la ignorancia, la disuasión de vanas aprensiones, no nos atrevemos a “franchir le pas”

[que traducimos por *cruzar el umbral*]; y por miedo a ser miserables no salimos de nuestra miseria en lugar de entregarnos por completo a Dios, que desea poseernos para liberarnos de nuestras miserias.

“Debemos, pues, renunciar de una vez por todas a todos nuestros intereses y satisfacciones, a todos los proyectos y opciones personales, de modo que en adelante podamos cambiar tan sólo para acoger la santa disposición de Dios y ponernos plenamente en sus manos”.

No nos atrevemos a “cruzar el umbral” o, si prefieren decirlo de otra manera, a “lanzarnos al agua”, como aquel que al ponerse al borde de la piscina duda y prueba antes con la mano la temperatura del agua. Lallemand parece suponer que es posible cambiar súbita y totalmente el rumbo de la vida personal. Es cuestión de entregarse a Dios “sin reservas ni dilación”, como cuando en otro tiempo tomamos la decisión de entrar en la vida religiosa. ¿Es eso normal y psicológicamente posible? Estamos al pie del precipicio, con vértigo existencial, el miedo de perderse uno mismo. En lo hondo de ese drama espiritual está la certeza de que se nos tomará la palabra, y las cosas ya no volverán a ser igual. Cambiar la imagen de situación; nos encontramos en una encrucijada: el nuevo rumbo que estamos invitados a seguir está ahí; pero no podemos mirar mucho más allá del mismo antes de que doble la esquina y desaparezca de nuestra vista. En realidad se nos invita a cruzar la frontera, a adentrarnos en un nuevo territorio, donde las normas que rigieron durante tanto tiempo nuestra vida aparecen invertidas. Una vez que hayamos entregado todo, Dios hará el resto. “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal. 2,20) El nuevo territorio no es sino la vida mística.

Juan Claudio Colin no utiliza la expresión “segunda conversión”. Pero cuando dice cosas como éstas: “*lo único que sé es que, si lo quisiéramos nos haríamos santos*” (HF 27,2), “*al comenzar la carrera apostólica –a los novicios y escolásticos de Belley– deberían ser santos, y para serlo entonces, hay que empezar a serlo ya desde ahora*” (HF 79,1) ... Lallemand lo podría haber dicho también.

Es significativo que el P. Fundador quisiera establecer el segundo noviciado como una intuición regular en la Sociedad de María y que lo entendiera de manera tan parecida a como Lallemand veía el año de tercera probación de los jesuitas. En los diversos borradores de la Regla, desde 1833 a 1872, aparecen siempre artículos sobre el segundo noviciado.

Según el nº 95 del *Summarium Regularum SM* de 1833 (s),

“Pasados seis u ocho años desde la primera profesión, o diez o más incluso, según juzgue el superior, teniendo en consideración la edad y virtud de cada religioso, hágase que los religiosos que hicieron su primera profesión vuelvan al Noviciado para una segunda probación, de manera que durante un año entero puedan renovar el fervor por la piedad; y durante todo ese tiempo dedíquense de lleno al estudio de la teología mística, a la oración y a la adquisición de virtudes sólidas...”

Como el terceronado de los jesuitas, “la segunda probación” está concebida no como periodo de formación permanente (lo que es actualmente) sino como tiempo para la terminación de la formación inicial religiosa. La segunda probación tendrá lugar no hacia la mitad de la vida, o al cambiar de apostolado, sino normalmente unos diez años después de la primera profesión (y aquí ‘primera profesión’ significa lo que nosotros llamamos ‘profesión perpetua’), es decir, una edad en la que el religioso ha alcanzado ya madurez aunque continúa siendo comparativamente joven, después de la finalización de sus estudios y de algunos años de experiencia apostólica.

