

Antonio

Gascón SM

DEFENDER Y
PROPONER LA FE
EN LA ENSEÑANZA DE
GUILLERMO JOSÉ
CHAMINADE

13

ESPIRITUALIDA

ANISTA



Libro: Defender y proponer la fe en la enseñanza de Guillermo José Chaminade

Autor: Antonio Gascón, S.M.

pp.: 228

Antonio Gascón SM

**DEFENDER Y PROPONER LA FE EN LA
ENSEÑANZA DE GUILLERMO JOSÉ
CHAMINADE**

© Antonio Gascón, SM, 1998

© Servicio de Publicaciones Marianistas, 1998

Diseño de portada: José Eizaguirre, SM

ISBN: 84-348-6076-7

Depósito Legal: M-4410-1998

Impreso en España / *Printed in Spain*

Imprenta SM – Joaquín Turina, 39-28044 Madrid

“La cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien, se ofuscaron en sus razonamientos, y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron estúpidos” (San Pablo, carta a los romanos, 1,18-22).

“Todas las épocas de la Iglesia están señaladas por los combates y los gloriosos triunfos de la augusta María. Desde que el Señor estableció enemistad entre ella y la serpiente, María ha vencido constantemente al mundo y al infierno. Todas las herejías, nos dice la Iglesia, han inclinado su frente ante la Santísima Virgen [...]. Ahora bien, la gran herejía reinante hoy es la indiferencia religiosa, que va adormeciendo las almas en el torpor del egoísmo y en el marasmo de las pasiones [...].

El poder de María no ha disminuido. Creemos firmemente que ella vencerá esta herejía como todas las otras, porque ella es, hoy como antes, la mujer por excelencia, la mujer prometida para aplastar la cabeza de la serpiente [...]. A ella, pues, le está reservada en nuestros días una gran victoria, a ella le corresponde la gloria de salvar la fe del naufragio de que está amenazada entre nosotros” (carta del 24 de agosto de 1839 del Padre Guillermo José Chaminade a los predicadores de retiros).

ÍNDICE

PRÓLOGO

PRESENTACIÓN

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BIBLIOGRAFÍA

CAPÍTULO I

La intención misionera del Padre Chaminade en toda su obra pastoral y enseñanza religiosa

1. Una misión: recristianizar Francia
2. El filosofismo moderno y su propuesta religiosa
3. La valoración filosófica y teológica del filosofismo según el P. Chaminade
4. La estrategia del P. Chaminade contra el filosofismo moderno: instruir en las verdades de la fe

Notas al capítulo I

CAPÍTULO II

El pensamiento teológico del Padre Chaminade en relación a la situación de la teología durante el imperio y la restauración

1. Situación de la Iglesia francesa durante el Imperio y la Restauración al iniciarse la actividad del P. Chaminade
2. El reto religioso planteado a la Iglesia por la burguesía liberal
3. Influencia, en el pensamiento del P. Chaminade, de las diversas tendencias y corrientes de la apologética católica presentes en la Iglesia francesa a principios del siglo XIX
 - a) La apologética romántica de la estética
 - b) El descrédito de la razón: fideístas y tradicionalistas
 - c) El cientismo o liberalismo científico

- d) Los apologistas del púlpito
- e) El contexto de la teología política de la época.
- f) La apologética católica antiprotestante

4. Los autores y obras leídos por el P. Chaminade, orientadores de su pensamiento teológico

- a) Jacques Marchant (1585-1648)
- b) Jacques Nouet, SJ (1605-1680)
- c) Charles de la Rue, SJ (1643-1725)
- d) Joseph Lambert (1654-1722)
- e) Charles du Plessis d'Argentré (1673-1740):
¿Analyse de la foi (1699)?
- f) Jean Couturier, SJ (1731-1799)
- g) Jean Nicolas Grou, SJ (1731-1803)
- h) François Para du Phanjas, SJ (1724-1797)
- i) François-Xavier de Feller, SJ (1735-1802)

5. La teología católica postridentina y la Escuela de espiritualidad francesa

6. La apologética católica de la Ilustración o apologetas de la razón

Notas al capítulo II

CAPITULO III

La doctrina de la fe del Padre Chaminade expuesta en su predicación y textos escritos

1. Primera etapa: Cartas de dirección espiritual a la señorita de Lamourous (1795-1800)

2. Segunda etapa: La doctrina de la fe para los miembros de la Congregación mariana de Burdeos y para los congregantes con votos privados (1800-1814)

3. Tercera etapa: Fundación y asentamiento de sus dos congregaciones religiosas, Hijas de María y Compañía de María (1815-1827)

4. Cuarta etapa: Crecimiento y expansión de las fundaciones religiosas. La redacción de las Constituciones, métodos de instrucción y de oración (1828-1839).

5. Quinta etapa: Los últimos años de su vida: los conflictos con sus asistentes y la dimisión de Superior General (1840- 1845)

Notas al capítulo III

CAPÍTULO IV

El concepto de fe en el pensamiento del Padre Chaminade

1. Breve exposición previa de la dogmática del P. Chaminade

2. Doctrina de la fe

a) La fundamentación de la fe

1. Las pruebas de la existencia de Dios y de su revelación

2. El anhelo humano de felicidad y el deseo natural de ver a Dios

b) La revelación, objeto de la fe

1. Pruebas, grados y etapas

2. Vías y mediaciones

3. Concepto intelectualístico y objetivo de la revelación

c) Los contenidos de la fe: la Trinidad, la salvación del hombre y la mediación eclesial

1. La revelación cristiana de Dios: la Trinidad.

2. La salvación del hombre

3. La mediación eclesial de la fe

d) La naturaleza de la fe

1. La epistemología de la fe

2. La ontología de la fe

3. La psicología de la fe

e) La aportación del P. Chaminade

1. Hacia una visión personalista de la fe como acto y actitud humana

2. La fe del corazón como medio de adhesión personal a Dios

3. La oración de fe

3. Recapitulación final

Notas al capítulo IV

PRÓLOGO

El libro que ahora llega a manos del lector es el fruto maduro de una labor de investigación y reflexión realizada por el padre Antonio Gascón, verdaderamente meritoria. El autor se ha entregado a la reconstrucción de una biografía espiritual y doctrinal ciertamente atractiva: la del padre Guillermo José Chaminade, fundador de la Compañía de María. Esta Congregación, compuesta por religiosos laicos y sacerdotes, fue concebida como instrumento de reconstrucción de la vida eclesial de Francia, destruida por el racionalismo crítico y secularizador que inspiró a la Revolución Francesa y produjo duraderos efectos.

Mas no me pararé en referir lo que la monografía que presento dice con conocimiento de causa, claridad y agilidad en la descripción. Sólo quiero que repare el lector en el hecho de que las adversidades históricas padecidas por la Iglesia han sido siempre, para ella, momentos de gracia. Ocasiones privilegiadas de revisar la vida y compromisos de los cristianos con la sociedad de su tiempo que les cabe en suerte. Contra todo plan de aniquilación de la fe, nunca se consigue su pérdida, ni tampoco la disolución de la comunidad cristiana, aunque en muchas ocasiones ésta emigre, en el espacio y en el tiempo, hacia nuevas coordenadas de ubicación histórica.

La vida y la obra apostólica de Guillermo José Chaminade son todo un ejemplo de ello, que, sin embargo, no está solo. Su vida y su obra se inscriben en ese vasto movimiento de renovación que caracteriza la Restauración en Europa. Un movimiento que arranca de la Reforma católica posterior a Trento y, pasando por la Revolución, inspira la reconstrucción decimonónica de la Iglesia en Francia. Por eso, sería incomprensible sin el vigor espiritual que históricamente lo anima, y que va desde el Oratorio, pasando por san Francisco de Sales y por el movimiento sulpiciano, y llega a la floración de santidad del siglo XIX. La santidad de quienes fueron víctimas entregadas al martirio por la Revolución o se vieron lanzados por su intolerancia al exilio. Circunstancias que movieron a los mejores protagonistas de la vida de la Iglesia a la búsqueda de santidad como forma definitiva de neutralización del vendaval purificador que se había desencadenado en toda Europa.

La doctrina teológica del Fundador de la Congregación de Burdeos, de las Hijas de María y de los marianistas, no alcanza, tal vez, la altura de la santidad de vida que entusiasmó a cuantos le siguieron. Esta última, empero, no podía darse sin aquella sólida certeza de criterio que una formación tradicional sobre la identidad de la fe cristiana le había proporcionado. Lo novedoso en la doctrina de Chaminade está en la forma en que el fundador marianista supo darle solidez, en la experiencia de confrontación con el poder de la razón que le cupo en suerte a su propia fe en la segunda mitad del Siglo de las Luces. Retuvo lo fundamental, y su síntesis sostuvo su obra.

En los años pasados en territorio español, en la Zaragoza finisecular de los exiliados franceses, Chaminade se acogió a la protección materna de Nuestra Señora del Pilar, y a su influjo revisó la historia dramática de su patria. Fue allí donde concibió un proyecto de evangelización que había de pasar por la razón, al tiempo que rechazaba su uso reductor por el "filosofismo" de su tiempo. Como método e instrumento de doctrina, la fe apoya la razón al tiempo que inspira la regeneración de la existencia cristiana. Ambas cosas son inseparables. La evangelización sería obra de una catequesis renovada por una clara doctrina de la fe, ofrecida a congregaciones de laicos por sacerdotes formados y apostólicamente entregados a la misión.

El testimonio histórico y la personalidad de Chaminade ha generado en sus fundaciones religiosas una obra de Iglesia marcada por la tarea formativa. Sus cuantiosos frutos apostólicos constituyen ya parte de la historia de la educación en la España moderna, imposible de ignorar. El padre Antonio Gascón ofrece a los miembros de la Compañía de María, y a cuantos se sientan interesados por el pensamiento y la obra de Chaminade, la gestación de este proyecto evangelizador en la mente y en el pensamiento de su autor.

Cabía concebir el trabajo de formas diversas, y el autor lo hizo pensando en presentar sus resultados como tesina para la licenciatura en Teología. Se trataba de reconstruir la doctrina de la fe en el contexto de la apologética de la época. Había que hacerlo, además, recomponiendo, al ritmo de sus escritos, la mentalidad de Chaminade, que veía en la fe el principio de comprensión del mundo y el don de la gracia vivificador de la existencia creyente. Los resultados sobrepasaron con creces el fin propuesto, y la

investigación emprendida dio como resultado mayor el libro que ahora tiene el lector en sus manos. Con él le dejo.

MONS. ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

Obispo de Ávila

Pascua de Resurrección de 1997

PRESENTACIÓN

El pensamiento y la obra del P. Chaminade se gestaron y desarrollaron en el contexto histórico y cultural de su época, dentro de la cual adquiere el relieve que nos permite comprender su pensamiento teológico y su actuación misionera. Para conocer las resonancias que sus homilías, conferencias, predicaciones y escritos tenían entre sus discípulos, hemos de contextualizar su enseñanza en los finales del siglo XVIII e inicios del XIX, en el paso turbulento del Antiguo Régimen, con una sociedad e Iglesia en estado de cristiandad, al nuevo orden burgués de los estados y sociedades liberales o primer momento de eclosión de la Modernidad europea con su efecto secularizador sobre las instituciones públicas y las conciencias privadas.

Durante la gestación y configuración de la Modernidad por la Ilustración dieciochesca y el liberalismo decimonónico, el cristianismo y la Iglesia sufrieron el asalto del racionalismo immanentista. Éste, con su acerada crítica filosófica al sobrenatural cristiano y social a la institución eclesial, abre el camino a la secularización contemporánea. Si bien en principio, y salvo situaciones de persecución durante algunas fases de la Revolución, no se buscaba la supresión de la religión, sino una nueva religión universal basada en la común naturaleza racional de todos los hombres: esto era el deísmo. Contra esta nueva forma de pensamiento y su imposición cultural, un ejército de escritores cristianos salen en defensa del hecho natural de la religión en el hombre y en todos los pueblos, de la revelación sobrenatural judeocristiana, de la divinidad de Jesucristo y de su salvación universal, históricamente recibida y transmitida por la Iglesia. Con las mismas armas filosóficas que sus oponentes rebaten y argumentan el dogma católico y los contenidos bíblicos, en favor de la creación, la encarnación, los milagros..., continuadores de la apologética antiprotestante postridentina, y fieles a la tradición teológica del tomismo propia de la Escolástica barroca.

El P. Chaminade se alista en esta apologética de la fe contra la increencia de la época moderna, cuyo rechazo del cristianismo y de la Iglesia es enjuiciada teológicamente como la herejía actual. Contra esta situación cultural y social de la fe, Chaminade, que había sufrido con la persecución y el destierro las formas más

violentas de este pensamiento secularizador, se sintió llamado a la misión de recristianizar Francia después del vendaval revolucionario. Para ello pretende rehacer con su actividad pastoral el tejido eclesial a través de la reconstitución del sacerdocio y de la vida seglar y religiosa mediante la reconstrucción de la estructura diocesana de la iglesia de Francia, pero, sobre todo, gracias a una red de comunidades de seglares y de congregaciones religiosas misioneras. Al tiempo que en el plano pastoral, en el doctrinal Chaminade defiende y enseña la integridad de la doctrina católica en la convicción de que éste es el camino para suscitar la fe y hacer vivir de sus criterios, contra la impugnación filosófica del sobrenatural del cristianismo y de la Iglesia. Piensa así atajar la disolución de las costumbres cristianas en la sociedad secularizada. Por consiguiente, su pensamiento teológico opera bajo la influencia de los apologetas de la razón o primera fundamentación católica de la fe ante la crítica del racionalismo moderno a la religión revelada, y en continuidad con la apologética católica antiprotestante de la reforma tridentina, en la que había recibido su formación inicial.

De esta guisa, el P. Chaminade se nos presenta como un apologeta que en los tiempos modernos defiende la fe de la Iglesia ante la crítica racionalista y científica de los filósofos ilustrados; un misionero que en la nueva situación cultural entiende su ministerio sacerdotal dedicado a la predicación del Evangelio de Jesucristo para suscitar la fe en Él; y un maestro que enseña a las nuevas generaciones los contenidos salvadores de la fe revelada, para hacer vivir desde sus criterios.

Emplazado ante el tribunal de la razón, Chaminade no negó, antes afirmó y enseñó a sus discípulos, la facultad de la razón para conocer a Dios, que se manifiesta en la conciencia moral del hombre con su deseo de felicidad y plenitud infinitas. Pero el logro de este dinamismo interior a la persona en búsqueda de su realización plena sólo se conoce y se promete en la revelación sobrenatural cristiana, con sus contenidos salvadores. La fe nos otorga el conocimiento sobrenatural de estas verdades que afectan a nuestra salvación y nos conduce a la adhesión vital al Dios que nos revela la respuesta al más íntimo anhelo del corazón humano. En último término, Chaminade desea conducir a sus discípulos a la íntima y libre decisión de la voluntad, para adherirse a la verdad de Dios por amor a Él, que nos promete y ofrece nuestra salvación.

Ésta fue la intención pastoral y la aportación teológica del P. Chaminade, en continuidad con la doctrina tomista: mostrar que es el corazón, impelido por su deseo de plena felicidad e iluminado por la inteligencia de las verdades sobrenaturales reveladas, quien guía la inteligencia hacia el asentimiento de fe. Fiel a la doctrina tridentina de la justificación por la fe, ésta se caracteriza por ser el fundamento y la raíz de toda justificación y el principio de la humana salvación. La aportación personal de Chaminade ha sido proponer un método para hacer pasar las verdades reveladas, o contenidos de la fe enunciados dogmáticamente por la Iglesia, a criterios de vida y de comportamiento, o fe práctica del creyente. Este dinamismo antropológico, por el que la verdad de la revelación, comenzando por el conocimiento, configura la totalidad del esperar, amar, decidir y actuar de la persona, es lo que Chaminade acuñó con la fórmula paulina de fe del corazón.

Con este desplazamiento hacia la subjetividad de los argumentos interiores a la persona, Chaminade avanzó de manera incipiente hacia la futura apologética de la inmanencia con su fundamentación antropológica del acto sobrenatural, y a la vez humano, de la fe.

Finalmente, no nos queda sino el capítulo de los agradecimientos. Este libro tiene su origen en una tesina de licenciatura en teología dogmática presentada en el curso 1995-1996 en la Universidad Pontificia de Salamanca. Agradezco al director de la tesina, profesor Doctor Don Adolfo González Montes, sin cuyas orientaciones teológicas, bibliográficas y metodológicas esta investigación no se hubiese podido realizar; al P. Jean-Baptiste Armbruster por sus valiosas orientaciones para el conocimiento de las fuentes y literatura chaminadiana; al P. Eduardo Benlloch, quien ya desde mis años de seminarista despertó en mí el gusto por el pensamiento del P. Chaminade y me sugirió la importancia de investigar la doctrina de la fe en los escritos del Fundador; al P. Lorenzo Amigo, que me animó en esta tarea de recuperar nuestro patrimonio espiritual; y a los jóvenes miembros de mi comunidad de formación, con quienes fuimos descubriendo juntos el tesoro de fe que nos transmitió el P. Chaminade en continuidad con toda la tradición doctrinal de la Iglesia.

ANTONIO GASCÓN AGRANDA, SM

ADVERTENCIA

El P. Chaminade citaba siempre la Escritura según el texto latino de la Vulgata. Nosotros nos hemos permitido traducir al español las citas bíblicas de la edición preparada y comentada por A. Colunga y L. Turrado, *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementina* (BAC, Madrid 1965).

Hemos preferido traducir personalmente al español los escritos del P. Chaminade tomados en su original francés, aun cuando gran parte de su obra se encuentra traducida. Con ello hemos querido ser fieles al autor por una mejor inteligencia teológica de ciertos términos comprendidos en su tradición y contexto teológicos y en el pensamiento de Chaminade. Para los textos sobre la fe nos hemos servido de la recopilación dirigida, comentada y editada por el P. Jean-Baptiste Armbruster, *Écrits sur la foi* (París 1992), que nos ha servido de fuente documental.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BCJ: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus

DRVM: Diccionario de la Regla de Vida Marianista

DTC: Dictionnaire de Théologie Catholique

EF: L'Esprit de Notre Fondation

RMI: Revista Marianista Internacional

SM: Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica

RHR: Revue de l'histoire des religions

BIBLIOGRAFÍA

- Albertan-Coppola, "L'apologétique catholique française à l'âge des lumières", RHR núm. 205 (1988), págs. 151-180.
- Alfaro, J., "Fe", *Sacramentum Mundi* (SM), III, Herder Barcelona 1976, cols. 102-128.
- Armbruster, J. B., "Le Credo chez le Père Chaminade", *Revista Marianista Internacional* (RMI), núm. 9, abril 1988, págs. 6-17.
- *L'Etat religieux marianiste. Étude et commentaire de la Lettre du 24 août 1839*, Marianistes, Paris 1989; *hay traducción española, El estado religioso marianista. Estudio y comentario de la carta del padre Chaminade, el 24 de agosto de 1839, a los predicadores de Ejercicios de ese año*, Madrid 1995.
 - (Dir./ed.), *Écrits sur la foi*, Marianistes, Paris 1992.
 - (Dir./ed.), *Escritos Marianos*, I-II, Ediciones SM, Madrid 1968.
 - (Dir./ed.), *Escritos de Dirección*, I-III, traducción A. Farrás y V. Pardo, Ediciones SM, Madrid 1964.
- Anónimo, *Notas de Instrucción*, I-VI, traducción V. Pardo, Ediciones SM, Madrid 1972.
- *L'Esprit de Notre Fondation*, I-III, Imprimerie Louis Havaux-Houdart, Nivelles (Belgique) 1910.
- Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi*, 4.^a ed., Nauwelaerts, Lovaina-Paris 1969.
- Backer, Agustín y Aloquio, y C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus* (BCJ), éditions Auguste Picard, Bruxelles-Paris 1896, Lovaina 1960.
- Benlloch, E., "Claves para interpretar el pensamiento y los escritos del Padre Chaminade", *Revista Marianista Internacional* (RMI), núm. 1, marzo 1984, págs. 25-31.
- *El mensaje Chaminade hoy*, Ediciones SM, Madrid 1987.
 - Congar, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981.