¿Por qué el estudio de la teología mística? Pienso que no simplemente para completar el estudio de la dogmática y la moral del seminario, ni para preparar al religioso a ser un director espiritual competente, aunque sean razones dadas por Colin a

los novicios y escolásticos en las charlas del año mil ochocientos cuarenta y cuatro en Belley (HF 79,7) Seguramente el estudio de la teología mística –no en cuanto sujeto abstracto sino como instrumento para el crecimiento en la virtud– aparece ahí como beneficio para el mismo religioso en cuanto tal. En ello puede encontrarse, implícitamente, la fase de la propia vida espiritual del P. Colin, para el que el conocimiento de la teología mística se convirtió en experiencia relevante; esa fase, digámoslo, en la que, según la doctrina de San Juan de la Cruz y de otros maestros místicos, la meditación activa ya no es apropiada o ni siquiera posible, y se va caminando progresivamente hacia la oración de índole contemplativa.

Si tan sólo fuera la vida personal de oración de los maristas la que estuviera en cuestión, podríamos dudar de que el P. Fundador hubiera considerado tan importante retirar al religioso del apostolado activo(y nada menos que durante un año y habiendo llegado ya a ser experimentado y competente) para estudiar la teología mística y centrarse en el crecimiento espiritual. Para eso habrían bastado la fidelidad a la oración y la guía de un director espiritual con experiencia. Pero resulta que la “segunda probación” está pensada para preparar al marista para la próxima y definitiva etapa de su apostolado; y por eso podemos deducir que, en el pensamiento del P. Colin el fomento de la vida mística y el crecimiento en las virtudes sólidas son los objetivos importantes en esa momento de la vida marista, un momento de transición entre formación y madurez, y cuyo resultado será de máxima importancia para su apostolado.

Con ciertos pequeños cambios de detalle, la idea del P. Colin sobre el segundo noviciado se mantuvo hasta las Constituciones de 1872 (nº 153) Lo que él esperaba de esa experiencia figura en varias reflexiones sobre ese tema, recogidas por el P. Mayet en el año 1848 (HF 121, 5-8);

[5] “Mientras uno anda metido en la vida activa, no se perciben del todo las razones íntimas que nos mueven. Hay muchas cosas entremezcladas en nuestra alma y que no llegan a distinguirse del todo” (palabras textuales).

[6] “Esa es la razón por la que la Regla dice que habrá un segundo noviciado después de cuatro, cinco o diez años de ministerio. Es un alto en el camino. Se descansa un año para ocuparse exclusivamente de Dios, para atornillarse en el espíritu de Dios”.

[7] “Somos unos imbéciles si creemos que hacemos algo sin el espíritu de Dios” (palabras textuales)

[8] “Cuando se haya hecho ese noviciado es cuando podremos disponer de hombres de Dios...”

b) *Crítica de la acción*

Por acción, el P Lallemand se refiere a varias actividades apostólicas asumidas por los jesuitas: descarga sobre ellas una crítica despiadada, que pone al descubierto muchas ilusiones – porque también la vida activa encierra ilusiones. Lo que sorprende –e incluso choca– al lector es que Lallemand no se detiene ante las desviaciones (autopromoción, poder, avaricia) o excesos como la hiperactividad, que nosotros podemos reconocer fácilmente y criticar. Su crítica de la acción es radical y universal: la acción *como tal* nunca es el bien mayor, casi siempre es peligrosa y a menudo mala. La contemplación y los ejercicios de vida interior han de ser preferidos siempre a la acción. Hemos de tener primero “una vida muy perfecta mediante la entrega constante de la mente y de la voluntad Dios; entonces es cuando podremos ir a servir al prójimo, no sólo sin perjuicio para nuestra vida interior sino además con mayor beneficio para los otros. Es algo que suena a radical; ¿cuál puede ser su significado?