- Cottier, G., "Les fondements de l'indifférence en philosophie de la religion", en *L'indéfférence religieuse*, Beauchesnes, Paris 1983, págs. 37-88.
- Cueva, B., *Escritos sobre la fe*, Ediciones SM, Madrid 1977.
- Delas, J. C., *Historia de las Constituciones de la Compañía de María*, Ediciones SM, Madrid 1965.
- García Gómez-Heras, J. M., *Cultura burguesa y restauración católica*, Sígueme, Salamanca 1975.
- González Montes, A., *Fundamentación de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.
- Halter, R., *Écrits d'oraison*, Séminaire Marianiste, Fribourg (Suisse) 1969; hay traducción española: *Escritos de oración*, Ediciones SM, Madrid 1975.
- Hecker, K., "Racionalismo", *Sacramentum Mundi* (SM), V, Herder, Barcelona 1976, cols. 739-746.
- Hocedez, E., *Histoire de la Théologie aux XIX siècle*, I-III, Desclée, Paris 1947-1952.
- Hurter, H., *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, I-V, Librería Académica Wagneriana, Paris 1872.
- Leflon, J., "La Revolución", en Fliche-Martin, (dir.) *Historia de la Iglesia*, XXIII, Edicap, Valencia 1975.
- Maisonneuve, L., "Apologétique (XIX siècle)", *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), I/2, 3.a ed., Libraire Letouzey et Ané, Paris 1930-1972, cols. 1553-1563.
- Menozi, M., *Lecture politiche di Gesù. Dall Ancien Régime alla Rivoluzione*, Paideia, Brescia 1979.
- Molinski, W., "Indiferentismo", SM III, Barcelona 1976, págs. 866-869. Pauels, L., *Notas de retiros predicados por G. José Chaminade*, I-III, Ediciones SM, Madrid 1967.
- Pié, S., *Tratado de teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991.
- Pierrel, Ph., *Sur les chemins de la mission... G. Joseph Chaminade, Fondateur des marianistes (1761-1850)*, Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc, Paris 1989; hay traducción española: Por los caminos de la misión. Guillermo José

- Chamiade, misionero apostólico, Servicio de Publicaciones Marianistas, Madrid 1993.
- Poupar, "Fideísmo", SM III, Herder, Barcelona 1976, cols. 154-157.
- "Tradicionalismo", SM VI, Herder, Barcelona 1976, cols. 703-707. Rahner, K., "Herejía", SM III, Herder, Barcelona 1976, cols. 389-400.
 - "Fe", SM III, cols. 95-102, Barcelona 1976.
- Simler, J., *Guillaume-Joseph Chaminade, chanoine honoraire de Bordeaux, Fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie (1761-1850)*, Librairie Victor Lecoffre, Paris, et Librairie Féret et Fils, Bordeaux 1901.
- Stanley, T., *The Mistical Body of Christ, according to the writings of Father*
- W. J. Chaminade. *A study of his spiritual doctrine*, St Paul's Press, Fribourg (Switzerland) 1952.
- Verrier, J., *Jalons d'histoire sur la route de Guillaume Joseph Chaminade*, Pro Manuscripto, CEMAR, Paris 1979.
- "Chaminade", *Dictionnaire de la Règle de Vie Marianiste (DRVM)*, CEMAR, Roma 1988, págs. 70-93; hay traducción española, *Diccionario de la Regla de Vida Marianista*, Ediciones SM, Madrid 1990, págs. 201-221.
- Vilanova, E., *Historia de la Teología cristiana I-III*, Herder, Barcelona 1992.

CAPÍTULO I

La intención misionera del Padre Chaminade en toda su obra pastoral y enseñanza religiosa

La vida y obra del P. Guillermo José Chaminade se encuentra ubicada en el contexto histórico de una Iglesia heredera de la reforma del Concilio de Trento y en la Francia de finales del Antiguo Régimen, en cuya sociedad surge el pensamiento moderno, racionalista e ilustrado, que en su expresión política condujo a la violencia de la Revolución de 1789, y en sus efectos religiosos a la Constitución Civil del Clero, que provocó un verdadero cisma en la iglesia francesa. Pasada la Revolución, Chaminade desarrolló su actividad pastoral durante la década del Imperio napoleónico, la Restauración y los años de las revoluciones liberales-burguesas de la primera mitad del siglo XIX. Estas revoluciones afectaron tanto a la política como a la nueva cultura que a partir de ellas se forma en Europa, desencadenando un proceso de secularización y pérdida progresiva de la fe cristiana, en ocasiones en franca hostilidad hacia el cristianismo y la Iglesia. En los albores de esta situación cultural se decanta la intención pastoral del P. Chaminade de entregarse a la misión de recristianizar Francia, devastada por la Revolución y el indiferentismo religioso del filosofismo moderno. La misión constituye el hilo conductor que unifica en un proyecto vital unitario la pluralidad de contrastes y de rupturas presentes en su vida y en la multiplicidad de sus iniciativas apostólicas.

1. Una misión: recristianizar Francia

Cuando comienza el siglo XIX, diez años de Revolución han dejado sumida la sociedad francesa en una vasta descristianización, sistemáticamente provocada por los líderes revolucionarios a través de una persecución sangrienta de la Iglesia. A su regreso a Burdeos, Chaminade se encuentra con que la situación religiosa de Francia ha cambiado profundamente. La Revolución ha arrumbado el Estado y la sociedad del Antiguo Régimen. Si la monarquía restaurada en Carlos X es confesional, la sociedad francesa se ha descristianizado. En una palabra, ha desaparecido el régimen de cristiandad en el que la Iglesia se hallaba protegida por el Estado confesional de la monarquía absoluta. Después de la Revolución, la Iglesia se halla

maltrecha; ha perdido hombres de valía, instituciones apostólicas, educativas y asistenciales. Incluso ha vivido un cisma interior vigente hasta el concordato napoleónico. Ante esta situación, urge la recristianización de Francia. Pero de la antigua pastoral de conservación se ha de pasar a otra de misión. Si, para esta tarea, la formación de sacerdotes se hace urgente, más acuciante es contar con apóstoles laicos bien formados. Se precisan comunidades cristianas vivas, como en los primeros tiempos de los apóstoles, capaces de evangelizar una sociedad que se halla en franco proceso de secularización. En este nuevo contexto nacieron las ideas maestras que inspiraron a Guillermo José Chaminade¹. Para llevar a cabo esta misión, ha pedido y obtenido el título de Misionero Apostólico, y ha transformado las antiguas congregaciones de devoción mariana en cuerpos evangelizadores, para contrarrestar la indiferencia religiosa y multiplicar los cristianos. Las demás obras y toda su actividad pastoral, conferencias, homilías, retiros, escritos de formación y de oración... reciben esta misma orientación misionera, y desde esta perspectiva pastoral deben ser leídas.

En definitiva, el proyecto misionero incoado en Zaragoza unifica el sentido de la vida y de la actividad del P. Chaminade, y nos da el significado y la orientación pastoral de sus escritos². De 1789 a 1800 han pasado diez -años de ricas experiencias pastorales y situaciones diversas en las que vivió una "serie de contrastes y de rupturas, que, lejos de dispersar a Chaminade o de hacerlo tambalear a merced de modas y revoluciones, le sirven para diseñar una línea de pensamiento y de acción perfectamente coherente, que se articula en torno a una idea clara: vivir la misión tal como la había pensado el Concilio de Trento y tal como la habían puesto en práctica los reformadores católicos de los siglos XVI y XVII para vencer los obstáculos provocados por las conmociones políticas, el filosofismo y la indiferencia religiosa"³. Éstos son los dos pilares

¹ Verrier, J., "Chaminade", DRVM, Roma 1988, págs. 70-93 (citamos la traducción española, Madrid 1990, págs. 201-221).

² "La raíz del pensamiento creador del P. Chaminade está en una opción personal muy definida y en un planteamiento pastoral claramente asumido [...]. El verdadero *recodo* de la creatividad del P. Chaminade se sitúa en los años de su exilio en Zaragoza" (Benlloch, "Claves para interpretar el pensamiento y los escritos del padre Chaminade", RMI, marzo 1984, pág. 28; Pierrel, Ph., en *Por los caminos de la misión. Guillermo José Chaminade, misionero apostólico*, pág. 44, afirma que "Zaragoza fue, sin duda, una etapa importante en la que Chaminade estableció un proyecto misionero y mariano".

³ Pierrel, *Por los caminos de la misión. Guillermo José Chaminade, misionero apostólico*, págs. 21-22.

sobre los que se extiende el arco de la actividad misionera de Chaminade: la herencia tridentina y barroca de su formación en Mussidan, y el reto apostólico ante la indiferencia religiosa producida por un doble acontecimiento: uno de carácter político, la Revolución francesa, el otro filosófico-ideológico, el filosofismo.

La mística de la misión no fue producto, en el P. Chaminade, de la improvisación, sino que formaba parte de la espiritualidad sacerdotal recibida en sus años de formación en el colegio-seminario de San Carlos, en Mussidan⁴. Sabemos que los clérigos de San Carlos eran ante todo misioneros, y que el director del Colegio se hacía llamar misionero. Fundado en 1744 por Messire Pierre Rober, con la finalidad de formar a los jóvenes de la región en la doctrina cristiana, esta iniciativa imitaba el método apostólico de otras congregaciones de clérigos regulares, sobre todo los jesuitas, quienes, por medio de una red de colegios, regeneraron el tejido eclesial católico de regiones enteras afectadas por la Reforma. Las Reglas de San Carlos presentan la educación de la juventud como la obra de celo primordial. Leemos en las Reglas relativas a la educación de la juventud:

“1.^a Considerar la educación de la juventud como uno de los métodos principales para trabajar en la salvación de las almas. 2.^a Trabajar en la obra de la educación de la juventud, sin ambición de verse ocupado en otras obras ministeriales, como la predicación o la confesión.”⁵

San Carlos Borromeo, bajo cuya advocación se encontraba el Colegio, era la figura paradigmática del santo pastor y reformador postridentino entregado a la misión y a la predicación. Su impulso reformador encontró su más perfecta continuidad en las figuras del Gran Siglo francés: san Juan Eudes, san Vicente de Paul, Francisco Regis..., cuya influencia se prolonga en la fundación de San Carlos de Mussidan y en la formación inicial de Chaminade. “La única diferencia que se podría señalar entre la acción misionera de Eudes, Vicente, Ignacio, Carlos Borromeo, etc., y los misioneros del siglo XVIII, entre los que estaban los sacerdotes del colegio de Mussidan,

⁴ Tesis estudiada por Pierrel, o. c., pág. 24 y ss., en donde sigue a Verrier, *Jalons d'histoire sur la route de Guillaume Joseph Chaminade*, Paris 1979, págs. 29 y 35, n. 94.

⁵ Delas, *Historia de las Constituciones de la Compañía de María*, Madrid 1965, pág. 28.

es que, en el Siglo de las Luces, la herejía a combatir no era ya el protestantismo, sino el filosofismo.”⁶

Esta herencia de Mussidan sitúa el impulso evangelizador de Chaminade en continuidad con la corriente reformadora católica surgida del Concilio de Trento. Con sus obras apostólicas, Chaminade dio continuidad al espíritu misionero de los sacerdotes de San Carlos, pero ante un nuevo reto a la fe: el indiferentismo religioso producido por las nuevas corrientes del pensamiento moderno. Por lo tanto, hemos de acercarnos al contexto religioso y cultural del siglo XVIII francés, en el que Chaminade gestó su proyecto recristianizador para contrarrestar el efecto secularizador del racionalismo moderno, o filosofismo, con su crítica a la fe cristiana. Desde él comprenderemos la valoración filosófica y teológica del P. Chaminade a esta corriente de pensamiento, y su propuesta para contrarrestarla, consistente en instruir en las verdades de la fe.

2. *El filosofismo moderno y su propuesta religiosa*

El término filosofismo moderno se refiere a la filosofía racionalista y a la mentalidad liberal-burguesa nacidas de la Ilustración y que fueron las causantes de la secularización de las mentalidades y de las costumbres en la nueva cultura europea.

Elaborado por las élites intelectuales de los salones, el filosofismo llegó a difundirse a todo el cuerpo social, hasta alcanzar a configurar las nuevas creencias religiosas de la sociedad moderna, en la forma llamada deísmo. El pensamiento moderno, con sus presupuestos y propuestas, socavaba el fundamento mismo de la Iglesia, por cuanto que “negaba racionalmente la posibilidad de una revelación sobrenatural que presentase a un Dios Creador y Salvador en una existencia personal”⁷. La Iglesia padece entonces, durante los siglos XVIII y XIX, un doble ataque: por un lado, político y jurídico, que desamortiza sus instituciones, reduciendo con ello su influencia cultural sobre la sociedad; y por otro, padece la crítica racionalista que sospecha del origen revelado y la naturaleza trascendente de su doctrina. Ambos ataques propiciaron la

⁶ Pierrel, o. c., pág. 29.

⁷ Rino Fisichella, *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella/Navarra 1993, pág. 88.

secularización de las mentalidades y de las conductas. Todo esto acontecía por ataques lanzados no ya por algún pensador aislado en unos volúmenes ilegibles, sino propagados, a veces no sin cierta sutileza, en escritos de fácil lectura para un público culto cada vez más amplio. Consecuentemente, la Iglesia que durante el Imperio y la Restauración vivió Chaminade refleja en síntesis la situación que padecerá el catolicismo a largo de todo el siglo XIX. Se trata de una Iglesia acorralada y amenazada en sus instituciones y creencias, y, por lo tanto, en búsqueda de certezas.

Merced a un proceso del pensamiento que se remonta al racionalismo del siglo XVIII y va unido al empirismo filosófico de Hobbes y Locke y al pensamiento religioso inglés, todo este movimiento del espíritu desemboca en el deísmo agresivo de los autores llamados librepensadores (Toland, Collins y Tyndall), pero sin que todavía asistamos a un ateísmo teórico explícito o a un ataque abierto a las verdades reveladas, pues son partidarios de una religión basada sobre la razón acorde con el desarrollo de la filosofía de las Luces y el avance de la nueva ciencia, que se llamó religión natural o leísmo. La influencia del deísmo inglés alcanza a Francia, a partir de la muerte de Luis XIV (1715), sobre todo en las clases cultivadas, y aparece en las obras de Voltaire y de los ilustrados. En el pensamiento de estos nuevos gestores de la cultura, la razón es exaltada a norma de juicio, y la naturaleza a paradigma de verdad y de valor. Todo el saber viene enjuiciado bajo un nuevo espíritu racional, no sometido a las conveniencias de la sociedad estamental del Antiguo Régimen.

Este nuevo talante intelectual y vital se difunde entre los grupos cultivados de los salones de la burguesía y de la nobleza⁸. Los hombres que reúnen en los salones a un grupo de admiradores, sin ser profesores de filosofía, imponen el gusto por el uso crítico y libre de la razón. Estos intelectuales reciben el nombre de filósofos y a veces también de libertinos. El filósofo es el hombre ilustrado que se rige en todos los asuntos por el ejercicio crítico de su razón, frente a los usos y comportamientos sociales, públicos y privados, de la sociedad estamental. El término *philosophe* se va formando durante el primer tercio del siglo XVIII, y aparece ya en el Diccionario de la Academia Francesa de 1740: "El hombre que, con espíritu libertino, se colocaba a sí mismo por encima de los deberes

⁸ Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, I, págs. 15-16.

y de las obligaciones ordinarias de la existencia civil y cristiana. Se trata de un hombre que no se niega nada a sí mismo y que no observa limitación alguna". De donde se desprende que en el siglo XVIII era un término muy generalizado, con el que se designaba a hombres como Voltaire y Diderot, que fueron a la vez dramaturgos, novelistas, pensadores, moralistas y periodistas. Hombres, en general, promotores de la cultura, dispuestos a arrojar la luz de la crítica sobre todos los misterios.

Su filosofía de fondo se basa en el empirismo y el sensualismo, que conducen al escepticismo y al materialismo, contrarios a la metafísica barroca. Por ello, ante la opinión pública aparecen como ateos y contestarios del orden social estamental mantenido por las monarquías absolutas en connivencia con la Iglesia. Pero, en rigor, no practicaban el ateísmo filosófico estricto, sino una suerte de panteísmo cósmico y fisicista que mejor podemos denominar deísmo. El distintivo del filósofo es el uso de la razón empírico-matemática como talante vital y como método para la observación de la vida humana y de la naturaleza. Aplicando la razón a la observación de la naturaleza, descubre la existencia de un Ser Supremo ordenador del universo, que se revela en el orden físico-mecánico del cosmos, pero no en la historia ni en la vida moral del sujeto. Leyes físicas que, por el ejercicio de la razón y de la ciencia, el hombre puede conocer y emplear en beneficio de la persona y de la sociedad.

Durante el siglo XVIII, sólo algunos de estos filósofos fueron ateos dogmáticos, decididamente opuestos a toda religión, a la que acusan de estar originada por la ignorancia y el temor. La religión viene a convertirse en enemiga del progreso intelectual y en obstáculo de la verdadera moralidad. Pero esta postura intransigente no estaba generalizada en el conjunto de los ilustrados franceses. "El ateísmo parecía excesivo e improcedente para la mayoría de los *philosophes*."⁹ Si bien las clases privilegiadas del Antiguo Régimen, antes de la Revolución, ya son en su mayoría escépticas en materia de religión.

En nombre de la razón, los ilustrados atacaron a la Iglesia católica, en primer lugar por su fuerte presencia institucional en la sociedad estamental del Antiguo Régimen. Con sus instituciones

⁹ Vilanova, E., *Historia de la Teología*, III, pág. 183.

educativas y asistenciales bloqueaba todo progreso de la razón y los cambios sociales. Pero de la crítica social se pasó a socavar los fundamentos mismos de la Iglesia y de su fe: negando la posibilidad de una revelación de Dios en la historia por vía diversa de la razón y de las leyes de naturaleza. Desde este momento la religión revelada es rechazada por ser considerada una vía de conocimiento al margen del uso crítico y autónomo de la razón. D´Alembert, en el "Discurso preliminar" de la Enciclopedia, expresaba esta convicción en los siguientes términos: "La escolástica, que constituía toda la presunta ciencia de los siglos de ignorancia, era también un obstáculo para los progresos de la filosofía [...]. Aunque la religión esté únicamente destinada a regular nuestras costumbres y nuestra fe, la creían también destinada a explicarnos el sistema del mundo. Así, el abuso de autoridad espiritual, unida a lo temporal, obligaba al silencio de la razón, y poco faltó para que se prohibiera al género humano pensar".

Se trata, en definitiva, de un debate filosófico de fondo entre dos sistemas de pensamiento contrapuestos: la Escolástica barroca cristiana y el racionalismo moderno, acerca de los presupuestos del conocimiento: o bien la sola razón aplicada sobre los datos recibidos de la naturaleza o, además, la revelación de Dios como otra vía de conocimiento de Dios en la historia, pero no dependiente de la necesidad de las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, no sometida para su verificación al juicio último de la razón autónoma. De este modo, en el debate entre sistemas filosóficos viene implicada la cuestión teológica de la posibilidad de una revelación de Dios en la historia y no sólo en la naturaleza. La polémica plantea la cuestión por las vías del conocimiento de Dios: ora por la sola razón, ora por la fe acompañada de la razón. Asistimos, entonces, al desequilibrio de las antiguas proporciones de la Escolástica medieval y barroca entre la fe y la razón, haciendo necesario replantear de nuevo los preámbulos de la fe.

Ante esta filosofía, la teología del Siglo de las Luces reaccionó buscando la convergencia del conocimiento de la fe con el conocimiento de la razón. Desde la Escolástica medieval, fe y razón convergen sobre el objeto último de su conocimiento: Dios y el mundo. Dado que poseen un origen común en el mismo Dios creador y en nuestra naturaleza creada racional, se ha de dar una armonía entre ambas. La razón no puede dar testimonio contra el Dios que la ha creado; la fe no puede rechazar la constitución

racional que el ser humano comparte con su Creador. Pero con los mismos datos, el racionalismo filosófico concluye en manera contraria: el fundamento de la religión no necesita de la revelación; basta la razón para descubrir la existencia y la esencia de Dios, en virtud de sus obras en la naturaleza, tal como las investiga la ciencia y la filosofía. De las religiones positivas se pasará a la suficiencia de la religión natural. Se sustituye la religión trascendente por la religión inmanente, en la que todos los hombres pueden concordar por el ejercicio libre y esclarecido de su razón. En definitiva, aparece la religión de la razón; religión del consenso entre los hombres, por compartir todos una misma naturaleza racional. Es la religión de la fraternidad universal, la religión de la razón autónoma basada en la investigación de la obra de Dios, escrita en el libro de la naturaleza abierto ante nuestros ojos, y que sustituye a la religión de la verdad revelada basada en la palabra de Dios, escrita en textos inspirados y 'auténticamente comentados en la tradición de la Iglesia'¹⁰. Por lo tanto, la revelación ya no se considera un motivo de certeza, sino una forma especial de transmisión de la verdad, cuyo fundamento objetivo ya no se halla en la veracidad del Dios revelante, sino que radica en la autonomía de la razón crítica del sujeto receptor: si las verdades reveladas son comprensibles y demostrables por la sola razón, entonces son ciertas y vienen de Dios. Precisamente aquí se da el paso de la trascendencia a la inmanencia, al reducir toda creencia al dominio de lo racional. Entonces, "el lenguaje de la razón es el lenguaje de Dios mismo, y Dios se reabsorbe en la razón"¹¹. Si los apologetas y teólogos del siglo XIX tacharon al deísmo de ateo, no fue porque negase la existencia de Dios, sino porque una concepción tal de Dios era radicalmente contraria al sobrenatural cristiano y, además, había sido la fuerza catalizadora del proceso de secularización de las instituciones y de las creencias cristianas en las sociedades modernas.

Desde este punto de vista, la Ilustración marca el comienzo del auténtico periodo moderno de la cultura y de la historia europeas, en oposición a la cultura eclesiástica del Antiguo Régimen y de su forma de pensamiento en la Escolástica barroca. El racionalismo ilustrado supuso un vuelco total de la cultura por

¹⁰ Ídem, o. c., pág. 133 y ss.

¹¹ Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit. en Vilanova, o. c., III, pág. 137, n. 28.

cuanto que “los filósofos transformaron en “Europa no cristiana” la Europa cristiana que habían heredado”¹². Ésta es la inculpación genérica que el deísmo de los filósofos recibe de los eclesiásticos a lo largo de todo el siglo XIX y que también encontramos en los escritos de Chaminade bajo las acusaciones de herejía moderna, impiedad, apostasía universal, indiferencia religiosa de las masas, desrazonar, sistemas absurdos de los filósofos.

3. La valoración filosófica y teológica del filosofismo según el P. Chaminade

El P. Chaminade expone su juicio de valor filosófico y teológico sobre el pensamiento moderno, en textos compuestos en situaciones polémicas, para dar razón del proyecto misionero inspirador de la fundación de sus diversas obras apostólicas. A tenor de la lectura de estos escritos encontramos *tres fases en el proceso de formación del juicio de Chaminade sobre la situación religiosa de descristianización*:

1.^a *Durante los quince primeros años de su actividad pastoral con la Congregación, Chaminade detecta los síntomas de la descristianización. En el informe dado a la policía, titulado Reunión de los doce, redactado el 29 de noviembre de 1809 con motivo de la supresión de la Congregación por la policía imperial, Chaminade explica cuál fue su intención al fundar la Congregación:*

“Los peligros que corre la juventud, el aumento diario de la disolución de las costumbres, los males de nuestra época me llevaron, hace unos tres años, a esbozar sobre una hoja volandera de papel un proyecto de reunión de doce jóvenes, los más afianzados en la virtud que pude encontrar. Me imaginaba que serían, en medio de la juventud, como la levadura que siempre hace fermentar los principios de la moral y de la religión [...]. El celo de estos doce debería redoblar en esta época de misiones.”¹³

El informe alude a los peligros que corre la juventud por la pérdida de la fe, en los términos *disolución de costumbres y males*

¹² Vilanova, o. c., III, pág. 128.

¹³ Armbruster, *Écrits sur la foi*, 10 y 11 (esta recopilación de textos chaminadianos nos ha servido de fuente histórica, por lo tanto al referimos a esta obra citamos solamente al recopilador, seguido del número de párrafo o de página).

de nuestra época. Sólo aparecen los aspectos externos, morales, de los comportamientos, pero no está formulada la corriente de pensamiento de la nueva ideología, configuradora de la cultura moderna, que ha provocado esta situación social. Nos encontramos en los primeros años de su actividad pastoral, caracterizados más bien por la urgencia en la acción. Son años de cierto optimismo en la acción pastoral misionera, pero de insuficiente reflexión filosófico-teológica. La persecución de la Congregación por la policía napoleónica romperá ese optimismo inicial y obligará a un proceso de mayor introspección teológica.

¿Cuáles son los males de nuestra época que, según el informe de Chaminade a la policía, le condujeron a fundar la Congregación mariana de Burdeos? ¿Ante qué situación? ¿Cuál es la causa de la descristianización masiva de Francia en diez años de revolución? Este agente disolvente del cristianismo en los inicios de la Modernidad viene definido por Chaminade, en la segunda etapa de su actividad pastoral, con el término filosofismo.

2.^a *La segunda etapa se caracteriza por la valoración filosófica de la cultura secularizada moderna, y se realiza durante la década de los años veinte.* Aquí ya aparecen los términos *filosofismo* (carta a Rothéa), *filosofía moderna* (carta a Mons. Frayssinous) e *indiferencia en materia de religión* (respuesta a los curas párrocos).

En esta Respuesta viene enjuiciado por primera vez el universo ideal de la Modernidad, considerado como sistema absurdo del filosofismo, espíritu de irreligión, impiedad, gran mal. Por primera vez Chaminade diagnostica la raíz filosófica que producen los males de nuestra época, y la secularización o pérdidas inmensas de la religión. Recuérdese que en 1817 Lamennais publica *L'indifférence en matière de Religion*, y que en el retiro de 1822 a los religiosos marianistas, Chaminade dedica una charla a describir el panorama religioso de su época, sirviéndose de imágenes y términos tomados del capítulo 9 del Apocalipsis.

En carta a Louis Rothéa, uno de los primeros marianistas, Chaminade escribe el 25 de enero de 1822 que cree

“haber encontrado los medios para restablecer las costumbres cristianas, para propagar el espíritu de la religión y

oponer así fuertes diques al *torrente seductor y corruptor del filosofismo*¹⁴.

A Mons. Frayssinous se dirige el 7 de abril de 1825:

“El cielo se ha dignado inspirarme la fundación del Instituto de María, para cooperar en la regeneración de nuestro hermoso país, que *se mostraba perdido por el triunfo de la filosofía moderna*.”¹⁵

Por filosofismo entiende Chaminade la filosofía moderna caracterizada por el racionalismo filosófico cerrado sobre la inmanencia del mundo y ajena a la acción sobrenatural de Dios, o revelación, en la naturaleza y en la historia. Chaminade considera que el racionalismo, con su influencia seductora sobre las mentalidades, corrompe las creencias y las conductas cristianas. Por inspiración del Cielo de su proyecto misionero, cree haber encontrado el medio para restablecer la doctrina católica y su visión del hombre y de la sociedad. Chaminade propone combatir al filosofismo con sus propias armas: con la instrucción religiosa, único medio capaz de sanar las inteligencias y los corazones mediante la exposición de las verdades de fe de la Iglesia. Único camino capaz de ganar a las personas para un conducta de vida cristiana. Educar en la fe, contra la cultura secularizada emergente de la Ilustración, constituye el fondo del debate teológico de Chaminade en su empresa misionera y recristianizadora.

Un documento particularmente interesante, por el contexto polémico en el que nace, es el llamado *Respuesta a las siete preguntas, o dificultades, que habitualmente se dirigen a la nueva forma dada en Burdeos a las Congregaciones y a las relaciones que en general mantienen con las parroquias*. En este informe, escrito en 1824, Chaminade responde a todas las objeciones de los párrocos ante el crecimiento y expansión de la Congregación¹⁶.

¹⁴ EF, I, pág. 89, n. b.

¹⁵ EF, I, págs. 88-89, n. a; el subrayado es nuestro; por “Instituto de María” el P. Chaminade entiende las Hijas de María y la Compañía de María, porque en su intención fundadora y misionera constituyen un único cuerpo apostólico.

¹⁶ Pierrel, o. c., págs. 90-91 (texto íntegro en págs. 153-164 de la edición original francesa); explica la situación de las parroquias antes e inmediatamente después del Concordato napoleónico: ocupadas por clero juramentado, no gozaban de la confianza de los fieles; y centradas en una pastoral sacramental, no constituían lugares apropiados para una evangelización misionera.

“Antes de la Revolución, ¿acaso no se había perdido ya la práctica de los sacramentos, incluso en Pascua, en las ciudades y entre los hombres? ¿El espíritu de la irreligión y del libertinaje acaso no hacía progresos en proporción a la pérdida de la fe y de la religión? En esta situación, ¿son suficientes los ejercicios ordinarios de las parroquias para oponer un dique al torrente de la impiedad?”¹⁷.

A juicio de Chaminade, el espíritu de la irreligión y del libertinaje ya se encontraban inoculados en la sociedad francesa antes de la Revolución. Dato interesantísimo, porque la situación social posrevolucionaria de indiferencia religiosa no se debe al desorden social y político durante la Revolución, sino al pensamiento moderno gestado en los tiempos finales del Antiguo Régimen. En aquel entonces ya se percibían los síntomas de la pérdida de la fe y de las costumbres cristianas.

“El número de parroquianos disminuye cada día en proporción al debilitamiento del espíritu del cristianismo, o mejor, se pierde en la medida en que la indiferencia religiosa avanza y progresa. Las congregaciones han sido fundadas para curar estos grandes males y reparar las pérdidas inmensas de la religión.”¹⁸

En la respuesta a la objeción planteada a las asambleas mixtas de la Congregación se dice de los contenidos de dichas asambleas:

“Desde el principio, sin embargo, se mostraron inviolablemente sujetas a los solos principios católicos y manifestaron su *oposición a los sistemas absurdos de los filósofos.*”¹⁹

Recordemos que en los estatutos de la Congregación²⁰ (vio su primera redacción en 1803 y fueron retocados en 1817 por su director, el P. Chaminade), el primer deber del congregante era “profesar franca y abiertamente el cristianismo”; y el segundo, “trabajar para adquirir una instrucción religiosa adecuada a su estado y a sus capacidades”²¹. Para instruir a sus miembros en la

¹⁷ Pierrel, o. c., pág. 158 de la edición francesa.

¹⁸ Ídem, o. c., pág. 159 de la edición francesa.

¹⁹ Ídem, o. c., págs. 154-155 de la edición francesa.

²⁰ Armbruster, *Escritos de Dirección*, II, núms. 540-580.

²¹ Armbruster, 430.

doctrina católica “los asuntos a tratar se tomarán siempre de los dogmas de la religión, de los preceptos de la moral del Evangelio o de la ley natural”²². Buscar la concordancia de los dogmas de la religión y la moral evangélica con la ley natural, esta última al alcance de la razón humana, transparenta la intención teológica de la apologética de la razón: la posibilidad de la concordancia entre revelación: y razón hace que los sistemas de pensamiento de los filósofos y la ética de los libertinos sean considerados absurdos al manifestarse contrarios a la religión revelada.

3.^a La tercera etapa de la reflexión chaminadiana se caracteriza por la *valoración teológica del indiferentismo, considerado una herejía y una apostasía de la Modernidad respecto al cristianismo*. Este juicio teológico aparece netamente en las cartas a Gregorio XVI, a los predicadores y al canónigo Valentini, a finales de los años treinta. La valoración teológica del filosofismo coincide con el esfuerzo por definir la identidad carismática de la vida religiosa marianista, en la redacción de las Constituciones de la Compañía y en los métodos para formar a sus religiosos en la oración y la dirección espiritual.

Un texto chaminadiano de gran relevancia lo tenemos en la súplica al Papa Gregorio XVI solicitando la aprobación de las Constituciones de sus dos fundaciones religiosas. Este importante documento, fechado el 16 de septiembre de 1838, lleva como subtítulo: *Breve exposición sobre la intención que ha tenido el autor de las Constituciones del Instituto de Hijas de María y de las de la Compañía de María al fundar estas dos Órdenes*. Con este escrito, Chaminade descubre a su Santidad la finalidad de sus dos fundaciones. En esta ocasión atribuye al racionalismo moderno y al protestantismo el ser los causantes de la secularización.

“Me he atrevido a revelarles los sentimientos más íntimos de mi corazón. Me atrevo a expresarle, con sencillez del todo filial, cuán grande es desde hace tiempo mi dolor a la vista de los esfuerzos increíbles de la impiedad, del racionalismo moderno y del protestantismo, conjurados para arruinar el bello edificio de la revelación. Para oponer un dique poderoso al torrente del mal, el Cielo me inspiró, a comienzos de este siglo, solicitar a la Santa Sede las cartas patentes de Misionero

²² Armbruster, 431.

apostólico, con la finalidad de reavivar y de volver a encender por todas partes la divina antorcha de la fe, presentando por doquier, ante el asombro del mundo, masas imponentes de cristianos católicos de toda edad, sexo y condición, que, reunidos en asociaciones especiales, practiquen sin vanidad, pero sin respeto humano, nuestra santa religión en toda la puridad de sus dogmas y de su moral.”²³

Al sistema de pensamiento nacido del racionalismo moderno y del individualismo liberal originado por el subjetivismo de la Reforma, Chaminade contrapone la fe de la Iglesia y su constitución, considerada santa y de revelación divina. Continúa dando razón de la necesidad de fundar dos congregaciones religiosas, porque el racionalismo y la increencia han impregnado las mentalidades y las formas de vida de todos los estratos y grupos sociales, impulsado desde el poder político por la enseñanza pública.

“Pero este medio [la Congregación], por más excelente que sea [...], no era suficiente. La filosofía y el protestantismo, favorecidos en Francia desde el poder, se han apoderado de la opinión pública y de las escuelas, esforzándose por extender a todos los espíritus, sobre todo en la infancia y la juventud, este libertinaje del pensamiento, más funesto todavía que el del corazón, del cual resulta inseparable.”²⁴

El racionalismo moderno, o la filosofía, es el causante de la impiedad, y su influencia ya no se reduce a una elite de intelectuales, sino que impregna las mentalidades de las masas y de la opinión pública a través de los sistemas educativos y de la escuela, configurando las creencias de las nuevas generaciones. La consecuencia que extrae Chaminade es que “este libertinaje del pensamiento [es] más funesto todavía que el del corazón, del cual resulta inseparable”. De ahí que sea urgente presentar batalla al racionalismo moderno en su propio terreno: en la educación de las mentes.

“Ante Dios he creído [...] que era necesario fundar dos Órdenes nuevas, una de vírgenes y otra de jóvenes, para que puedan demostrarle al mundo, por el hecho de sus buenos ejemplos, que el cristianismo no es una institución envejecida,

²³ Armbruster, 269.

²⁴ Armbruster, 270.

y que el Evangelio todavía hoy es practicable igual que hace 1800 años; disputándole a la propaganda, oculta bajo mil y un colores, el terreno de las escuelas para todas las clases sociales y en todos los niveles de la enseñanza, especialmente dirigidas a la clase del pueblo, la más numerosa y la más abandonada.”²⁵

Para llevar a cabo esta tarea recristianizadora, Chaminade ha fundado dos congregaciones religiosas, cuya “misión principal es propagar el conocimiento, el amor y la práctica de nuestra divina religión por la vía de la enseñanza”²⁶. La fórmula, de origen genuinamente chaminadiano, “conocimiento, amor y práctica [a veces, servicio]” constituye una concatenación de términos que corresponden a un dinamismo interior de la persona en la antropología chaminadiana: se fundamenta en la dimensión cognoscitiva-noética del sujeto; se transmite al núcleo más íntimo de los sentimientos y mueve a la persona a la acción.

Concluye el P. Chaminade su informe al Santo Padre atribuyendo la inspiración carismática de todas sus obras apostólicas a la protección de “la augusta María [...], porque estoy íntimamente convencido de que Nuestro Señor ha reservado a su santa Madre la gloria particular de ser la sostenedora de la Iglesia en estos últimos tiempos”²⁷. En esta expresión nos hallamos en el núcleo carismático de la inspiración apostólica de Chaminade: María ha vencido todas las herejías en el pasado, también vencerá esta nueva herejía que es el indiferentismo religioso.

Los dos últimos documentos que presentamos contienen la misma doctrina. El primero es la carta escrita, el 24 de agosto de 1839, a los sacerdotes marianistas que en septiembre habían de predicar a sus hermanos y hermanas religiosos los ejercicios espirituales de aquel año. La carta posee un valor excepcional por una circunstancia que la rodea: el P. Chaminade acaba de recibir un breve apostólico, decreto de alabanza del Papa Gregorio XVI a las Constituciones de la Compañía de María. La alabanza pontificia llega en un momento difícil para la joven fundación, en el que muchos religiosos la abandonan preguntándose por la inspiración divina y la

²⁵ Armbruster, 270.

²⁶ Armbruster, 271.

²⁷ Armbruster, 272.

misión de la Compañía. Chaminade, con el breve apostólico en sus manos, entiende que la Santa Sede aprueba sus dos nuevas fundaciones y que éstas adquieren el rango de verdaderas órdenes religiosas, inspiradas por Dios y reconocidas por la Iglesia. En este sentido, se tiene la *Carta a los predicadores* como el testamento espiritual del P. Chaminade²⁸. Por su interés, seleccionaremos algunos párrafos que vienen a nuestro caso.

“Todas las edades de la Iglesia están marcadas por los combates y los gloriosos triunfos de la augusta María. Desde que el Señor estableció la enemistad entre ella y la serpiente, ella ha vencido constantemente al mundo y al infierno. Todas las herejías, nos dice la Iglesia, han inclinado la frente ante la Santísima Virgen, y poco a poco ella las ha reducido al silencio y a la nada. Hoy, la gran herejía reinante es la indiferencia religiosa, que va devorando a las almas en el sopor del egoísmo y en el marasmo de las pasiones [...]. De esta manera, la divina antorcha de la fe palidece y se extingue en el seno de la cristiandad; la virtud huye, viniendo a ser cada vez más rara, y los vicios se desencadenan con un increíble furor. Pareciera que estuviésemos alcanzando el momento predicho de una defección general y de una apostasía de hecho casi universal.”²⁹

En la figura emblemática de la “augusta María”, el P. Chaminade personifica la inspiración carismática y la vocación misionera de sus fundaciones. La misión de la Madre de Dios en la historia de la salvación se extiende a la historia de la Iglesia: en todas las edades de la Iglesia han existido herejías que han amenazado la verdad de la revelación y la firmeza de la fe.

Todas ellas han sido vencidas por la “Santa Virgen”³⁰. Recurriendo al pasaje bíblico de Gn 3,15, María encarna a la mujer-Iglesia que “constantemente ha vencido al mundo y al infierno”. Pero la “herejía reinante hodierna es la indiferencia religiosa”. Parece que estuviéramos ante una “defección general” de las masas y de una “apostasía de hecho universal”. He aquí expresado en

²⁸ Un estudio detallado de la “carta a los predicadores” en Armbruster, *El estado religioso marianista*; citaremos por la traducción española.

²⁹ Armbruster, 289.

³⁰ Armbruster realiza el estudio histórico de esta doctrina mariológica, definitivamente fraguada durante la teología católica de la contrarreforma, en *El estado religioso*, págs. 339-345.

estos términos -herejía, indiferencia religiosa, defección general y apostasía universal- el juicio teológico de la situación de pérdida de la fe en la Francia posrevolucionaria³¹ El resto de la Carta a los predicadores continúa explicando la misión de María en la historia de la Iglesia, al igual que ya sucediera en el momento inicial de la historia de la salvación (Gn 3,15).

“Esta pintura, tan tristemente fiel de nuestra época, sin embargo está lejos de desalentarnos. El poder de María no ha disminuído. Creemos firmemente que ella vencerá esta herejía como todas las otras, porque ella es, también hoy, como en otras ocasiones, la Mujer por excelencia, la Mujer prometida para aplastar la cabeza de la serpiente; y Jesucristo, no llamándola sino con este gran nombre, nos enseña que ella es la esperanza, la alegría, la vida de la Iglesia y el terror del infierno. A ella, pues, ha sido reservado salvar la fe de la amenaza de naufragio a la que está sometida entre nosotros.”³²

La misma doctrina se repite en la carta al canónigo Salvatore Valentini, escrita dos meses después de la Carta a los predicadores (el 31 de octubre de 1839), con motivo del envío del Diploma de afiliación a la Compañía de María por sus servicios de mediador en favor de los dos Institutos religiosos ante la Santa Sede³³.

En resumen, El P. Chaminade, sin ser un teólogo de profesión, sino un hombre de acción profundamente reflexionada, expone su doctrina de la fe católica en el contexto cultural y religioso de la cultura moderna, nacida de la doble revolución: ideológica -el filosofismo o racionalismo moderno- y su eclosión radical política en la Revolución de 1789, y las revoluciones burguesas de la primera mitad del siglo XIX.

Por lo tanto *las nociones teológicas de herejía y de apostasía, aplicadas al pensamiento moderno*, en sus presupuestos filosóficos y en sus consecuencias religiosas, por el P. Chaminade en común con

³¹ Armbruster demuestra que la descripción y el juicio que emite Chaminade sobre la cultura nacida de la Modernidad están tomados de la encíclica del Papa Gregorio XVI, *Mirari vos*, del 15 de agosto de 1832, programática de su pontificado: El estado religioso, págs. 128-129, si bien la elaboración teológica de este juicio sobre el pensamiento moderno aparece por primera vez en la predicación de Chaminade durante los retiros de 1822 a sus religiosos; cf. El estado religioso, pág. 125, n. 217.

³² Armbruster, 290.

³³ Armbruster, 302.

todos los pensadores católicos de la época, consideran *la indiferencia religiosa como la herejía actual*. Pero hay que advertir que no se trata de una herejía dogmática en el sentido aplicado al término por la tradición teológica, sino que en el lenguaje eclesiástico del siglo XIX se utiliza esta expresión "para exponer peyorativamente las corrientes de la historia del espíritu que van acentuándose en la Modernidad desde la Ilustración"³⁴. Esto se debe a que las raíces filosóficas de las que se nutre el pensamiento científico e histórico de la Edad Moderna sean el racionalismo, positivismo, relativismo, agnosticismo y escepticismo, que niegan el orden de la gracia y del sobrenatural cristiano en la inmanencia del mundo y de la historia. En consecuencia, para la mente de los eclesiásticos del siglo XIX el filosofismo es hijo de la ignorancia religiosa (se ha de entender del concepto de Dios "relojero del universo", propio del deísmo o religión natural, frente a la doctrina de la Iglesia sobre un Dios creador y providente), de las pasiones desatadas y de la malicia obstinada en el mal. Así considerado, *el indiferentismo religioso se constituye en una categoría* de pecado³⁵. Una voluntad libre y consciente de rechazo de la totalidad de la revelación cristiana y de las formas institucionales de la religión concretadas en la Iglesia Católica, abogando en favor de una religión que se asentaría sobre la razón individual y la naturaleza. De esta manera, el indiferentismo religioso del pensamiento moderno, en cuanto que rechazo, no de una parte del cristianismo sino de su universalidad, es considerado una apostasía o abandono culpable de la fe y de la Iglesia. El indiferentismo reviste, entonces, la categoría de "herejía moderna":

"Una visión del mundo a primera vista "acristiana"" por completo (en el espacio vital del cristianismo anterior) en la época postcristiana de la "edad moderna", hasta ahora, en el fondo, no ha logrado ser otra cosa que una imitación herética y secularizada de la inteligencia cristiana del mundo y de la existencia [...]. Teológicamente, la estructura formal que posibilita esta herejía se debe a una concepción que lesiona la misteriosa relación fundamental entre Dios y el mundo, que sólo admite un enunciado dialéctico [...] entendiéndola a la

³⁴ W. Molinski, "Indiferentismo", SM III, pág. 866.