Recordemos que Lallemand no está hablando a los trapistas sino a los jesuitas, y tampoco a novicios adolescentes sino a hombres hechos y derechos que han terminado los estudios de humanidades, filosofía y teología, que han tenido ya varios años de

experiencia apostólica y que en breve volverán al apostolado y recibirán responsabilidades de dirección en la Compañía. No puede engañarlos fácilmente y a la vez ha de estar seguro de que no se le entenderá mal: no está aconsejándoles que se retiren de la actividad apostólica para dedicarse únicamente a la contemplación durante todo el resto de su vida. El significado de sus afirmaciones se hace pronto evidente: cuando hayan “*cruzado el umbral*” y se hayan rendido a Dios –y sólo entonces– podrán llevar a cabo las tareas apostólicas, y no sólo sin peligro para ellos mismos sino además con el máximo provecho para aquellos a los que se dirige su apostolado. En otras palabras: sólo el religioso que ha vivido la segunda conversión y está unido verdaderamente a Dios puede ser un apóstol del todo eficaz. Cuando se origina esa evolución, la oración y la contemplación adquieren un rol crucial a través de la unión con Dios.

Esto es lo que dice él:

d. Principio V (=quinto), capítulo segundo, artículo dos.- “La contemplación, lejos de ser un obstáculo, es necesaria para la vida apostólica”

1. “La contemplación, lejos de entorpecer el celo por las almas, lo aumenta...”

2. “Sin la contemplación nunca haremos grandes progresos en la virtud, no estaremos jamás capacitados para hacer que los otros avancen en ella, nunca nos liberaremos completamente de nuestras flaquezas e imperfecciones, quedaremos caminando siempre bajo tierra y nunca superaremos los sentimientos naturales; jamás podremos brindar un servicio perfecto a Dios. En cambio, con la contemplación obtendremos en un mes, tanto para nosotros como para los demás, un resultado mayor que el que alcanzaríamos en diez años sin ella...”

3. “Si no hemos recibido ese precioso don, es peligroso lanzarse *demasiado* [*la itálica es mía*] a las actividades de caridad para con el prójimo. Tendríamos que ocuparnos de ellas sólo a modo experimental, a no ser que nos sean impuestas por obediencia, mientras que tendríamos que ocuparnos de nosotros mismos, pero poco en ocupaciones exteriores, con la idea en tal caso de que ya se suficiente tarea adquirir el conocimiento de uno mismo, alcanzar la purificación permanente de los actos naturales y de los afectos del corazón y conseguir el control interior, con lo que podremos caminar siempre en presencia de Dios”.

Lallemant fija lo esencial de su doctrina en el principio siguiente (Principio V, cap. III, arto. 2 sobre *La importancia de armonizar la vida interior con las ocupaciones exteriores*): “Deberíamos unir la actividad y la vida exterior con la contemplación y la vida interior de tal modo que nos entreguemos a la primera en igual proporción con que practicamos la segunda”. Por consiguiente, “si hacemos mucha oración mental debemos darnos mucho a la acción”. Fijémonos en que después de la segunda conversión, la actividad apostólica ya no es un obstáculo para la unión con Dios, sino un medio fundamental de crecimiento en dicha unión: “la actividad exterior nos ayudará en la vida interior”. Esta es la auténtica espiritualidad apostólica.

Evidentemente, el modelo lo encontramos en Nuestro Señor Jesucristo. Si queremos pasar rápidamente del siglo XVII (diecisiete) al siglo XXI (veintiuno), ahí tenemos a Joseph Ratzinger, el Papa Benedicto XVI (dieciséis), con su nuevo libro sobre *Jesús de Nazaret* (La esfera de los libros, Madrid 1ª ed. 2007, p. 29):

“Para entender a Jesús resultan fundamentales las repetidas indicaciones de que se retiraba “al monte” y allí oraba noches enteras, “a solas” con el Padre. Estas breves anotaciones recorren un poco el velo del misterio, nos permiten asomarnos a la existencia filial de Jesús, y entrever el origen último de sus acciones, de sus enseñanzas y de su sufrimiento”.

El Papa no dice nada nuevo, por supuesto. El tema de la oración de Jesús era ciertamente familiar a los alumnos de Lallemand, que habían meditado sobre ello muchas veces. Él no tenía necesidad de recordárselo; su planteamiento era si, en la práctica, estaban convencidos de aplicárselo a sí mismos y a su apostolado. De ahí la lógica implacable de su argumentación. Sus oyentes no quedarían convencidos con la simple retórica, con simples llamadas a la piedad. Sólo se rendirían ante una sólida demostración, que argumentase a partir de las premisas para llegar a la conclusión, de acuerdo con el mejor estilo aristotélico.

Juan Claudio Colin no argumenta con la misma lógica que Lallemand, pero su crítica de la acción es igual de despiadada y paradójica. ¿Qué pensar de afirmaciones como ésta: *“Estaba yo pidiendo una vez a Dios qué es lo que debía hacer la Sociedad de María y sentí cómo se me quedaba profundamente gravada en el alma esta palabra: Nada; sí, nada. Si así no fuera, parecería que la Sociedad puede hacer algo por sí misma, cuando en realidad nada podemos hacer. Ya adivinan ustedes lo que con eso quiero decir”* (HF 19, 2). Es seguro que, como Lallemand, no iremos a pensar que lo que quería era que nos cruzáramos de brazos y no hiciéramos nada, así, literalmente nada; lo que deseaba es que fuéramos conscientes de que, por sí misma, la acción carece de profundidad o de efecto duradero. Veamos otra cita:

“Si yo me hallara encargado del noviciado... trataría únicamente de unir los novicios a Dios y de encaminarlos por el espíritu de oración. En cuanto logran la unión con Dios, lo demás vendría por sí solo. Cuando Dios se establece en un alma, lo hace todo Él solo. Si no es así, todo lo que hagas no sirve absolutamente de nada; ya puedes molestarte en plantar y en afanarte, falta el principio vital” (HF 63,2)

El P. Colin sabe, como Lallemand, que un instrumento, especialmente de la misericordia divina, es eficaz tan sólo cuando está adecuadamente ajustado y a disposición de quien lo utiliza: *“¿Qué puede un instrumento por sí solo? Dejémoslo, pues, manejar por las manos de Dios, como un instrumento por las manos del operario. Mientras cuentas únicamente con tus propias fuerzas, no esperes nada”* (HF 140, 11). Podía haber añadido: cuando dependas de Dios, puedes esperar todo.

c) *La vigilancia del corazón*

Hasta que estemos totalmente rendidos a Dios y sometidos a las mociones del Espíritu Santo –y seamos apóstoles eficaces– nuestra ocupación principal, dice Lallemand, ha de ser la purificación del corazón. Efectivamente, “los dos componentes de la vida espiritual son la pureza de corazón y la dirección del Espíritu Santo. Sobre esos dos ejes gira toda la espiritualidad”. (Principio IV, cap. II, art. 1) Podemos decir que “el camino más corto y seguro para alcanzar la perfección está en examinar la pureza de corazón antes que en ejercitar las virtudes, porque Dios está dispuesto a otorgarnos toda clase de gracias con tal que no pongamos obstáculos a su obrar” (Principio III, cap. I, art. 2): una provocativa afirmación que se sale del campo de Rodríguez y de la tradición ascética.

Para alcanzar la pureza de corazón Lallemand propone vigilar sus movimientos, observar qué ocurre en nuestro interior y discernir qué es lo que procede del Espíritu de Dios y qué lo que viene de algún otro espíritu. El discernimiento de espíritus es característicamente ignaciano. Como saben muy bien, una característica de la renovación ignaciana de la época del P. Colin era la recomendación del “examen de conciencia” para que, mirándonos por dentro y viendo cómo vamos, pudiéramos discernir si hay mociones de otros espíritus. El P. Colin también recomendaba esa práctica en las Constituciones de 1872, n° 37: “... cada uno vigilará asiduamente los movimientos íntimos del corazón para dirigirlos con rectitud”. Ya en el siglo V (quinto) escribía el autor de *Capítulos sobre la perfección espiritual*:

“Hemos de conservar una gran tranquilidad de espíritu incluso en la lucha. Entonces podremos distinguir los diferentes tipos de pensamientos que nos vienen: los que son buenos, los enviados por Dios, los guardaremos en nuestra memoria; los que son malos e inspirados por el diablo, los rechazaremos. La imagen del mar nos puede ayudar: el mar en calma permite que el pescador pueda ver directamente sus profundidades; ningún pez puede esconderse y escapar a su vista. En cambio, cuando hay tormenta, al ser agitado por las olas, el mar se vuelve turbio y las profundidades, que dejaban ver cuando estaba tranquilo, ahora quedan ocultas. La destreza del pescador no le sirve”.

Digamos finalmente que el P. Lallemand pone hincapié en la importancia del sacramento de la penitencia para alcanzar la pureza de corazón y recomienda la confesión frecuente e incluso diaria; y lo hace con un énfasis que no se encuentra en todos los escritores de espiritualidad.

d) La dirección del Espíritu Santo

“El fin al que podemos aspirar, después de habernos ejercitado largo tiempo en la pureza del corazón, es vernos de tal modo poseídos y guiados por el Espíritu Santo que sólo El sea quien dirija nuestras capacidades y sentimientos, y regule todos nuestros impulsos interiores y exteriores, mientras nosotros realizamos la total rendición de nosotros mismos mediante la renuncia espiritual a los deseos y satisfacciones particulares. De manera que ya no vivamos para nosotros mismos, sino para Jesús, mediante la leal correspondencia a lo que su divino Espíritu está realizando y el sometimiento al poder de su gracia de todas nuestras inclinaciones rebeldes” (Principio IV, cap. 2, art. 1)

La dirección del Espíritu es el punto sobre el que pivota la espiritualidad de Lallemand; ocupa el puesto que daba De Bérulle a la adhesión al Verbo Encarnado, al que se asemeja en otros muchos aspectos. Esa acentuación es la contribución característica de Lallemand a la teología espiritual, y un aspecto en el que va más allá que la mayoría de los escritores de espiritualidad. Una quinta parte, más o menos, de su *Doctrina espiritual* está dedicada a la acción del Espíritu, a la docilidad a la dirección del Espíritu y la actuación de los tradicionales siete dones del Espíritu Santo tanto para ejercer el apostolado fielmente como para llevar al apóstol a la santidad. Lallemand atribuye la mediocridad de muchos religiosos a la falta de aprovechamiento de los dones del Espíritu Santo en la vida diaria y en el apostolado. Da una importancia especial a los dones de sabiduría e inteligencia para alcanzar la captación ‘real’ de las verdades de la fe, en oposición a la comprensión puramente ‘nocional’, según la famosa distinción de Newman; Lallemand lo compara con la diferencia que existe entre mirar a un león pintado y ver a un león vivo enfrente de ti. Los dones de ciencia y de consejo iluminan el interior para la confesión y la dirección espiritual, y normalmente para aconsejar a otros. El de fortaleza nos da la fuerza y el valor que necesitamos para perseverar. Los de piedad y temor de Dios modelan nuestra actitud fundamental en la relación con Dios y con los demás.

Espero haber dicho lo suficiente para despertar en ustedes el apetito de leer a Lallemand. Hay autores místicos más poéticos o edificantes, pero pocos o ninguno más equilibrados o más fiables. Sobrias y moderadas, sus prosaicas y lógicas páginas nos aseguran que no es ni un soñador ni un fanático. Al mismo tiempo, nos invitan a ir más allá de los límites que nos habíamos fijado a nosotros mismos y a Dios, a “**cruzar el umbral**”. Por todos esos motivos, no me cabe la menor duda, es encarecidamente recomendado por nuestro Fundador.