³⁵ P. Richard, "Indifférence religieuse", DTC, VII/2, 1580-1594.

manera deísta (la criatura viene entendida de manera independiente de Dios).³⁶

En resumen, encontramos la definición teórica de esta situación cultural en escritos tardíos del P. Chaminade, y participan del pensamiento difundido entre los eclesiásticos de la primera mitad del diecinueve (Lamennais, *Ensayo sobre la indiferencia religiosa*, 1817; Gregorio XVI *Mirari vos*, 1832). En este clima de ideas, Chaminade defenderá el origen revelado y trascendente de la "divina antorcha de la fe" y de nuestra "santa religión".

4. La estrategia del P. Chaminade contra el filosofismo moderno: instruir en las verdades de la fe

El P. Guillermo José Chaminade desarrolló su actividad pastoral en el contexto apologético de la fe católica ante el asalto descristianizador del racionalismo filosófico durante la primera mitad del siglo XIX. Clérigo formado durante el Antiguo Régimen, había realizado sus estudios superiores de filosofía y teología en plena efervescencia de las ideas ilustradas.

Conocía el pensamiento de los filósofos y libertinos, y había vivido personalmente sus efectos devastadores sobre la vida cristiana. Conviene advertir que Chaminade entendió la defensa de la fe y su anuncio en la nueva sociedad posrevolucionaria desde una intención estrictamente teológica y evangelizadora; nunca político-restauradora de las formas jurídicas e institucionales de la sociedad estamental, de la monarquía absoluta ni del régimen de cristiandad propio de los teóricos de la Restauración³⁷.

Ante esta situación cultural de indiferencia religiosa y de increencia, el P. Chaminade expresó su misión y su estrategia recristianizadora con una de las fórmulas acuñadas por él mismo: "enseñar la fe"³⁸. Enunciado ello de diversas maneras, se entiende

³⁶ K., Rahner, "Herejía", SM III, págs. 390-399.

³⁷ "Tengo por principio no hacer nunca nada contra un gobierno establecido. Aplicando este principio, he pasado todas las Revoluciones sin ocuparme de otra cosa que no sea mi ministerio y el servicio al prójimo", carta de Chaminade al caballero Adolphe de Rubelles, 2 de marzo de 1831, cf. Pierrel, o. c., pág. 48, n. 89 de la edición francesa; "Cuidará del mismo modo [se refiere al Director de la Congregación] de que no se trate ninguna cuestión política", Armbruster, 432.

³⁸ Chaminade ha recibido esta estrategia misionera de la Compañía de Jesús, a través de la sociedad de sacerdotes de San Carlos de Mussidan y de sus contactos con los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Armbruster, *El estado religioso*, págs. 238-259.

la instrucción en los "principios católicos", en los "asuntos de los dogmas de la religión", en los "preceptos de la moral del Evangelio o de la ley natural", "restablecer las costumbres y la religión", "enseñar la doctrina cristiana", "ser virtuosos y cristianos" por la "instrucción sólida de la religión", "propagar el conocimiento, el amor y la práctica de nuestra divina religión por la vía de la enseñanza"³⁹. "Instruirnos dice Simler- era un rasgo característico de su método. Consideraba que en este siglo de filosofía, de razonamiento y crítica, la fe "del carbonero" no bastaba [...], cuando es combatida a la vez por el libertinaje de las costumbres y por el del espíritu."⁴⁰ Pretende Chaminade contrarrestar el influjo de los "sistemas absurdos de los filósofos", que han extraviado las inteligencias y los corazones de todos los sectores de la sociedad francesa. A inicios del siglo XIX, el racionalismo filosófico se ha convertido en la mentalidad cultural mayoritaria. Ya no permanece encerrado en los distinguidos salones de París, sino que ha invadido todos los estratos sociales.

Chaminade constata este fenómeno cultural en repetidas ocasiones: en carta del 11 de mayo de 1824 a M. Breuillot, rector del seminario de Besançon, escribe que "el espíritu filosófico se introduce hasta en los humildes, corrompe todas las edades, todas las condiciones y sexos, empleando muy diestramente toda suerte de medios"⁴¹. Lo mismo en carta del 15 y 22 de febrero de 1830, al P. Lalanne. En ella advierte que "estamos en un siglo en el que se hace razonar, o mejor desrazonar, hasta a los campesinos, y a menudo incluso hasta a los criados de las ciudades"⁴². La envergadura socio-cultural del filosofismo es tal que incluso ha alcanzado a la gran masa analfabeta de la población rural, mayoritaria en la Francia de principios del siglo XIX. "La filosofía y el protestantismo, favorecidos en Francia por el poder, se han apoderado de la opinión pública y de las escuelas, esforzándose por extenderse en todos los espíritus, sobre todo en la infancia y en la

³⁹ Cf. estas expresiones chaminadianas en Armbruster, 431; Pierrel, o. c., pág. 162, de la edición francesa; en la carta a M. Noailles, 15 de febrero de 1826, Chaminade escribe: "La Compañía de María será un cuerpo esencialmente enseñante, a ejemplo de los Apóstoles, que también eran esencialmente un cuerpo enseñante: *Id y enseñad a todas las gentes!*" (EF I 86-87); carta a Lalanne, 3 de marzo de 1830, (Armbruster 101) y carta al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838 (Armbruster 271).

⁴⁰ Simler, *Guillaume-Joseph Chaminade, Chanoine honoraire de Bordeaux, Fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie* (1761-1850), Paris 1901, pág. 203.

⁴¹ Armbruster, 49.

⁴² Armbruster, 96.

juventud, este libertinaje del pensamiento, más funesto todavía que el del corazón, del cual es inseparable."⁴³

Todavía en un documento tardío, como son las Constituciones de la Compañía de María, de 1839, encontramos el mismo análisis de la situación religiosa e idéntica respuesta pastoral. En el artículo 340 se puede leer:

"¡Cuántas conquistas ha hecho el filosofismo moderno en el reino de Cristo! La fe se ha debilitado, su antorcha se ha extinguido en un gran número de personas e incluso en corporaciones enteras. Los principios de la religión se alteran más cada día. ¡Cuánto puede en este campo la educación cristiana! La nueva generación, ¡qué pocos maestros encuentra que se comprometan a formar los espíritus y el corazón en el cristianismo! ¿Qué remedios poner a tantos males?"⁴⁴.

En el artículo siguiente (341), Chaminade nos ofrece su propuesta:

"Entre los medios que el Espíritu del Señor, en su misericordia, ha dado a los hombres para detener los progresos de la impiedad y del libertinaje, se ha dignado inspirar una asociación compuesta por todos los talentos y todos los estados, sacerdotes y laicos, cuya principal finalidad es formar la infancia y la juventud de toda clase social: ésta es la Compañía de María."⁴⁵

En conclusión, ante la situación de la sociedad descristianizada por el filosofismo, *Chaminade propone la urgente necesidad de contrarrestar el flujo secularizador del racionalismo por una intensa reevangelización de las nuevas generaciones mediante el recurso a la enseñanza de la religión católica por obras de enseñanza, para educar en la fe*. El talante instructivo de Chaminade proviene de la tradición educativa del colegio-seminario de San Carlos, continuador de la estrategia contrarreformística que entiende que el mejor medio para defender la fe católica del ataque de sus detractores

⁴³ Carta al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

⁴⁴ Armbruster, 840.

⁴⁵ Armbruster, 841.

consiste en proporcionar a los católicos una mejor formación humanística y religiosa.

CAPÍTULO II

El pensamiento teológico del Padre Chaminade en relación a la situación de la teología durante el Imperio y la Restauración.

1. Situación de la Iglesia francesa durante el Imperio y la Restauración, al iniciarse la actividad del P. Chaminade

Cuando, en noviembre de 1800, el P. Chaminade regresa a Burdeos después de tres años de exilio en Zaragoza, la teología y los centros de estudio teológico se encuentran muertos. “Los primeros años del siglo XIX se caracterizan por una profunda decadencia de la teología”¹, debido a la influencia negativa de la filosofía racionalista, al desgaste en la polémica contra el jansenismo, a la influencia del regalismo galicano y consiguiente abandono de la teología escolástica, a la nacionalización de los bienes del clero, desamortizaciones y supresiones de seminarios y casas de formación, y sin contar las guerras napoleónicas, que provocaron la dispersión de profesores y bibliotecas. A todo ello hay de añadir la supresión de la Compañía de Jesús, cuyos teólogos formaban la oposición filosófica a los pensadores libertinos, incrédulos y jansenistas². Así que, en los primeros años del siglo XIX, “la teología como ciencia no existía; y se comprende”³.

Esta misma situación constataron en su tiempo Felicidad Roberto de Lamennais y su hermano Juan María, en una obra aparecida en 1808 y titulada Reflexiones sobre el estado de la Iglesia de Francia durante el siglo XVIII y su situación actual. En ella deploran la decadencia intelectual del clero. “Es esencial -escriben- que uno se ocupe de la conservación de las ciencias eclesiásticas, cuyo estudio no fue nunca tan abandonado y al mismo tiempo tan necesario. ¿Será posible que no se vea la importancia de formar

¹ Hocedez, o. c., I, pág. 13.

² Ídem, o. c., págs. 14-15.

³ Ídem, o. c., pág. 68.

defensores de la fe? En ninguna época la Iglesia ha tenido que rechazar ataques tan peligrosos.”⁴

En tales condiciones, para el estudio de la teología sólo se disponía de reediciones de antiguos tratados de dogma, de corte cartesiano-escolástico⁵. De hecho, el pensamiento teológico durante el Imperio y la Restauración, años de la actividad pastoral y de la producción literaria religiosa del P. Chaminade, padecía una verdadera atonía, de la que sólo comenzará a recuperarse a partir de la década de 1830, y no adquirirá su vitalidad hasta finales de la década de 1840⁶. Este contexto teológico, de talante más bien defensivo de la fe, marca la calidad teológica, más bien tradicional y conservadora, de los escritos del P. Chaminade, y de sus sermones y predicaciones recogidas por sus discípulos. Nuestro autor se situó en la línea apologética y expositiva de la doctrina católica, heredera de la teología postridentina antiprotestante, pero transformada en una nueva apologética de la razón. Por ello argumenta en defensa de la naturaleza sobrenatural de la fe revelada, frente a su cuestionamiento y consiguiente negación por parte del racionalismo immanentista de la Modernidad. Evidentemente nos encontramos ante textos nacidos bajo una acuciante urgencia pastoral, pero que reflejan un pensamiento reflexionado y madurado a la luz de las abundantes lecturas de su autor.

2. El reto religioso planteado a la Iglesia por la burguesía liberal

Para comprender en su contexto el pensamiento del P. Chaminade, habremos de conocer en primer lugar el reto planteado por la razón liberal burguesa a la teología al negarle la posibilidad

⁴ Leflon, *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), XXIII, pág. 509, cf. también en Hocedez, o. c., I, pág. 69: “el tiempo de descanso faltaba para cultivar las ciencias eclesiásticas” y Hurter, *Nomenclator literarius*, V/2, pág. 831, “ad omnium tristissima theologicae scientiae epocham accedimus”, cit. en García Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica*, Salamanca 1975, pág. 13.

⁵ A modo de ejemplo indicamos la iniciativa que tuvo Mons. d’Aviau, obispo de Burdeos y amigo personal del P. Chaminade, que pidió al Superior de Saint-Sulpice la reedición revisada y adaptada de la *Théologie de Poitiers*, del obispo M. de la Pype de Vertrien, 1.^a edición en 1708-1709, y reeditada y mejorada en 1758. Esta obra apareció reeditada por M. Vieusse, en Toulouse, 1826, con el título de *Compendiosae institutiones theologicae ad usum seminarii tolosani*, y hasta 1856 conoció siete ediciones (!); cf. Levesque, “Saint-Sulpice”, DTC, XIV, pág. 803.

⁶ Bowman explica este retraso en el pensamiento teológico: “Hasta la revolución de 1848 no se da una reconciliación de hecho y de pensamiento entre cristianismo y los valores predicados por la Revolución de 1789 (igualdad, fraternidad y libertad). Han sido 50 años de polémica cristianismo-filosofismo”, *Le Chist romantique*, Librairie Droz SA, Genève 1973, pág. 95.

de la revelación sobrenatural y de su conocimiento por la fe, en tanto que fuente de conocimiento metaempírico, no sometido al juicio crítico de la razón. En el surgimiento de la época moderna, la burguesía se erige en el nuevo grupo social gestor de la cultura, la política y la economía. En posesión del Estado y de los medios de producción, impone las formas mentales de su propia ideología, creando un nuevo marco cultural, opuesto a la tradición cristiana europea. En esta nueva situación, el cristianismo entabla diálogo, cuando no enfrentamiento, con las propuestas filosóficas y los contenidos de la ideología de la burguesía liberal, expresada en las categorías razón, libertad, progreso, contrapuestas a los principios constitutivos del pensamiento cristiano: *fe, autoridad, tradición*⁷. El conflicto cristianismo-liberalismo contribuyó a lo largo del siglo XIX a recrear la teología católica en sus métodos, a reformular sus propios fundamentos sobrenaturales y sus presupuestos filosóficos, y a buscar un nuevo tipo de presencia pública e institucional de la Iglesia Católica en los estados liberales modernos.

Para el racionalismo filosófico, la razón individual y la razón subjetiva se erigen en los únicos árbitros del conocimiento y de la moral. La razón no admite ninguna posibilidad de conocimiento sobrenatural al margen o por encima de ella misma. Con esta pretensión, el racionalismo confinó las fuentes del conocimiento religioso al ámbito de la subjetividad; con ello, revelación y fe dejan de acontecer en la historia, para tener lugar en la subjetividad de la conciencia individual. Pero además, la razón ilustrada, al expresar sus valores en los símbolos de la civilización y del progreso del bienestar político y social y del conocimiento filosófico y científico, se enfrentó al pensamiento católico, provocando un conflicto epistemológico, expresado en las antinomias razón-fe, libertad-autoridad, progreso tradición, que también afectaban a las competencias entre religión y política para fundamentar la sociedad y el nuevo Estado liberal. La consecuencia fue que la categoría del progreso reforzó el convencimiento, en campo laico, de la incompatibilidad entre catolicismo y cultura liberal-burguesa. En nombre de la razón y de la libertad se combaten las fórmulas sobrenaturalistas de la doctrina católica y las formas autoritarias (dogma y magisterio) de la religión. Afincado en estos planteamientos, el burgués liberal considera la religión católica, en

⁷ Tesis de García Gómez-Heras, o. c., autor al que seguimos en este apartado.

sus doctrinas, ritos e instituciones, representante del oscurantismo intelectual del pasado y agente social del retroceso material y social. En defensa del sobrenatural cristiano, y con la finalidad de rehabilitar el catolicismo ante el pensamiento moderno, nace entonces la apologética de la primera mitad del siglo XIX, como una primera forma de teología fundamental. Este conflicto planteado por la Ilustración del siglo XVIII se prolongó hasta el Concilio Vaticano 1, primera respuesta del pensamiento católico al asalto del racionalismo inmanentista, con la Constitución *Dei Filius*, en los capítulos sobre el origen divino de la revelación (cap. II) y de la fe y su relación con la razón (cap. III y IV).

3. Influencia, en el pensamiento del P. Chaminade, de las diversas tendencias y corrientes de la apologética católica presentes en la Iglesia francesa a principios del siglo XIX

Enumeramos a continuación un *elenco de las corrientes teológicas y pastorales del catolicismo francés* en las que, si bien no militó el P. Chaminade, encontramos alusiones en sus escritos. El contraste entre estas tendencias y la orientación de nuestro autor nos va a permitir dar relieve a su pensamiento y a su opción pastoral. Las presiones que la crítica racionalista-liberal hace sobre el pensamiento religioso tradicional provocan la aparición en campo católico de una pluralidad de corrientes de pensamiento teológico divergentes e incluso contradictorias, de tal modo que si en el primer tercio del siglo XIX la teología académica carece todavía de vitalidad, no se puede decir lo mismo del pensamiento religioso y filosófico católico, manifestado en una intensa actividad literaria y en numerosas publicaciones que nos presentan un abigarrado panorama de propuestas, tanto críticas como conciliadoras, de la fe con la Modernidad. Se puede afirmar que, en los cincuenta años que van de la Revolución de 1789 a la de 1840, en medio del tumulto de los debates, investigaciones, discursos, libros sobre Cristo, el Evangelio, el reino de Dios y el socialismo, no solamente se está poniendo en entredicho a la Iglesia, sino que se está discutiendo la esencia de la religión en la nueva sociedad burguesa⁸. Mejor que de decadencia teológica sería preferible

⁸ Plongerón, "Arquetipo y repeticiones de una cristiandad (1770-1830)", en *Concilium* 67, 1971, págs. 89-103.

caracterizar el romanticismo, época en la que realiza su actividad pastoral el P. Chaminade, "como un periodo en el que el debate sobre la religión y sobre Cristo fue excepcionalmente complejo, rico y amplio"⁹. Las primeras plumas que rehabilitan la fe ante el gran público, ¡y con gran éxito!, pertenecen a manos laicas. Su éxito inicial debe atribuirse a que supieron abrir un nuevo discurso religioso, no centrado en finos argumentos de razón, sino apelando a lo emotivo-existencial de las personas. Los primeros grandes maestros de la apologética fueron Chateaubriand (1768-1848), José de Maistre (1753-1821), Felicidad Roberto de Lamennais (1783-1854) y Ambrosio de Bonald (1754-1840). No todos ellos se sitúan en la misma tendencia. Sin embargo, gracias a sus reflexiones teóricas para indagar el origen y las causas del indiferentismo religioso lograron renovar el pensamiento católico en el seno de la filosofía de las Luces.¹⁰

Recorreremos las corrientes e iniciativas más significativas en defensa de la doctrina católica y de la presencia pública de la Iglesia, que nos permita contextualizar el pensamiento teológico del P. Chaminade, y conocer así el horizonte implícito de valores e ideas en el que se sitúan sus oyentes, ante los cuales argumenta y expone su doctrina de la fe¹¹.

a) *La apologética romántica de la estética*

Chateaubriand popularizó en Francia esta corriente apologética, basada en el gusto del romanticismo por las artes. El novelista francés recurre a la historia y a la cultura para defender el cristianismo por su tarea civilizadora de los pueblos. Los filósofos denigraban el cristianismo por ser una religión nacida en el tiempo de la barbarie; absurda en sus dogmas y ridícula en su culto; enemiga de las artes y de la belleza; expresada en un culto que no había sino vertido sangre, que había encadenado a los hombres y hecho retroceder la bondad y la luz de la razón del género humano. Había que desdecir esta injuria probando lo contrario: que el cristianismo era la religión más humana y la que más había favorecido el desarrollo de las artes, la cultura y las ciencias. Nada

⁹ Vilanova, o. c., III, pág. 333.

¹⁰ Por ello estos escritores "merecen el título de filósofos", Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX siècle*, Paris 1953, cit. en Vilanova, o. c. III, pág. 496.

¹¹ Para el conocimiento de estas tendencias, cf. Maisonneuve, *Apologétique (XIX siècle)*, DTC 1/2, 1553- 1563.

más hermoso que sus dogmas y su moral, porque el progreso de la historia humana se cumple de manera absoluta en el cristianismo, en virtud de la encarnación y resurrección de Cristo¹².

Este esteticismo teológico romántico se nutría de la filosofía del sentimiento del protestante alemán Federico Schleiermacher¹³, para el cual Dios se hace presente en la conciencia por el sentimiento. Aceptando la crítica de Kant a la teología natural clásica, el teólogo alemán, fiel a su tradición luterana de la sola fe, intentó una vía contraria a la pretensión del racionalismo de fundamentar filosóficamente la fe. Nace de esta manera la filosofía del sentimiento, que da origen a una corriente de piedad afectiva del cristianismo romántico, proclive a posturas fideístas y a un cierto panteísmo místico. En la estética romántica, la noción de lo sublime, o espanto sobrecogedor ante lo infinito de Dios, garantizaría la superioridad de la revelación y de la fe cristianas frente a los límites de la razón. En palabras de Ancillon, pastor protestante de la época: "en la religión cristiana todo es sombra, misterio, profundidad, infinito, como las bóvedas oscuras de las negras vidrieras góticas"¹⁴. Por el contrario, Chaminade reitera la claridad de la luz de Dios y de la divina antorcha de la fe. El método chaminadiano siempre se mantuvo en el ámbito de las relaciones de la razón con la fe, contrario a las corrientes apologéticas antirracionalistas, tan peligrosas como el racionalismo más severo.

Son numerosos los textos chaminadianos en los que se refiere a la luz de la fe, y no la oscuridad de sus contenidos. La fe, al tiempo que es de procedencia divina, se sirve y confirma la luz natural de la razón. Así en dos cartas consecutivas, del 26 y 28 de agosto de 1824, a M. Clouzet, director del colegio de Saint-Remy:

"Quiero que sea usted prudente [...], pero deseo que emplee su prudencia para guiarse con la antorcha de la fe, al mismo tiempo que se sirve de las luces de la razón." "La razón, esclarecida sobre todo por las luces de la fe, debe [...] hacernos triunfar."¹⁵

¹² Hocedez, o. c., I, pág. 74.

¹³ González Montes, *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994, págs. 266-267.

¹⁴ Cit. en Bowman, o. c., pág. 224.

¹⁵ Armbruster, 52 y 53.

También al P. Lalanne, el 26 de febrero de 1836: "La luz de la fe, que no es contraria a la razón pero que le es muy superior"¹⁶ y a Mons. Donnet, el 24 de septiembre de 1844: "Yo he permanecido, por la misericordia divina, sobre el terreno sin duda de la razón, pero de la razón esclarecida por la fe"¹⁷.

b) El descrédito de la razón: fideístas y tradicionalistas

Los desastres y horrores de los desórdenes revolucionarios y de las guerras napoleónicas arrojaron una sombra de desconfianza sobre la fuerza de la razón. Pero esta remisión de la razón no hizo crecer las convicciones religiosas en la burguesía, sino que el indiferentismo en materia de religión y el abandono de las prácticas religiosas continuó siendo la situación social mayoritaria¹⁸. Contra esta situación se alzan las voces de Luis de Bonald, José de Maistre y la más popular de Felicidad Roberto de Lamennais, agrupados en los movimientos fideísta y tradicionalista; corrientes de pensamiento que no constituyen un sistema teológico, sino una actitud antirracional surgida por el fracaso de la apologética de corte más racional, que requiere una preparación discursiva y un andamiaje filosófico previo, pero que la experiencia demuestra inoperante para suscitar la fe¹⁹. Influidos por la filosofía kantiana, fideístas y tradicionalistas desconfían de las capacidades de la razón para alcanzar, una certeza clara de la verdad moral y religiosa.

El fideísmo, afirmando la incapacidad de la razón para conocer con certeza las verdades de orden moral y religioso, rechaza la posibilidad de demostrar, no ya la credibilidad de la fe, sino sus preámbulos filosóficos. Con esta propuesta pretende salvaguardar ante todo el carácter sobrenatural del objeto de la fe. Pero entonces niega la posibilidad del conocimiento puramente intelectual de la existencia de Dios, accesible por las pruebas de su providencia en la creación y en la historia.

¹⁶ Armbruster, 206.

¹⁷ Armbruster, 349.

¹⁸ Ésta era la situación religiosa de la burguesía parisina: "Dios no estaba muerto. Se había alejado. No ocupaba ningún lugar en el pensamiento ni en el comportamiento rural (...). El espíritu se reclamaba de la razón, y veía que la acción humana podía por sí misma, cambiar los destinos de los individuos y de la sociedad", Este, "L'Essai sur l'Indifférence et la pensée des Lumières", en Derré y otros, *Civilisation chrétienne, approche historique*, Beauchesne, Paris 1975, pág. 182

¹⁹ Poupar, "Fideísmo", SM, III, págs. 154-157.

El tradicionalismo posee una doctrina sistemática más coherente, obra de autores de mayor sentido teológico, para los cuales la verdad moral y religiosa tiene su origen en una revelación primitiva, transmitida por la tradición a través del instrumento del lenguaje humano a lo largo de los siglos, y que en la Iglesia habría encontrado su exposición orgánica y su transmisión garantizada por Dios²⁰. Esta tesis sobre el origen de la religión y del conocimiento de Dios posee el valor de una teología fundamental. El más eximio representante de esta corriente fue Lamennais, para quien "el cristianismo no puede ser demostrado por prueba alguna de la razón humana, falible por naturaleza". Esta propuesta "encontró una pléyade del adeptos en el clero joven antes de ser atacada por Saint-Sulpice y la Compañía de Jesús, censurada por los obispos y condenada por Gregorio XVI, en 1834, con la encíclica *Singulari Nos*"²¹. También, como en el caso del fideísmo, el tradicionalismo corre el peligro de negar el orden natural de la razón con riesgo de conducir a un escepticismo.

En una discusión entre el P. Chaminade y el P. Lalanne, en la que este joven sacerdote marianista mostraba su admiración por el semirracionalismo y sus lecturas de Lamennais, encontramos el juicio teológico que el pensamiento de Lamennais merece a Chaminade, en carta del 22 de septiembre de 1831.

"Temía, al principio de nuestras discusiones, que usted aceptara la manera de ver las cosas del Padre de Lamennais: por lo que le manifesté mi satisfacción cuando usted me aseguró lo contrario. Uno puede ser gran literato, muy erudito, tener un profundo genio, y ser poco lógico."²²

Recoge Chaminade, en su valoración sobre el genial apologeta, los juicios que recibía de la crítica de su tiempo: un fogoso escritor "capaz de resucitar a un muerto", muy culto, hombre de abundantes lecturas, muy agudo en detectar los puntos críticos del enemigo, y apasionante en la exposición de su pensamiento; pero "poco lógico". Por el contrario, Chaminade mantiene la doctrina católica de los dos órdenes de la realidad, el natural y el sobrenatural; ambos creados por Dios y, por ende, ordenados el

²⁰ González Montes, o. c., pág. 265.

²¹ Poupar, "Tradicionalismo", SM, VI, págs. 703-707.

²² Armbruster, 135.

uno al otro, posibilitando, de esta manera, la recepción, el reconocimiento y la acogida de la revelación de Dios cuando adviene al hombre. A modo de muestra, volviendo a la carta mencionada del 24 de septiembre de 1844, dirigida a Mons. Donnet, leemos:

“Distinguimos dos especies de leyes divinas: una, llamada ley natural, que Dios ha puesto en el hombre al crearlo; la otra, la que ha dado al hombre al revelarse a él. Cada una de estas leyes posee su consciencia correspondiente: consciencia bien real, pero natural; consciencia sobrenatural, añadida por don, por gracia, a la natural.”²³

Formulado concisamente por Chaminade: “Dios ha puesto la fe en la razón; es la razón quien ve por la luz de la fe”²⁴.

c) *El cientismo o liberalismo científico*

Otro de los frentes de conflicto para la doctrina católica provenía del desarrollo de las ciencias empírico-experimentales modernas y de la consiguiente mentalidad científica o cientismo. Según esta perspectiva, el sabio o científico, aun católico, debía inclinarse ante las conclusiones de la razón al pasar por la criba del examen científico los motivos de su creer. A tenor de este criterio, “la fortaleza de la fe viene calibrada por la conciencia subjetiva del científico y no por la veracidad de Dios”²⁵.

Dos cartas de Chaminade, del 16 de octubre y del 13 de noviembre de 1839, al P. Chevaux tratan este asunto. Unos religiosos marianistas se dejan conducir por el espíritu científico, que hace mella sobre sus convicciones de fe. Para Chaminade, el fondo filosófico de esta cuestión se debe a una relación problemática entre la fe y el filosofismo del espíritu, que constituye la base filosófica de la ciencia moderna.

“Lo que usted me dice , mi querido hijo, de M. Dumont me sorprende y me aflige. ¿Sabe que el reproche que usted le hace es grave? No cabe duda que esta persona perderá la fe

²³ Armbruster, 354.

²⁴ Armbruster, 361, carta a sus asistentes, el 3 de noviembre de 1844.

²⁵ Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina-París, 1964, págs. 137-138; García Gómez-Heras, o. c., págs. 226-227.

si quiere hacer como los filósofos del paganismo a los que San Pablo ha fustigado tan duramente, si intenta penetrar en el conocimiento de las cosas más allá de los límites en los cuales el espíritu humano está retenido por la fe: no cabe duda de que si no hace una retractación sincera, acabará por perderse (...).

Pienso como usted, hijo mío, que la lectura de las obras científicas de nuestra época es peligrosa para más de una persona. Supliquemos a la augusta María para que ilumine a sus hijos sobre aquello que hay que creer y aceptar del progreso de las luces, al cual alaban .tanto hoy las ciencias naturales."²⁶

El P. Chaminade no niega el valor racional de la ciencia moderna, sino la influencia de sus presupuestos filosóficos, que pretenden ir "más allá de los límites en los cuales el espíritu humano está retenido por la fe", en lo que se refiere a los contenidos de la revelación. El cientismo filosófico pretendería demostrar científicamente las verdades reveladas por Dios y dogmáticamente expresadas por la Iglesia. Su aplicación en el campo de la teología condujo al racionalismo y semirracionalismo teológicos de aquellos teólogos que defendían la existencia de un fundamento racional capaz de legitimar la fe. Bien como propuso el teólogo alemán Jorge Hermes (1775-1831), afirmando que por el uso de la razón filosófica, previo a la revelación de los misterios de la fe, se puede fundamentar la verdad del cristianismo y la certeza del creyente; o bien el semirracionalismo del teólogo vienés Antonio Günther (1783-1863), para el cual, dada la insuficiencia de la razón natural, ésta no puede acceder al conocimiento de los misterios revelados hasta que la fe nos da la noticia de ellos; pero una vez conocidos, podemos explicarlos racionalmente; porque una vez aceptada la fe, los misterios revelados pueden ser reducidos a verdades de razón. Con estas propuestas el racionalismo no representaba nada más que "una salida en falso a la dificultad en la que la crítica de la Ilustración y la filosofía racionalista colocaron a la teología"²⁷. Con su pretensión de naturalizar la revelación sobrenatural, piensa haber adecuado la fe y la teología al progreso histórico de la razón humana.

²⁶ Armbruster, 298-299.

²⁷ González Montes, o. c., pág. 264.

Éste es, también, el error de contenidos y de método teológico de Jacobo Frohschammer (1821-1893), cuya teoría del conocimiento religioso considera que filosofía y teología no tratan de objetos distintos, sino que se identifican en su contenido,, pues el hombre, al haber recibido de Dios una idea innata de su existencia, ésta se explícita con el desarrollo histórico de la razón, ayudada por la revelación, considerada como parte integrante del dinamismo filosófico racional. En todo este debate r en torno al método epistemológico de la teología no falta la propuesta de Ignacio von Döllinger (1799-1890), aquejada de un progresismo teológico, que no es otra cosa que la aplicación del historicismo racionalista al desarrollo del dogma y de la teología. Döllinger entiende la teología como la conciencia científica que la Iglesia posee de sí misma, adquirida gracias a los dos ojos de la teología, que para él serían la historia y la filosofía.

En toda esta cuestión el P. Chaminade no rechaza la validez de la ciencia, sino la pretensión de aplicar los presupuestos ideológicos de la mentalidad científica, o filosofismo del espíritu, al campo de la fe y de la teología, porque daña irreversiblemente el corazón del creyente al pretender un acceso y una explicación (o negación científica), por la razón, de los dogmas y sacramentos de la Iglesia y de los datos de las Escrituras (existencia de Dios, creación, milagros, resurrección). Por este motivo el filosofismo, en su versión científica, es parangonado con el pensamiento de los filósofos paganos de la antigüedad, denostados por san Pablo por su ateísmo materialista cerrado en una visión inmanente del mundo, sin posibilidad de apertura a su Creador, a la Providencia y a una destinación o acabamiento en Dios. En definitiva, el cientismo sería la expresión en campo científico del deísmo o religión E racional, sin necesidad de revelación ni de relación del hombre con Dios. Grave es esta acusación, piensa Chaminade con todo, rigor teológico, y resume así el punto de fricción del cristianismo con el inmanentismo científico:

“El espíritu de la ciencia es más hostil a la fe de lo que se piensa. Pues con todo, afectando un respeto sin, límites a las creencias, religiosas, al margen de las cuales se pretende mantener, es bastante fácil dejarse ir hacia opiniones filosóficas y hacia los sistemas que el racionalismo moderno, en su hipócrita reserva, consagra como leyes de orden y de economía divina. La ciencia moderna no habla de Dios para

negarlo o maldecirlo, sino que le rinde homenaje, disputándole sin embargo completamente el secreto de sus divinas operaciones en la naturaleza.”²⁸

Aun cuando las demostraciones científicas contradicen los contenidos revelados de la fe, Chaminade insiste en afirmar las verdades creídas, y no por la evidencia científica o filosófica que les pueda asistir, sino por la autoridad de Dios que las revela, sobre cuya veracidad y seguridad la Iglesia fundamenta la certeza de su fe. En un *Sermón sobre la felicidad de creer* dado a los congregantes leemos esta convicción:

“La fe es una luz sobrenatural esparcida en nuestra alma, por más incomprendible que pueda parecernos. Ella es el fundamento de las cosas que debemos esperar y una convicción de las que no vemos. Es una especie de telescopio espiritual, que nos hace percibir los objetos que nuestra razón no podría alcanzar. *La fe es la garantía de los bienes que se esperan, la prueba de los bienes que no se ven* (Heb 11,1).

Las verdades reveladas son el objeto de la fe; la veracidad de Dios es el motivo o razón que determina el creerlas [...].

Firmeza de la fe. Negaremos todo cuanto los sentidos, la razón, la demostración o cualquier otra autoridad pudiera sugerir, antes que negar lo que la fe nos enseña [...]. 1) *Los sentidos*, contra la Eucaristía; 2) la filosofía nos dirá, según sus principios: *de la nada no se puede hacer nada*, contra la creación, *no hay retorno posible de la privación a aquello que es*, contra la resurrección [...]; el accidente no puede estar sin sujeto, contra la consagración [...].”²⁹

d) *Los apologistas del púlpito*

Reciben esta denominación todos los pastores, sacerdotes, obispos, predicadores, párrocos, capellanes que hacen de la oratoria sagrada ocasión para la exposición y defensa de la doctrina católica, en abierta polémica contra la secularización de las mentalidades, costumbres e instituciones. No se trata simplemente de una

²⁸ Armbruster, 304.

²⁹ Armbruster, 664-667.

cuestión estilística para la predicación, sino de un auténtico método apologético y expositivo de la doctrina católica. La mejor forma de conocer este método apologético de los oradores sagrados será mostrar a uno de los autores más conocidos, Mons. Frayssinous (1765-1842), ministro de Carlos X, muy famoso por sus ciclos de conferencias dadas durante el Imperio, con la finalidad de hacer concordar la revelación con la razón. Su método argumentativo se basa en un desarrollo ordenado de los contenidos del catecismo y de las diversas cuestiones que se relacionan con la fe: verdades naturales, certeza de la fe, pruebas y notas de la revelación, Jesucristo... Todo con un lenguaje directo y haciendo gala de una prosa cercana al Gran Siglo francés³⁰. En su modo de proceder se caracteriza por emplear el método deductivo para argumentar las pruebas de la existencia de Dios y de la verdad de la religión, en armónica concordancia de la razón con las religiones precristianas y la revelación sobrenatural a Israel, pero sobre todo con Jesucristo y la Iglesia. A esta apologética pertenece preponderantemente el método teológico empleado por Chaminade en sus conferencias, retiros y homilías.

Ponemos el ejemplo de un sermón contra el ateísmo, explicando la existencia de Dios a partir de las pruebas que Él nos ha dado. El orador comienza con la cita de Hch 17,23: Al dios desconocido, y de Heb 11,6: Todo el que se acerca a Dios debe creer que existe. Presenta diversas actitudes que generan el ateísmo, los diversos tipos de ateísmo, y la inmoralidad consecuente a la que conduce la irreligión. En el desarrollo del sermón analiza las causas del ateísmo y concluye con el juicio teológico sobre el mismo: crimen de resistencia a los testimonios que Dios nos da de su existencia y de su presencia providente, y crimen por no querer reconocer su soberanía³¹.

Si, en la forma y en el género literario, Chaminade se parece a los apologetas del púlpito, sin embargo difiere profundamente de Fraissinous en su intento teológico. Mientras que el prelado buscaba un concordismo entre la revelación y la razón, mediante la explicación razonada del catecismo, Chaminade mantuvo siempre la

³⁰ La obra homilética de Dionysius Lucas, conde de Fraissinous, pertenece al género teológico, muy abundante durante los siglos XVII al XIX, de los "catecismos razonados"; Cf. Levesque, art. cit., pág. 808. Las conferencias de Fraissinous fueron editadas con el título *Défense du christianisme ou conférence sur la religion*, París reeditadas y traducidas al alemán, inglés, italiano y polaco.

³¹ Idem, 519-521.

autofundamentación trascendente de la fe en la autoridad y veracidad del Dios que revela.

e) El contexto de la teología política de la época

Inmenso campo, hoy ampliamente estudiado, de debate entre las diversas corrientes, tendencias y publicaciones de autores laicos y eclesiásticos durante los tiempos revolucionarios y posrevolucionarios, hasta que la Iglesia encontró su lugar político-social en la nueva sociedad y en el Estado burgués, y los católicos lograron integrar los valores burgueses en sus comportamientos sociales y en el pensamiento creyente. Al hilo de los acontecimientos políticos aparecen formuladas sucesivas imágenes del Jesús sedicioso, tolerante, revolucionario, socialista, del Jesús obediente a la autoridad legítima y bienhechor social, del Jesús legislador de los valores burgueses y de la voluntad democrática; se aduce también el Jesús patriota, sufriente por la revolución, legitimador de la revolución burguesa, el Jesús monárquico o republicano, el sansculotte de Nazaret...³²

Mientras que la Restauración intentó combatir el indiferentismo rehabilitando el régimen de cristiandad, Chaminade aceptó la nueva situación política francesa como irreversible. En el nuevo giro epocal, la evangelización no consistirá en recuperar el Estado confesional, sino en la creación de una red de comunidades cristianas que regeneren el tejido eclesial³³.

f) La apologética católica antiprotestante

En la carta al Papa Gregorio XVI encontramos una alusión al protestantismo, haciéndolo aliado del filosofismo y uno de los causantes del indiferentismo religioso y de la secularización de la sociedad:

“Qué grande es, desde hace tiempo, mi dolor al ver los esfuerzos increíbles de la impiedad, del racionalismo moderno y del protestantismo, conjurados para arrumbar el bello edificio de la revelación [...].

³² Menozzi, *Lecture politiche di Gesù. Dall' Ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia 1979.

³³ Cf. nota 37, cap I pág. 52.

La filosofía y el protestantismo, favorecidos en Francia desde el poder, se han apoderado de la opinión pública y de las escuelas, esforzándose por extenderse por todas las mentes [...] este libertinaje del pensamiento, más funesto todavía que el del corazón, del cual resulta inseparable.”³⁴

Esta alusión recoge el debate público entre católicos y protestantes, acaecido en Francia durante los años de la Restauración³⁵. A través de sus publicaciones periódicas, el protestantismo francés tachó al catolicismo de oscurantista porque obligaba a sus fieles a deponer el ejercicio libre de la razón individual ante la autoridad externa de unos dogmas provenientes del pasado y del Magisterio eclesiástico. Por el contrario, el protestantismo se presentaba como la religión de la época moderna, ilustrada por la razón, por cuanto que, por el principio del juicio privado de las Escrituras, rechaza toda autoridad externa al sujeto en materia espiritual. Pero esta propuesta no es sino la expresión en Francia de la corriente religiosa del neoprottestantismo generado a partir del pensamiento filosófico y teológico de Federico Schleiermacher (1768-1834). Para el teólogo alemán, Dios se hace presente en la conciencia mediante el sentimiento y no por la razón. Este pensamiento, cercano al fideísmo, se muestra contrario a la pretensión racionalista de fundamentar filosóficamente la fe, y en su lugar opta por otra fundamentación de carácter afectivo y sentimental. De esta manera el neoprottestantismo recupera la adhesión al contenido salvífico del Evangelio, sustentándose sobre la opción dogmática luterana de la sola fe; al tiempo que, aceptando la crítica kantiana a la teología natural clásica, salvaguarda el objeto sobrenatural de la fe. Con Schleiermacher, la teología reformada busca fundamentar la vivencia religiosa en la Modernidad a partir de la razón práctica kantiana, pero ampliada al sentimiento de participación en la infinitud del ser. Se llega así a la filosofía del sentimiento o del testimonio interno del creyente, que sería obra del Espíritu Santo y principio de penetración en el asunto central de la Escritura. De aquí partió el neoprottestantismo, que veía en la experiencia subjetiva de la fe el fundamento de la certeza de la verdad cristiana para la conciencia del creyente, y que más tarde

³⁴ Armbruster, 269 y 270.

³⁵ Goblot J. J., "Les mots "protestant" et "protestantisme" sous la Restauration", en Derré y otros, o. c., págs. 212-227.

derivó a las propuestas de la teología liberal protestante y del movimiento modernista católico.

Pero la que habría sido la contribución histórica de la Reforma en el alumbramiento de la subjetividad moderna y de la teología neoprotestante en la defensa del objeto de la fe ante la crítica a la religión en la Modernidad, fue valorada por los teólogos y publicistas católicos del momento como la raíz histórica del indiferentismo religioso y de la secularización³⁶. En efecto, para la crítica católica, la conciencia subjetiva entregada al juicio privado de la Escritura puede ver en ella todo lo que quiera. Por lo tanto, se acusa al protestantismo de contener virtualmente en su origen todas las opiniones posibles, comprendidos el deísmo e incluso el ateísmo, y todos los errores y aberraciones modernos que Lamennais y sus amigos le imputan. Como también leemos en la carta de Chaminade, se trata de una perversión de la misma razón, un libertinaje del pensamiento, unido inseparablemente al del corazón.

Este recorrido por las tendencias y corrientes del catolicismo francés durante los años del Imperio y de la Restauración, en los cuales el P. Chaminade ejerció su más intensa actividad, nos descubre a un pastor de almas lúcido y en pleno conocimiento de los debates de fondo que recorren la iglesia francesa posrevolucionaria. Podemos, así, comprender mejor la razón de su propia opción pastoral ante el problema de fondo teológico que se debate: defender y propagar la fe cristiana católica en la naturaleza más genuina de su origen divino, revelado, sobrenatural, eclesial, impugnada por la razón inmanente y subjetiva del pensamiento burgués y liberal.

4. Los autores y obras leídos por el P. Chaminade, orientadores de su pensamiento teológico

Terminamos este capítulo con la enumeración de los autores , y obras más citados por Chaminade, pertenecientes a la teología barroca postridentina, y seguidos, en lo sustancial dogmático, por los apologistas de la razón durante la Ilustración francesa. A través de estas fuentes teológicas descubrimos el pensamiento teológico del P. Chaminade adscrito a una doble vinculación: de una parte, a

³⁶ Goblot, ibídem Lamennais, *De la religion* 2.º partie, París 1826, págs. 37, 69 y 74.

la Escolástica barroca postridentina, en la versión espiritual de la Escuela de espiritualidad francesa; y de otro lado, a la apologética católica de la Ilustración o apologistas de la razón. No sólo se formó en estas dos corrientes teológicas, sino que, además, las reediciones, durante la Restauración, de aquellos tratados de los siglos XVII y XVIII fueron el material teológico que manejó nuestro autor para componer sus conferencias, homilias y métodos de vida espiritual.

Para los autores nacidos y en activo durante el siglo XVIII, resulta muy difícil adscribir su pensamiento a una sola corriente teológica, porque los teólogos del Siglo de las Luces son hombres en tránsito entre la Escolástica barroca antiprotestante y la futura apologética decimonónica antirracionalista; dado que los antiguos materiales teológicos de las pruebas de la verdadera Religión (entiéndase Iglesia), de la teología católica antiprotestante, fueron transformados, en las plumas de los apologistas de la Ilustración, en argumentos para probar la verdad de la religión ante el tribunal crítico de la razón. A continuación enumeramos, atendiendo a un criterio cronológico, los autores más citados por Chaminade.

a) *Jacques Marchant (1585-1648)*³⁷

Autor prolífico de teología pastoral, muy leído en su época. Su más célebre obra es el *Hortus pastorum sacrae doctrinae floribus polimitus exemplis selectis adornatus*, en tres volúmenes, aparecida en Mons entre 1626 y 1627. Fue un libro de consulta muy difundido entre los párrocos para extraer homilias y catequesis para el año litúrgico, fiestas y sacramentos³⁸.

Chaminade se sirvió habitualmente del *Hortus* como fuente pastoral para sus homilias e instrucciones a los congregantes. De él tomó elencos de citas bíblicas y patrísticas, ejemplos de la historia de la Iglesia, y definiciones y clasificaciones de teología escolástica; todo ello para ilustrar sus exposiciones sobre la fe. En definitiva, una tipificación clásica de la teología católica postridentina

³⁷ Armbruster, págs. 601 y 578; Aman, "Marchant", DTC, IX, 2004; Hurter, o. c., I/III y IV, pág. 916.

³⁸ A juicio de De feller, el *Hortus* es "la obra de un sabio, aunque de una crítica poco rigurosa, edificante y útil, en la se encuentran cosas curiosas que sería difícil hallar en su lugar", cit. en Hurter, *Ibidem*.

antiprottestante, ahora empleada en un clima de racionalismo y de increencia.

b) *Jacques Nouet, SJ (1605-1680)*³⁹

Su obra *L'homme d'oraison, sa conduite dans les voies de Dieu*, 1674-1675, en cinco tomos, que conoció numerosas reediciones durante todo el siglo XVIII y fue reeditado en 1830, fue muy empleada por Chaminade para sus cartas de dirección espiritual, conferencias y homilías sobre la oración, en retiros y en la elaboración de métodos de oración. Chaminade emplea esta obra para enseñar a orar con actitud de fe sobre los contenidos de la fe, lo que él denominó oración de fe. Ésta es una de sus grandes aportaciones a la doctrina de la fe; dado que el acto de fe comienza por la noticia que de las verdades reveladas nos llega al intelecto, pero se asiente a ellas por el afecto de la voluntad; entonces todo el trabajo pastoral y espiritual consiste en hacer pasar las verdades reveladas y conocidas por la fe, desde el intelecto al corazón, para llegar a la fe del corazón. El camino para asentir cordialmente a los misterios de la fe es la oración, el más eminente acto sobrenatural del alma.

Esta doctrina sobre la fe en la práctica de la oración ya aparece desde su primera actividad con la Congregación. Así, en una instrucción sobre la oración comenta la frase de Nouet, "el entendimiento es como el ojo que no ve sin luz"⁴⁰; también en los retiros preparatorios para la fundación de la Compañía de María, en 1818, en la décima meditación, Chaminade hace uso de Nouet para mostrar las relaciones existentes entre la oración y la fe⁴¹.

c) *Charles de la Rue, SJ (1643-1725)*⁴²

En una instrucción dada a los congregantes sobre Olvido de Dios y ateísmo de las costumbres, encontramos anotado a mano en

³⁹ Cf. Armbruster 581 y 601; BCJ, V, pág. 1813 y ss.

⁴⁰ Armbruster, 529, n. 30, cita de Nouet, *L'homme d'oraison, sa conduite dans les voies du salut*, 1674-1675.

⁴¹ Nouet, o. c., I. Entretien 5, pág. 96, cit. en Armbruster, 965, n. 45.

⁴² Armbruster, 601, 576 y 216; Hurter, o. c., II/IV, pág. 1058; Charles de la Rue, BCJ, VII, págs. 290-307.

el margen: "Voyez la Rue, tome 2, página 443"⁴³. Estamos ante una conferencia que sigue el método deductivo propio de los apologistas del Siglo de las Luces; comienza con una afirmación general tomada de las Escrituras: Al Dios desconocido (Hch 17,23) y Aquel que quiere acercarse a Dios debe creer que existe (Heb 11,6). Éste es el problema pastoral acuciante del momento, la increencia suscitada por el filosofismo y la necesidad consiguiente de demostrar racionalmente la existencia de Dios. En esta conferencia, Chaminade concluyó con un juicio teológico sobre el ateísmo, al que definió como "un crimen de resistencia [de nuestra razón] a todos los testimonios que Dios nos da de su existencia y presencia; crimen de terca obstinación [del corazón] en no querer reconocer la dignidad de su suprema soberanía".

d) *Joseph Lambert (1654-1722)*⁴⁴

Doctor en la Sorbona, escribió numerosas obras divulgativas para la instrucción cristiana. Chaminade copió pasajes completos de las *Instructions courtes et familiares sur le Symbole*, de la edición de Lyon, en dos tomos, año 1819, para explicar los artículos del Credo en conferencias a congregantes y religiosos. En esta obra Chaminade "ha podido leer una fórmula que le es muy querida: fe del corazón"⁴⁵. De Lambert ha tomado la explicación agustiniana de los tres sentidos del acto de fe: "creer que hay Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios", que se corresponden con las tres cualidades del ser en Dios, esencia, verdad y bondad, y con la revelación de Dios creador, providente y salvador, al que se le confía el destino de la vida por las tres virtudes sobrenaturales, fe, caridad y esperanza, que corresponden a las facultades del alma: inteligencia, voluntad y memoria-imaginación. Con esta doctrina, llamada de los tres principios, Chaminade elaboró su particular formulación de las pruebas de la religión, configurada en una unidad de filosofía, revelación, teodicea, antropología y soteriología⁴⁶.

⁴³ Armbruster, 519-521, n. 28.

⁴⁴ Sebastián, B. y Castellanos de Losada, *Biografía eclesiástica completa*, XI, Eusebio Aguado-Imp., Grab. y Comp., Madrid-Barcelona 1875, págs. 865-866; Armbruster, págs. 576 y 601.

⁴⁵ Armbruster, pág. 367, n. 25.

⁴⁶ Armbruster, 516, 738, 1041-1080.

e) *Charles du Plessis d'Argentré (1673-1740): ¿Analyse de la foi (1699)?*

En carta al P. Lalanne, del 15 y 22 de febrero de 1830, el P. Chaminade le propone emplear esta obra para la de enseñanza de la religión en las futuras escuelas Normales que la Compañía pretendía regentar, porque en ella "se prueba que la fe católica puede sufrir un análisis exacto"⁴⁷.

Obra de la que el P. Chaminade no cita el autor, y que tampoco figura entre los libros de su biblioteca⁴⁸, y que pudiera tratarse del libro aparecido en Lyon, en dos tomos, en 1699, atribuido a Charles du Plessis d'Argentré (1673-1740), obispo de Tulle⁴⁹. Por su título pertenece a los estudios de la Escolástica barroca iniciados por Suárez, quien, retomando a Santo Tomás, inquiere en la subjetividad del creyente la posibilidad filosófica y teológica que tiene el pensamiento finito para conocer el objeto revelado y poder cerciorarse del mismo en orden a consentir libremente al acto de fe. En el giro del pensamiento moderno hacia sus presupuestos subjetivos, la Escolástica barroca investigó la naturaleza humana y divina de la fe para conocer las disposiciones psicológicas subjetivas y las condiciones críticas que suponen el acto de fe y su certeza. Nacen ahora los tratados de análisis de la fe y las reflexiones, sobre sus preámbulos filosóficos. La teología retoma entonces las cuestiones metafísicas de los prolegómenos de la fe, tal como venían elaboradas por la tradición cristiana, y la introspección agustiana de las disposiciones subjetivas para la creencia, formuladas en la argumentación del corazón inquieto, elaboradas en la tradición escolástica tomista con la doctrina del deseo natural de ver a Dios, y retomada en la Modernidad por las razones del corazón de Pascal.

f) *Jean Couturier, SJ (1731-1799)*⁵⁰

El P. Chaminade empleó a menudo el *Catéchisme dogmatique et moral* de Couturier. Obra aparecida en Dijon en 1821, en tres

⁴⁷ Armbruster, 97.

⁴⁸ Armbruster, pág. 54, n. 17.

⁴⁹ Hurter, o. c., II, pág. 967.

⁵⁰ Sobre Couturier cf. Hurter, o. c. III/I y III, (1764-1800) y Armbruster, págs. 103, 370-371, 414, 425 y 600.

volúmenes, conoció un gran éxito, como demuestran las diez ediciones habidas hasta 1863. Chaminade copia páginas completas del catecismo de Couturier para explicar el Símbolo de los Apóstoles⁵¹.

Chaminade hace uso repetido de esta obra durante la elaboración de los diversos Manuales de Dirección compuestos con la finalidad de ayudar a los maestros de novicios en su tarea de formar en el espíritu de fe a los candidatos. Por ejemplo, en el Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María, comenzado a redactar en julio de 1829 en Saint-Remy.

*g) Jean-Nicolas Grou, SJ (1731-1803)*⁵²

El P. Chaminade anima, en una carta del 8 de septiembre de 1840 a la comunidad de Hijas de María de Agen, a crecer en el verdadero espíritu de fe, teniendo por modelo a la Santa Virgen. Para ello recomienda a las religiosas la lectura del libro de piedad de Grou, *L'interieur de Jésus et de Marie*, París 1815, varias veces reeditado entre 1815 a 1847.

Al uso de la época, Grou no sólo escribió obras piadosas, sino que también practicó la teología de los apologistas de la razón, colaborando en el *Traité historique et dogmatique de la vrai religion*, publicado en dos volúmenes, en 1780, bajo la dirección de uno de los más eximios apologetas, el Padre Bergier.

h) François Para du Phanjas, SJ (1724-1797)

Autor de *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la philosophie de la religion, par l'auter de la théorie des êtres sensibles*, obra aparecida por primera vez en París, en dos tomos, en 1774. El P. Para du Phanjas gozó de amplia reputación entre sus contemporáneos, "sin parangón por la

⁵¹ La primera citación del Catéchisme de Couturier aparece en los retiros a los religiosos marianistas en 1821, Armbruster, 995; de nuevo en los retiros de 1827 a los marianistas de Saint-Remy, Armbruster, 1017; y al P. Chevaux, aconsejándole en la dirección espiritual de un religioso con dudas de fe, le escribe el 12 de mayo de 1837 recomendándole que le enseñe "el Catecismo de Couturier, o al menos una explicación del Credo apostólico", Armbruster, 229.

⁵² Armbruster, págs. 601 y 572; BCJ, III, 1868-1882. Muchos de estos escritores no sólo compartieron las ideas, sino también la misma suerte que Chaminade; Grou sufrió el destierro y murió en Lulworth (Inglaterra) en 1803.

elevación del pensamiento, la perfección del método y la claridad de estilo”⁵³. En una carta del 15 al 22 de febrero de 1830, El P. Chaminade recomienda esta obra al P. Lalanne, para elaborar un método de enseñanza de la religión destinado a los alumnos de las Escuelas Normales que pretendía regentar la Compañía de María⁵⁴. La instrucción de la religión, escribe Chaminade, se debe “adaptar al espíritu del siglo” y ha de organizarse atendiendo a las “pruebas de la religión”, para ayudar a las inteligencias a pensar a partir del hombre y de la naturaleza⁵⁵.

*i) François-Xavier de Feller, SJ (1735-1802)*⁵⁶

Fue escritor prolífico de poesía, teatro, artículos literarios y teológicos, polemista nato, filósofo de la ciencia y comentarista de Newton y Buffon, y escritor político contra el juramento a la Constitución Civil del Clero. La obra de De Feller que cita el P. Chaminade, en carta al P. Chevaux, de finales de enero de 1840, es el conocido *Chatéchisme philosophique, ou recueil d'observations proposées à défendre la religion chrétienne contre ses ennemies. Ouvre utile à ceux qui cherchent à se garantir de la contagion de l'Incrédulité moderne et surtout aux Ecclésiastiques chargés de conserver le précieux dépôt de la Foi*. Editado en Lieja en 1772, conoció numerosas reediciones hasta 1848. El *Chatéchisme philosophique* expresa con espíritu neto, rigor de pensamiento y exposición recta y sencilla, los argumentos de la filosofía y de la ciencia moderna que afectan a los fundamentos filosóficos del dogma cristiano, caracterizando a Feller entre los representantes paradigmáticos de los apologistas franceses de la Ilustración⁵⁷. Chaminade cita el *Chatéchisme philosophique* en el contexto, ya aludido, de los dos marianistas, MM. Dumont y Guillegoz, que en sus criterios de fe se estaban inclinando hacia opiniones científicas⁵⁸, dejándonos su juicio crítico sobre esta obra:

⁵³ Hurter, o. c., III/I-II (1764-1800) págs. 301-302; y en BCJ, VI, págs. 192-197.

⁵⁴ Armbruster, 96.

⁵⁵ Armbruster, 96.

⁵⁶ Sobre De Feller, cf. Armbruster, págs. 130, 568 y 600; BCJ, III, págs. 606-631; Hurter, o. c., III/III, pág. 508 y III/IV, págs. 1136 y 1169.

⁵⁷ Maisonneuve, o. c., 1550.

⁵⁸ Cf. en las notas 26 y 27 de este capítulo, pág. 96.

“El catecismo de De Feller no está falto de reproche; en primer lugar porque ha abordado filosóficamente cuestiones, si no erróneas, al menos temerarias y peligrosas; en fin, la discusión filosófica no es el medio para lograr la convicción [de fe].”⁵⁹

Esta crítica nos arroja luz sobre el pensamiento teológico del P. Chaminade y nos permite situar su opción apologética y pastoral en el contexto de la relación de la fe con el pensamiento moderno. Sin despreciar la razón, sin embargo estima que para alentar la fe en estos dos religiosos, no se ha de recurrir a argumentaciones filosóficas, sino al “diálogo personal, por vía de la explicación y de la exposición de la fe; me parece que hubiera sido más conveniente y útil”⁶⁰. De ahí que Chaminade hubiera preferido que “se hubiera elegido por autor al canónigo Aimé, en su libro titulado *Fondements de la foi*”⁶¹

En la contraposición entre el Chatéchisme philosophique y los *Fondements de la foi*, nos encontramos en uno de los centros nodales de la crisis de la teología producida por su encuentro con la Modernidad, cuando la razón, exaltada a norma suprema de todo conocimiento, incluido el religioso, pretende sustituir el origen sobrenatural de la verdad cristiana por una religión de la razón natural, a cuyas verdades se accede por el ejercicio de la razón filosófica. En último término, la fundamentación de la verdad cristiana no estaría en la veracidad y credibilidad del Dios que revela, sino en el examen de la razón sobre los contenidos de la revelación. Pero, ¿es reducible el contenido de la fe a objeto de la filosofía? ¿Se accede al misterio cristiano por la fe o por la razón? Y, en todo caso, ¿qué funciones competen a la fe y cuáles a la razón para interpretar el dato revelado? El racionalismo teológico tenderá hacia la secularización de los métodos y contenidos del conocimiento religioso, al predicar para la razón el poder de entender y demostrar autónomamente todo lo revelado por Dios, de tal manera que sólo la filosofía, erigida en principio cognoscitivo del

⁵⁹ Armbruster, 309.

⁶⁰ Armbruster, 309.

⁶¹ Aimé [Chanoine], *Fondements de la foi*, París 1775, 2 vol; cf. Armbruster, pág. 131, n. 44, y pág. 599.

teologizar, alcanzaría una intelección válida de la revelación y de sus fuentes, la Escritura y el dogma⁶².

Pero la tradición teológica había procedido por vía contraria, afirmando que sólo la revelación y la fe nos descubren el significado de la misma revelación. Sólo la escucha atenta y la aceptación confiada de la Palabra de Dios en fe, a través de la tradición eclesial y del Magisterio, nos permite acceder al asunto contenido en la verdad cristiana. En este orden de cosas, la razón no es rechazada, sino que a ella le compete investigar los preámbulos de la fe, que hacen plausible la revelación y su conocimiento y nuestra adhesión a ella. Éste es también el pensamiento del P. Chaminade. Además, está convencido de que solamente así se suscita y se sustenta la fe. De ahí la oposición de Chaminade a la fundamentación filosófica del cristianismo en el *Catéchisme* de De Feller y su favor a los *Fondements del canónigo Aimé*.

5. La teología católica prostridentina y la Escuela de espiritualidad francesa

Los libros y autores que leía el P. Chaminade y que formaron su pensamiento teológico estaban entre la tradición de la Escolástica barroca antiprotestante y la apologética católica contra el racionalismo inmanentista de los autores de la Ilustración. Presentamos ahora estas dos escuelas teológicas, deteniéndonos con más detalle en la apologética de la razón, porque no solamente ha sido menos estudiada su influencia en el P. Chaminade, sino porque de forma más directa es el contexto teológico que definió su intención pastoral.

Bien es verdad que la mayoría de los autores que lee Chaminade pertenecen a la Escolástica barroca, recibidos a través de la Escuela francesa de espiritualidad, y es esta escuela la que configura su sistema teológico. Chaminade suele leer libros de devoción, tratados de oración, colecciones de sermones y charlas catequéticas concernientes a todos los aspectos de la vida cristiana. De ellos recibe la fidelidad a la doctrina católica del Concilio de Trento. A falta de otra producción teológica actualizada, fueron reeditadas durante el siglo XVIII y vueltas a reimprimir a inicios del

⁶² García Gómez-Heras, o. c., págs. 134 y 250.

XIX. La capacidad de adaptación de la teología barroca al nuevo contexto racionalista decimonónico se debe a la naturaleza misma de estas obras, por cuanto que, al estar pensadas para exponer la doctrina católica frente al protestantismo, defienden el uso de la razón filosófica en el discurso teológico, contra la radicalización de los reformadores en la sola fe.

La Escuela francesa se origina en las personalidades decisivas del santo obispo de Ginebra san Francisco de Sales (1567-1622) y del cardenal Pedro de Bérulle (1575-1629). Influidos por los Ejercicios Espirituales de san Ignacio en la contemplación de los misterios de Cristo, Bérulle vio en el misterio de la encarnación del Verbo el origen y centro de la vida cristiana. La actividad del cristiano consiste en la asimilación interior de los estados de Cristo, sobre todo su humildad y abajamiento en la encarnación y en la cruz, para cooperar con él en la salvación del mundo. Chaminade recibió esta impronta espiritual a través de su formación en el colegio-seminario de San Carlos y en San Sulpicio, continuadores de esta tradición espiritual a través de las figuras de Juan Jacobo Olier, san Juan Eudes y san Vicente de Paúl.

La perfecta imitación de Cristo no consiste en la sola repetición de sus actos externos, por ejemplo obedecer a su madre, María, sino en tener su disposición interior, que nos hace adoptar su estado de Hijo de María. Porque los actos de Cristo fueron pasajeros, propios del Jesús terreno, pero sus estados o misterios de salvación permanecen en el Jesús glorioso, de tal manera que hoy también pueden ser imitados por los fieles para alcanzar la perfecta conformidad con Cristo. Para este camino de cristificación resulta decisiva la acción interior del Espíritu Santo por la transformación de la virtud de la fe. Para Chaminade, el estado más básico de Cristo, en el cual se funda la posibilidad de la entera obra redentora, es su encarnación en el seno de María; en consecuencia, la vida cristiana consiste en imitar el estado de Hijo de María. Esto significa que la Santa Virgen y el Espíritu Santo engendran, en la vida de la gracia, a los fieles, de la misma manera que engendraron, en la vida carnal, a Jesucristo. La Virgen María, dando a luz a la Cabeza de la Iglesia, coopera también para alumbrar el Cuerpo Místico de Cristo entero. Ésta es la personal espiritualidad de Chaminade; y por no redundar sobre una cuestión tan conocida, solamente aducimos un texto autógrafo, del Cuaderno "D", compuesto para definir la doctrina espiritual marianista que

debería completar el texto de las Constituciones de la Compañía, de 1839⁶³.

“María es realmente la madre de los cristianos, la madre de los predestinados, la madre de los discípulos de Jesucristo. Como Jesucristo ha sido concebido en el seno virginal de María según la naturaleza, por la operación del Santo Espíritu, de la misma manera todos los elegidos son concebidos según el Espíritu, por la fe y el bautismo, en las entrañas de la tierna caridad de María. Todo lo que lleva María en su seno no puede ser más que Jesucristo mismo, donde no se puede vivir nada más que de la vida de Jesucristo. Los cristianos son los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, ellos no son sino uno solo con Jesucristo, y así se puede decir que cada cristiano ha nacido de la Virgen María (Mt 1,16). Por consiguiente, ¡qué poderoso medio para alcanzar la semejanza con Jesucristo es tener por madre a la madre misma de Jesucristo!”⁶⁴

En esta eclesiología del Cuerpo Místico,-la fe es la virtud teologal por la cual Cristo nace en nosotros.

“Cuando la luz de la fe penetra en nuestras almas, entonces el Verbo de Dios viene a habitar en ellas. Esto no es una imaginación: el Apóstol, es decir, el Espíritu Santo por boca del apóstol san Pablo, nos ha revelado: Cristo habita por la fe en vuestros corazones” (Ef 3,17).

Nosotros no vemos a Cristo en nuestra alma cuando lo hacemos entrar en ella por la fe. Pues no es en tanto que Hombre como él la inhabita, y de la misma manera, en la santa Eucaristía es en tanto que Verbo de Dios [...]. Si la luz de la fe es el Verbo de Dios, si por ella es el Verbo adorable quien se digna venir a habitar en nosotros, se desprende entonces que la fe, la convicción que resulta de la impresión de esta luz, es precisamente la unión de Jesucristo con nosotros; unión que llega hasta transformarnos en Jesucristo. Por la fe, según lo hemos expuesto, nuestro espíritu esclarecido no piensa más que como Jesucristo; es Jesucristo quien se une a nuestro corazón; por la fe, nuestra voluntad dirigida no

⁶³ Stanley, *The Mystical Body of Christ, according to the writing of Father W. J. Chaminade. A study of his spiritual doctrine*, Friburgo (Suiza)1952, cap. IV, págs. 130-155.

⁶⁴ Armbruster, 931.

actúa más que con Jesucristo; es Jesucristo quien se ha unido a nuestra voluntad. Así, el hombre nuevo se ha formado en nosotros.”⁶⁵

La fe, en tanto que principio del conocimiento de las verdades reveladas y adhesión a las mismas, da cabida, en el corazón y en la voluntad del hombre creyente, al contenido cristológico de la revelación, y por lo tanto deviene el principio y el fundamento de la configuración con Cristo, como se verá al tratar la antropología y la soteriología del P. Chaminade.

6. La apologética católica de la Ilustración o apologetas de la razón

Si centramos nuestra atención sobre esta corriente teológica, se debe a que el P. Chaminade comparte con ella idéntico marco histórico-cultural y sus mismas pretensiones en favor de la defensa de la verdad de la religión, de la doctrina de la Iglesia y de la mediación sacramental de sus ritos e instituciones. Estos teólogos del siglo XVIII constituyen el primer intento balbuciente de respuesta de la teología cristiana, en defensa de sus fundamentos revelados del cristianismo, contra el racionalismo de la ciencia y de la crítica histórica del pensamiento moderno y del Estado laico no confesional. Esta literatura teológica constituye el origen de las tres argumentaciones, la cristiana, la religiosa y la católica de la futura apologética clásica al elaborar las pruebas de la existencia de Dios que corroboran con la universalidad del hecho religioso en todos los pueblos y en la constitución natural del ser humano, y con una reflexión filosófica y teológica de la posibilidad del conocimiento de Dios a través de la creación y de su revelación en la historia de Israel y, sobre todo, en Jesucristo.

Es cierto que los apologetas del siglo XVIII no fueron capaces de contener el movimiento secularizante del pensamiento ilustrado; pero esto no se debió a que no supieron entrar hasta el fondo filosófico y teológico de las cuestiones planteadas, sino a que “la apologética católica del siglo XVIII, carente de los grandes genios de un Pascal o un Bossuet, se ve aplastada por la brillantez de sus adversarios, que la prejuzgan asociándola al fanatismo y

⁶⁵ Retiros de 1818 a los religiosos marianistas, notas de Lalanne, Armbruster, 962-963.

superstición de una disciplina oscurantista y ridícula⁶⁶. Ahora bien, el éxito de público y el rigor científico de estos apologistas en materia histórica y científica, y por su apertura a las nuevas ideas y su esfuerzo de adaptación a la nueva mentalidad, la hacen ser una apologética encomiable.

“Olvidados por la crítica a pesar de su abundante producción, esta literatura es muy interesante por más de un concepto; su esfuerzo por adaptarse a los gustos literarios de su tiempo le comportó numerosos éxitos editoriales. La orientación que imprimió a sus argumentos es hija de su tiempo; el acento puesto sobre los hechos, la razón y el sentimiento se inscriben en el movimiento general de las Luces. Los contactos entre filósofos y apologetas, que a menudo se reclaman valores comunes, condujeron a una contaminación de la apologética por la filosofía. Pero si los autores católicos emplearon el lenguaje de sus adversarios, fue para arrojarlo contra ellos. Los apologetas cristianos rechazaron profundamente la filosofía de las Luces, que ellos pretendían sobrepasar en provecho de la "verdadera filosofía", sosteniendo así la apuesta de mantener la tradición contra la industria de los filósofos⁶⁷.”

De hecho, gracias a la claridad de su discurso y a la nítida elaboración de sus argumentos y contenidos, sus obras volvieron a ser reeditadas a inicios del siglo XIX, y por ello son citadas por Chaminade⁶⁸. Nos detenemos a presentar la teología practicada por los apologistas franceses de la Ilustración, para rastrear su influencia sobre Chaminade y enmarcar con más detalle su pensamiento teológico, que nos permita comprender la contundencia y la firmeza de sus juicios teológicos y filosóficos sobre el filosofismo; además, percibiremos las inquietudes y prejuicios de sus oyentes, a los cuales responde la predicación de nuestro autor.

⁶⁶ Éste es el juicio Albertan-Coppola, “L’apologétique catholique française à l’âge des lumières”, en *Revue de l’histoire des religions*, 205(1988)153, autor en que seguimos en la presentación de esta apologética católica.

⁶⁷ Albertan-Coppola, o. c., pág. 151.

⁶⁸ Albertan-Coppola ofrece las estadísticas de ediciones de 1715 a 1789 hay catalogadas novecientas obras aparecidas en Francia, que supone un promedio de doce por año, siendo los de mayor de producción los años en que se publicaron *L’Encyclopédie*(1751-1765), *De L’Esprit*, de Helvétius(1758), *Émile*, de Rousseau(1762) y el *Dictionnaire philosophique*, de Voltaire, en 1764.

Los apologistas católicos en Francia durante el Siglo de las Luces fueron hombres rigurosos en su pensamiento; entre ellos destacaron el P. Bergier, de la Chambre, el obispo Lefranc de Pompignan, los eruditos jesuitas Jacques Lefebvre y el P. Bonhomme. Sus obras se enfrentaron filosóficamente contra los fundamentos del pensamiento ilustrado: el deísmo y el materialismo, que socavaban el sobrenatural cristiano. Para abordar el fondo de este debate, el P. Bergier afirmó que "es necesario rumiar la metafísica"⁶⁹. Transigentes con el estilo, vocabulario y métodos de los filósofos al gusto de la época, serán, por el contrario, intransigentes en la defensa integral del dogma, la tradición y sus principios filosóficos y teológicos. De manera minuciosa defienden cada punto de la doctrina. Antes que adaptar las verdades reveladas, intentan justificar racionalmente los misterios de la fe. La apologética del siglo XVIII se mantuvo en una firmeza doctrinal y escriturística que condena sin paliativos las ideas deístas y la tolerancia como secta "odiosa a todas las religiones; no hay país en el que no se la anatematica [...]. Los deístas son los mayores enemigos de toda religión, y por lo tanto del bien público"⁷⁰; toda su supuesta filosofía no es sino "locura, pura locura, ¿acaso no es lo mismo ser ateo que deísta?"⁷¹. Un Dios, filosófica y científicamente exigido, al que no se le rinde el homenaje de un culto religioso, en la práctica consiste en un craso ateísmo con revestimiento religioso; de ahí su peligrosidad. Por la misma razón, la tolerancia viene igualmente condenada porque no puede haber más que una verdad esencial y cierta. La tolerancia es considerada "un sistema horroroso engendrado por la indiferencia en materia de religión"⁷². En los puntos esenciales, apologistas católicos y filósofos permanecen enemigos irreconciliables, porque aquellos no ven en la filosofía de las Luces sino "una pretendida filosofía", un "falso saber", "un tejido de opiniones atrevidas, extravagantes y temerarias elaboradas a partir de las objeciones usadas por los antiguos enemigos del

⁶⁹ "Il faut mâcher la métaphisique", Ídem, pág. 135.

⁷⁰ Louis-Antoine de Caraccioli, "Déisme", en Dictionnaire pittoresque et sentencieux[...], Lyon 1768, 3 vol., t. I, pág. 96, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 70.

⁷¹ Jacques Lefebvre, La seule religion véritable démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires, París 1744, pág. 116, cit. en Albertan-Coppola o. c., pág. 175, n. 71.

⁷² La frase es del P. Bonhomme, Réflexions d'un franciscain sur les tríos volumes de l'Encyclopédie, Berlin 1754, pág. 111, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 175.

cristianismo”⁷³. Sólo el cristianismo es la “verdadera filosofía”, porque explica el origen y la finalidad de todo cuanto existe, en un Dios creador y redentor.

Es lógico que los apologistas entren en debate con la física moderna, la teoría de la materia, la formación del universo, su orden y finalización; en definitiva, con el pensamiento filosófico subyacente: el materialismo fisicista⁷⁴. En el fondo filosófico de todo este complejo problema se debate la relación de Dios con el mundo. De este complejo problema y del debate que suscitó se dio cuenta el P. Chaminade y lo manifestó en sus escritos, al afirmar que el silenciamiento de Dios por las ciencias naturales -en sus presupuestos filosóficos-, se debe al hecho de “disputarle por completo el secreto de sus divinas operaciones en la naturaleza”⁷⁵. Para defenderse de estas acusaciones, ya presentes en el pensamiento materialista de los filósofos paganos de la antigüedad, los apologetas del tiempo de la Ilustración recurrían a la patrística para encontrar en sus argumentos recursos contra el cientismo y el racionalismo inmanentista de la filosofía de la Modernidad. Recurren también a los grandes autores cristianos del Gran Siglo francés, Pascal, Fénelon, Bourdaloue, Bossuet. También Chaminade cita a los Padres, y emplea las ediciones de los sermones de Bossuet y Bourdaloue⁷⁶.

Aunque “adversarios declarados de las Luces, la mayor parte de los apologistas católicos utilizan el lenguaje de los filósofos. Los términos razón, espíritu, luces, prejuicios, ceguera... aparecen como leitmotiv en sus obras”⁷⁷. Un recorrido por estos términos y categorías, también presentes en los escritos del P. Chaminade, nos permitirá detectar los fondos del debate cristiano con el pensamiento moderno.

⁷³ Obispo Funel, Instructions pastorales[...], París 1765, pág. 12, cit. En Albertan-Coppola, o. c., pág. 178.

⁷⁴ Obras de autores como Les Massons des Granges, Le philosophe moderne ou l'incrédul condamné au tribunal de sa raison, Paris 1759, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 162, n. 36 ; Pierre-Joseph Dufour, L'âme ou le système des materialistes, soumis aux seules lumières de la raison, Aviñón 1759, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 163, n. 38.

⁷⁵ Armbruster, 304; cf. Nota 29 de este cap. II, pág. 96.

⁷⁶ Cf. El index alphabétique et analytique en Armbruster, págs. 551-595, el elenco de padres citados por Chaminade en sus predicaciones y escritos.

⁷⁷ Albertan-Coppola, o. c., pág. 171.

1) Traemos, en primer lugar, la idea de bonheur. En el pensamiento ilustrado significa una suerte de bienestar y disfrute legítimo de los placeres de la vida y del espíritu, gracias a un estado de bienestar cívico, social y político que hace al hombre feliz. En el pensamiento ilustrado se hace coincidir la verdad con lo útil, porque todo lo que se presenta como útil es considerado verdadero. Los apologistas se ven en la urgencia de demostrar la utilidad pública y privada de la religión. Para ello, y en polémica con el sentido libertino del placer, buscan reconciliar ya en esta tierra la beatitud eterna con la felicidad terrena. El cristianismo es presentado como religión que templada las pasiones, reconforta el alma y hace del cristiano una persona útil a la sociedad y, por lo tanto, feliz. Con ello se prueba la verdad de la religión cristiana⁷⁸. También Chaminade adopta el término bonheur, pero despojado de todo contenido de utilidad cívica, moral o bienestar físico. Bonheur posee un significado de orden religioso, relativo a la felicidad que procura el conocimiento y práctica de las verdades reveladas que se refieren a nuestra salvación, que es la fuente del gozo interior. Con este término se traduce el contenido teológico de bienaventuranza, porque el conocimiento por la fe de las verdades reveladas adelanta la visión beatífica. En sus homilías a los congregantes, en la primera época de la Congregación, antes de 1809, encontramos un Sermón sobre la felicidad de creer⁷⁹, "felicidad probada por la naturaleza misma de la fe", que es "una luz sobrenatural que descubre a nuestro espíritu las verdades más importantes" que Dios nos ha revelado relativas a nuestra salvación. La fe nos anticipa el conocimiento y disfrute de la visión beatífica⁸⁰. Doctrina fundada en la tradición agustianiana del corazón inquieto que busca, sin hallarlos, la felicidad y el amor hasta alcanzarlos en Dios; y que más tarde, en la Escolástica medieval, fuera reelaborada por la antropología tomista del deseo natural de ver a Dios. El culmen de esta apologética la tenemos en las conferencias dadas en 1843, a los ochenta y dos años, a los novicios marianistas⁸¹.

⁷⁸ La obra de Fidèle de Pan, *Le Chrétien par les sentiments*, Paris 1769, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 171.

⁷⁹ Armbruster, 664-670.

⁸⁰ Armbruster, 499.

⁸¹ Armbruster, 1082.

2) El más paradigmático vocablo de la Ilustración se expresa en las luces. En sentido filosófico, la luz o ilustración de nuestro conocimiento aplicado a todas las realidades humanas y divinas proviene del hombre cognoscente; mientras que las luces de las que hablan los apologetas irradian de la revelación del Evangelio, que es la "verdadera fuente de las luces puras"⁸². Por el contrario, las luces de la razón ciegan al hombre y le hacen caer en las tinieblas de la incredulidad y del libertinaje.

Es una constante en el P. Chaminade hablar de la luz de la - fe o de la divina antorcha de la fe. En su pensamiento telógico distingue siempre el doble orden de la realidad creada: el natural y el sobrenatural. El hombre es consciente de los dos, por lo que a cada uno le corresponde una vía de conocimiento propia, la razón natural y la fe sobrenatural. Doctrina expuesta en la carta del 27 de septiembre de 1844 a Mons. Donnet⁸³. A la ley natural pertenece la razón, que "no es más que una pequeña antorcha que Dios ha puesto en el hombre al crearlo, para hacerlo a su imagen y semejanza y con la ayuda de la conciencia". La luz de la razón nos asemeja a Dios, mientras que sólo la fe nos permite conocer el misterio de Dios y el de nuestra salvación en sí mismos; es decir, tal como Dios los conoce y nos los revela.

Llegados a este punto, surge el problema típico de la Edad Moderna, de la relación del conocimiento de la fe con el conocimiento por la razón, y la función de cada uno de ambos en el conocimiento de la revelación. En la carta aducida, Chaminade resume su pensamiento teológico: "Dios ha puesto la fe en la razón; es la razón la que ve por la luz de la fe".

3) Esto nos trae a primer término el vocablo razón, crucial para la apologética católica de la Ilustración, verdadero nudo gordiano del debate. Queda claro que, para los apologetas, la razón no se puede aplicar por igual a todos los ámbitos de la realidad; la razón posee sus límites, que vienen superados por el conocimiento de la fe cuando lo aplicamos sobre las verdades reveladas. Pero la razón posee su propia función en el acto de la fe. La religión se

⁸² Abbé Lamourette, *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité*, Paris 1785, pág. 271, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 177.

⁸³ "Distinguimos dos especies de leyes divinas: una, ley natural, que Dios ha puesto en el hombre al crearlo, la otra, la que le ha dado al revelarse. Cada una de estas leyes tiene su conciencia correspondiente: conciencia bien real pero natural y conciencia sobrenatural, añadida por don y gracia a la natural", Armbruster, 354.

asienta sobre la condición racional del hombre. La razón capacita al hombre para recibir el conocimiento de las verdades reveladas, y sirve de instrumento al pensamiento teológico en la comprensión de estas verdades, bajo la guía de la fe. La razón "nos conduce hasta la revelación, y entonces la revelación la guía"⁸⁴. Verdades de razón y verdades de revelación no se oponen, sino que convergen sobre las verdades metafísicas -Dios, alma y mundo- que hacen posibles el conocimiento de la revelación y su intelección teológica. "No se prohíbe al hombre el uso de la razón; le está vedado su abuso. Que haga buen uso de esta antorcha dada a los ciegos mortales y le guiará a la fe"⁸⁵. En el debate están puestos en juego los preámbulos de la fe, verdades filosóficas que permiten aceptar la religión porque sus dogmas no contradicen la razón.

Desde el inicio de su actividad en la Congregación, Chaminade predicó contra el prejuicio que el racionalismo filosófico arrojaba sobre el conocimiento de fe acusándolo de arracional y, por lo tanto, antinatural. En un sermón perteneciente a la primera década de su actividad, expone esta oposición en estos términos: "Si la razón debe callarse sobre lo que constituye el fondo de los misterios, dice el incrédulo, entonces hay que creer sin la razón: pero una creencia destituida de razón es la creencia de un imbécil... ¡Razonamiento lamentable!"⁸⁶. A lo que responde Chaminade: "distinguímos las razones de la credibilidad de las razones de la comprensibilidad; ambas no son inseparables del todo, aun cuando se encuentran separadas de hecho en infinidad de circunstancias. Y sin salir del mundo físico, etc.". En donde se recoge la doctrina tomista de los dos modos de conocimiento en nuestra vida cotidiana, en comparación con el conocimiento por la fe: unas cosas las conocemos por la credibilidad y autoridad que nos merece el testigo que nos informa o el maestro que nos enseña, y otras porque hacemos experiencia inmediata de ellas por nuestros sentidos. De igual manera conocemos por la fe, bien por el testimonio de testigos, bien por conocimiento inmediato de las verdades religiosas. Por eso mismo aduce el argumento agustiniano de los milagros, como la prueba dada a los sentidos, por la cual Jesucristo se

⁸⁴ Bonhomme, o. c., pág. 31, (ver nota 72), cit. En Albertan-Coppola, o. c., pág. 177, n. 78.

⁸⁵ Dom Chamdom, *Dictionnaire anti-philosophique*, Aviñon 1767, pág. 279, cit. en Albertan-Coppola, o. c., pág. 163, n. 39.

⁸⁶ Armbruster, 645.

mereció ante sus discípulos la credibilidad de su autoridad divina. Al mismo tiempo, Chaminade nos recuerda que es preciso distinguir el tener noticia de la existencia de una realidad, del alcanzar a darnos una explicación extensiva de todos los elementos que la constituyen; de igual manera, un nivel cierto del conocimiento de Dios es tener noticia de su existencia, y otro, pretender explicar su esencia.

En los apuntes para las instrucciones sobre la fe, dadas a los congregantes en los primeros años de su actividad pastoral, ya encontramos planteada en toda su extensión esta difícil relación de la fe con la razón⁸⁷.

4) Una última disposición teológica en común con la apologética de la Ilustración la encontramos en los nuevos métodos empleados para probar la verdad del cristianismo ante el tribunal de la razón, basados en el método histórico o por los hechos, porque para una mentalidad ilustrada los hechos son "lo que hay de más palpable, tajante y persuasivo"⁸⁸.

Este método pretende demostrar la verdad histórica de los relatos evangélicos para defender la inspiración divina de sus textos sagrados fundacionales. Una vez demostrado que en las Escrituras se contiene la revelación divina auténtica, entonces no nos queda más que creer ciegamente, por más incomprensible que se nos manifieste, porque "cuando estamos seguros de que Dios nos ha hablado, su autoridad nos cautiva y nuestra razón se aparta"⁸⁹. Sin embargo, la Escritura no viene usada siguiendo los estudios filológicos e históricos de la exégesis histórico-crítica. Los evangelios se toman al pie de la letra haciendo una exégesis figurativa. Las citas bíblicas, extrapoladas, se aducen como pruebas escrituristas externas para reforzar los argumentos del discurso teológico o para mover los afectos del oyente o lector. En definitiva, la misma

⁸⁷ Armbruster, 515. Al final de su vida pastoral, en una conferencia dada el 11 de junio de 1843 a los novicios marianistas, Chaminade resume su pensamiento en estos términos: " Todo lo que la fe nos ordena es razonable. ¿Estoy obligado a obedecer a un maestro? ¿ Quién lo puede dudar? La fe es una sumisión, una obediencia, es un servicio que prestamos a Dios. Pues bien, él quiere que su servicio esté conforme con la razón"(Armbruster, 1093). Chaminade trató en repetidas ocasiones este mismo argumento, la relación fe-razón, prueba de que se encontraba en una verdadera dificultad epocal en las mentalidades de sus congregantes y religiosos; cf. Ejercicios espirituales de 1818 y 1827, en Armbruster, págs. 956 y 1002.

⁸⁸ El Abbé Houtteville, *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, 1722, es el iniciador de este camino argumentativo, cf. Albertan-Coppola, o. c., pág. 159.

⁸⁹ Bonhomme, o.c., pág. 31(ver nota 72) ; cf. Albertan-Coppola, o. c., pág. 161, n. 35.

firmeza mostrada en la afirmación de todo el dogma se tiene también en el campo escriturístico⁹⁰.

El P. Chaminade emplea constantemente las citas de las Sagradas Escrituras en sus sermones, retiros, conferencias; toma versículos que extrapola de su contexto y los cita ora al inicio de una exposición, para orientar el argumento que va a tratar, ora al final del discurso, para confirmar con las Escrituras la doctrina expuesta. A veces, todo el discurso va cosido de citas bíblicas tomadas del conjunto de las Escrituras sin un criterio cronológico, sino temático. No está ausente en sus escritos y predicaciones la exégesis alegórica⁹¹. Para él la Escritura es santa y divina, de ahí que se deba leer excluyendo el espíritu profano; toda palabra inspirada por el Espíritu Santo ha de ser leída con el corazón esclarecido por los resplandores de la fe, porque no ha sido escrita para nuestra instrucción, sino para nuestra salvación; aunque en su lectura no hay que ser negligentes con la parte histórica⁹².

Un segundo aspecto del método argumentativo empleado se refiere a la lógica interna del discurso teológico, que sigue siempre al esquema deductivo: se parte de un principio universal dado por revelación y concordante con la razón; se extraen las consecuencias, probadas a la vez por las Escrituras, la historia y la filosofía; y se rehacen los argumentos de la apologética medieval, ahora en el contexto del racionalismo: existe un Dios creador y providente, que se ha revelado, y el hombre tiene deberes religiosos que cumplir ante Él. Estos deberes están fijados por la revelación, la cual viene filosóficamente necesaria e históricamente probada en el decurso de la creación, la historia del antiguo Israel, Jesucristo y la Iglesia. El contenido de la divina revelación llega hasta nosotros sin alteración por la mediación histórica de la Iglesia católica, la sola conservadora de este depósito primitivo, que los herejes han tergiversado⁹³.

⁹⁰ Yvon Beval y Dominique Bourel, *Le Siècle des lumières et la Bible*, Paris 1986.

⁹¹ Ejemplos de todos estos procedimientos: en un sermón *Sobre la resurrección*, citas bíblicas al inicio y al final del sermón (Armbruster pág. 522); *Notas sobre la Palabra de Dios* es un texto realizado con una acumulación de citas (Armbruster, pág. 537); *Meditación sobre la fe, la esperanza y la caridad* es una meditación en los retiros a los congregantes, en 1813, con una lectura alegórica de los dones de los Magos con las tres virtudes teologales (Armbruster, pág. 508).

⁹² Carta al P. Perrodin, 26 de marzo de 1840, Armbruster, pág. 313.

⁹³ Método argumentativo de las pruebas de la religión, que Chaminade toma de Lambert, *Instructions courtes et familières sur le symbole*, Lyon, chez les frères Guyot, 8ª ed., 1819, t. 1 et 2, en conferencias a los novicios en febrero de 1823.

5) Entre las pruebas filosóficas, la apologética de la razón recurre a la categoría del sentimiento, tomada del empirismo de la filosofía ilustrada y muy presente en la mentalidad de la época. Ante el espectáculo del cosmos y de las maravillas de la naturaleza, se siente la necesidad de un Dios creador, providente y finalizador de todo lo creado. Es lo que Chaminade ha predicado tanto con los llamados tres principios, que se con tienen en la confesión de fe del primer artículo del Credo: "Creo en un solo Dios, Padre, todopoderoso, creador"⁹⁴. Doctrina que aparece por primera vez en las instrucciones a los congregantes, en los inicios de su actividad pastoral con la Congregación. Así en una instrucción acerca de la fe, en la que explica que "todas las disposiciones de la fe están comprendidas en la expresión de la profesión de fe del Credo, ejemplo: Credo in Deum, creo en Dios, creo a Dios, creo Dios" (es la clásica diferenciación agustiniana, al que se cita) "esto es, creer que hay un Señor, soberano e independiente, que gobierna el universo. Creer a Dios es creer que todo cuanto Dios ha dicho es verdadero; pero creer en Dios es amarlo"⁹⁵.

En conclusión, en toda esta metodología empleada por la apologética de la razón y seguida por el P. Chaminade reconocemos los primeros intentos y reacciones de la apologética católica para salvaguardar el sobrenatural cristiano contra la crítica a la religión revelada llevada a cabo por el pensamiento racionalista de la Modernidad. Ubicado en este contexto cultural y teológico, de inicios del siglo XIX, encontramos el pensamiento de Chaminade transitando el camino que va desde la teología barroca antiprotestante hacia la primera solución del conflicto cristianismo-Modernidad, cristalizada en los documentos del primer Concilio Vaticano.

⁹⁴ La denominación *tres principios* nos la transmite la madre de Adela de Trenquelléon, Armbruster, pág. 1040.

⁹⁵ Ídem, pág. 516.

CAPÍTULO III

La doctrina de la fe del Padre Chaminade expuesta en su predicación y textos escritos

Nos adentramos ahora en la presentación de los textos del P. Chaminade en los que expone su doctrina de la fe; pero antes hemos de explicar dos cuestiones previas: una, relativa a la *autenticidad chaminadiana de los textos y fuentes escritas*, y otra, *al orden cronológico de su obra y de su pensamiento*.

Desde las investigaciones del P. Stanley¹ nos son conocidos los problemas referentes a la autoridad y cronología de la obra escrita del P. Chaminade y de sus predicaciones, que, por su mano o la de sus discípulos, han llegado hasta nosotros. Los problemas se deben al hecho de que el Fundador se hacía ayudar por numerosos secretarios y copistas; también existe la dificultad derivada del estado final de esos escritos, la mayoría de ellos inacabados, o esquematizados, en los que el pensamiento del autor está indicado más bien que desarrollado. No es menos compleja la cuestión de su eclecticismo, o falta de originalidad de sus ideas y pensamientos, tomados de sus abundantes lecturas. Todo lo cual explica la dificultad de las ediciones críticas de las obras de Chaminade, si bien en la actualidad se encuentra muy paliada, porque se ha ido publicado la mayor parte de su obra. Particularmente, nosotros adoptaremos como fuente documental los *Écrits sur la foi*, recopilación de textos dirigida por el P. Jean-Baptiste Armbruster; y seguiremos el criterio del P. Benlloch, que propone:

“Al estudiar seriamente los escritos del P. Chaminade, nos daremos cuenta de que la inmensa mayoría de ellos tienen una finalidad claramente pastoral. El P. Chaminade no escribía para exponer una doctrina, ni tampoco para transmitir sus experiencias personales [...], la finalidad última es pastoral. Esto puede explicar quizás la heterogeneidad de sus escritos. No busca ante todo reflejar con toda exactitud su pensamiento; lo que escribe sirve, sobre todo, para su misión apostólica: dirigir a las personas, dar vida a los grupos,

¹ Fue el P. Stanley, en su tesis de doctorado *The Mystical Body*, el primero que, en 1952, realizó una sistematización histórico-crítica de los escritos del P. Chaminade, págs. 4-8.

organizar sus fundaciones, transmitir un espíritu, desarrollar las exigencias espirituales de una misión o las consecuencias de un planteamiento pastoral. Para ello, hace su y yos los escritos y las ideas de otros; para ello, asume lo que otros escriben, aunque no sea el reflejo exacto de su pensamiento."²

Nosotros tendremos en cuenta *la finalidad pastoral que guía al P. Chaminade en la exposición de su pensamiento sobre la fe, en un contexto de filosofismo e indiferentismo religioso*. Por ello adoptamos el criterio propuesto por Benlloch, pero de modo flexible; considerando chaminadianos no sólo los textos autógrafos, sino también aquellos apuntes y notas de sus charlas y sermones recogidos por sus discípulos; porque estas fuentes segundas son exponentes de su pensamiento, tal como era directamente recibido e interpretado, en el contexto de su época, por sus más inmediatos colaboradores y discípulos. Consideramos también pertenecientes a la forma teológica de su pensamiento a aquellos autores y obras que reiteradamente lee y comenta en sus escritos y predicaciones.

Otro tipo de cuestión previa nos viene dado por la propuesta de un orden cronológico en el desarrollo del pensamiento teológico del P. Chaminade. Siempre que nos sea posible procederemos cronológicamente en la exposición de este pensamiento en correspondencia con la actividad pastoral de su autor. Este criterio nos permitirá definir la doctrina de la fe en cada uno de sus escritos, según la intención pastoral buscada en cada uno de ellos o en las diversas etapas de su actividad misionera. Si bien conviene advertir que, en los contenidos dogmáticos, Chaminade permaneció firme y constante, desde el inicio de su actividad y a lo largo de toda su vida, en la Escolástica barroca y devocional.

Para la presentación y comentario de los textos chaminadianos proponemos cinco etapas en la actividad pastoral y teológica del P. Chaminade:

La primera, expresada en la correspondencia de dirección espiritual con la señorita de Lamourous, durante la persecución revolucionaria y el destierro en Zaragoza (1775-1800).

² Benlloch, E., "Claves", en RMI, marzo 1984, pág. 28; la cursiva es nuestra.

La segunda, en la actividad exclusiva con la Congregación: desde su fundación hasta su primera supresión (1800-1809), y los años de clandestinidad hasta su recuperación (abril de 1814).

La tercera, correspondiente a los años fundacionales y de afianzamiento de sus dos nuevos Institutos religiosos (1815-1828).

La cuarta, desde 1830 hasta su dimisión como Superior General, en 1842. En esta etapa Chaminade concentró su actividad en atender a los múltiples problemas que planteaba la expansión de sus dos fundaciones religiosas y en formar a sus miembros en las vías de la vida espiritual.

La quinta y última, desde su dimisión como Superior General de la Compañía de María (1842) hasta su muerte (1850).

1. Primera etapa: Cartas de dirección espiritual a la señorita de Lamourous (1795-1800)³

El P. Chaminade fue director espiritual de María Teresa Carlota de Lamourous, desde que la conoció, en 1795, hasta la muerte de su dirigida, en 1836. La correspondencia dejada, antes de 1800, con motivo de esta dirección espiritual "constituye sobre todo el único documento que nos permite conocer el pensamiento del P. Chaminade en esta época"⁴. Dichas cartas se ocupan de la oración y de la vida espiritual, en cuyo conjunto se han de entender los párrafos concernientes a la doctrina de la fe.

En la primera carta conservada, del 27 de mayo de 1796, Chaminade expone la doctrina agustiniana de las tres facultades naturales del alma, asientos antropológicos de las tres virtudes teologales.

"Así como nuestra alma actúa naturalmente por sus tres potencias o facultades, el entendimiento, la memoria y la voluntad, de igual manera, lo que llamamos en nosotros el

³ María Teresa de Lamourous (1754-1836) nació en Barsac, el 1 de noviembre de 1754, de familia noble. Durante la Revolución francesa conoció al P. Chaminade, y desde entonces estuvo bajo su dirección espiritual hasta que murió el 14 de septiembre de 1836. Con la ayuda y el consejo de su director fundó en Burdeos, en 1891, la Misericordia, para la regeneración de prostitutas. Con miembros de la Misericordia fundó una congregación religiosa, aprobada por Roma en 1865. La causa de beatificación de la señorita de Lamourous fue introducida en Roma el 14 de noviembre de 1923.

⁴ Halter, *Écrits d'oraison* (Fribourg 1969) pág. 35; citaremos solamente Halter y número de párrafo, especificando la página cuando sea su ocasión, siempre por la edición francesa; preferimos traducir nosotros los textos originales franceses del P. Chaminade y sus discípulos recopilados por Halter.

Espíritu actúa por tres facultades que hemos recibido en nuestro bautismo: la fe, la esperanza y la caridad.”⁵

En otra carta, escrita el 15 de septiembre de 1797, Chaminade responde a la pregunta de Lamourous: “¿qué debe hacer un alma fiel en el caos de los acontecimientos [revolucionarios] que parecen engullirnos?”. “Sostenerse imperturbable por esta fe, que, haciéndonos adorar los designios eternos de Dios, todo coopera para el bien de los que aman a Dios [...]: en primer lugar purifique su voluntad, despréndase absolutamente de todo, renuncie a sus ideas de una razón puramente natural que la llevará a juzgar la conducta de la Providencia según vuestro punto de vista.”⁶

Basten estas dos cartas para descubrir ya presentes, en germen, la doctrina de la fe, que más tarde no será sino desarrollada y enriquecida: *virtud sobrenatural recibida en el bautismo, que se asienta en la potencia anímica natural del entendimiento; que se acrecienta en la oración realizada sobre las verdades de la fe, contenidas y articuladas en el Credo de la Iglesia, llamada oración de fe.* De esta manera, toda la vida cristiana se encierra en la fe, que es un *sentimiento simple, no discursivo-racional, que se recibe como don de Dios y por la acción del Espíritu Santo.* La fe, en última instancia, consiste en el abandonarse confiadamente en Dios y en su providencia, en quien se deposita la dirección de la propia vida, y no en los criterios de pura razón natural. La argumentación existencial y de sentido constituye uno de los centros teológicos de la doctrina chaminadiana de la fe, como veremos más adelante.

2. Segunda etapa: La doctrina de la fe para los miembros de la Congregación mariana de Burdeos y para los congregantes con votos privados (1800-1814)

De 1800 a 1814, la actividad pastoral del P. Chaminade se centra casi exclusivamente en la Congregación. En esta etapa, la doctrina de la fe está recogida en las Notas de Instrucción, en los reglamentos escritos para los congregantes consagrados en el

⁵ Armbruster, 1.

⁶ Armbruster, 2.

mundo con votos privados, y en los retiros predicados, en 1813, a miembros de la Congregación.

De todo el material escrito durante esta época, las Notas de Instrucción recogen de manera más explícita la doctrina de la fe expuesta por Chaminade en su actividad con la Congregación. La naturaleza de sus numerosos esquemas para charlas, instrucciones y homilías la explica él mismo en una declaración oficial a la policía, cuando ésta le incautó, en 1809, esta especie de fichero personal.

“Los ocho primeros cuadernos no contienen más que notas informes, algunos extractos, o partes de extractos, sin orden ni unidad. Cuando el Padre Chaminade tenía necesidad de hablar sobre alguna materia de moral o de religión, ponía algunas ideas sobre una hoja suelta; cuando creía haber retenido su asunto, cesaba de escribir. La mayor parte de estos escritos no están redactados. Todas estas hojas sueltas fueron reunidas por su secretario pocos meses después; dos de estos cuadernos aún no tienen puestas las cubiertas.”⁷

La composición heterogénea de esta masa de cuadernos y hojas sueltas, gracias a su desorden original, nos permite conocer la temática y las preocupaciones doctrinales de Chaminade en respuesta a los problemas que atañen a los congregantes en su comprensión y vivencia de la religión sobrenatural y del acto de la fe. La problemática que enmarca el pensamiento de Chaminade durante la primera década posrevolucionaria se caracteriza por una clara intención apologética de la fe, enmarcada en un claro contexto racionalista, frente al filosofismo y al deísmo, que rechazan el sobrenatural y amenazan al cristianismo con ser suplantado por una religión de la razón natural y por una ética racional. Estos son los problemas que intranquilizan la conciencia religiosa de los congregantes, tal como ellos lo manifiestan al director de la Congregación en una de las reuniones públicas de los domingos por la tarde, en el oratorio de la Magdalena:

“Usted ha dicho, señor, que la vida humana natural, por buena que sea, no puede producir la salvación, que pertenece a la sola vida sobrenatural de la fe; deseamos que nos explique estas palabras, natural y sobrenatural, porque a

⁷ “Observaciones realizadas por el P. G. J. Chaminade sobre los diversos materiales del inventario de sus papeles”, cit. en Stanley, o. c., pág. 21, n. 44.

menudo se oye decir a la gente que basta con ser buen ciudadano, buen padre, buen esposo, en fin, ser un hombre honesto; ¿acaso no bastaría con esto para salvarse?"⁸

A esta cuestión el P. Chaminade respondió argumentando "la sublimidad de la vida sobrenatural" y "la excelencia del orden sobrenatural de la fe"⁹. Pues el primer paso dado por Chaminade en su argumentación para defender la verdad de la doctrina de la Iglesia consiste en afirmar la existencia del orden sobrenatural; orden revelado por la autoridad de Dios y que es deseado por la naturaleza humana, la cual anhela la felicidad movida por un dinamismo interior que pide plenitud y absoluto. Así viene expuesto en las palabras de este sermón:

"1.^a parte. Existe la otra vida; hay un Dios que es la soberana felicidad del hombre; hay una eternidad, etc... Hay medios proporcionados a este fin, las gracias, los sacramentos, etc... Estos son objetos que no pueden ser conocidos por una luz natural; es necesaria una luz proporcionada, una luz sobrenatural: la fe, que es una participación de la luz sobrenatural."¹⁰

Por lo tanto, en este ámbito racionalista, Chaminade sale en defensa de la religión revelada, afirmando la capacidad de la razón natural creada para demostrar la existencia de Dios y para recibir y conocer la noticia de la revelación sobrenatural, que posibilite el consiguiente acto de fe. Pero, sobre todo, articula su discurso teológico con la finalidad pastoral de conducir a sus congregantes a tener por ciertas las verdades que Dios nos ha revelado de sí mismo, de nuestra situación existencial y de nuestra vocación sobrenatural a la salvación, buscando una correspondencia de dinamismos entre el anhelo humano de plenitud de sentido y de logro de la propia existencia, y la oferta divina revelada de nuestra llamada a la salvación, donde residen su persuasión personal y el criterio pastoral para hacer atendible al juicio del hombre la noticia de la revelación salvadora. Para lo cual, Chaminade buscó la respuesta en el asentimiento del acto mismo de la fe, explicando los tres contenidos que encierra la confesión de fe *Credo in Deum*,

⁸ Armbruster, 602.

⁹ Armbruster, 603.

¹⁰ Sermón sobre la *Luz sobrenatural por oposición a la ceguera espiritual*, Armbruster, 606.

según la doctrina de san Agustín, que leyó en Lambert¹¹: “Todas las disposiciones de la fe están comprendidas en la expresión de la profesión de fe del Credo: *Credo in Deum*, creer en Dios, creer a Dios, creer Dios”¹², que recibe una explicación apologética progresiva, que va desde afirmar la existencia de Dios creador y soberano que gobierna el universo (como propone el deísmo), pasando a creer a Dios o creer que todo lo que ha dicho es verdad (Dios como verdad soberana), para concluir en el acto de la fe que es “creer en Dios que es amarlo” (Dios como bondad soberana). Tres cualidades de Dios y tres actitudes del hombre para con Él, que constituyen los pasos de una apologética que conduce desde la afirmación de: 1.º) la existencia de Dios, al que podemos conocer en la creación y en la guarda soberana de sus criaturas (conocer a Dios en la creación); 2.º) pasando por el conocimiento de Dios que se ha manifestado en la revelación, en la que nos ha dado a conocer las verdades relativas a nosotros porque afectan a nuestra salvación; 3.º) para concluir en el acto de la fe que se da a Dios, porque en la revelación el hombre ha conocido la destinación final de la salvación que desea, y, en consecuencia, al Dios que la revela se le otorga veracidad y credibilidad. Por lo tanto, la certeza de la fe en Dios brota de un conocimiento de verdades que incumben al hombre porque se corresponden con las convicciones más íntimas del dinamismo humano en búsqueda de su salvación¹³.

La lectura de la obra de Lambert, de la que copia pasajes completos, dio a Chaminade la estructura y las argumentaciones de la apologética católica de los siglos XVIII y XIX, para ofrecer a la razón las pruebas de la religión revelada. De ahí la doble certeza y la seguridad del acto de la fe: por la veracidad del Dios que revela y por la convicción interior del hombre que cree. En el proceso humano complejo del acto de la fe actúan al unísono las tres virtudes teologales, en correspondencia con las facultades del alma

¹¹ “Se inspira en Lambert, J., o. c. págs. 98-99, que cita a su vez a san Agustín”, y ofrece la cita de san Agustín, *Tratado sobre el Evangelio de Juan*, 29, 6, PL 35, 1631; Sermón 114, 2, PL 38, 788, cf. Armbruster, pág. 214, n. 26.

¹² Conferencia *Sobre la fe*, Armbruster, 516.

¹³ “Las disposiciones de la fe respecto a las verdades que son su objeto son, pues: 1.º una certeza o seguridad y convicción interior de la existencia de la verdad y de las cualidades que la constituyen; 2.º una confianza, una esperanza, un cierto sentimiento de que esta verdad se refiere a nosotros, que ha sido pronunciada para nosotros. Esperanza de una promesa, confianza de que será para nosotros; temor de un castigo [...]. 3.º complacencia en esta verdad de amor si es cosa de Dios, odio si es cosa del pecado, etc.”, sermón *Sobre la fe*, Armbruster, 517.

y con los dinamismos más íntimos del ser humano. Ya desde esta época manifiesta el P. Chaminade el concepto tomista de la fe como piadosa afección. Con ello pretende evidenciar, del lado divino, la naturaleza totalmente sobrenatural de la fe; y del lado humano, el componente preponderantemente volitivo que constituye el acto de fe, debido a que el objeto revelado, que es Dios mismo, no cae inmediatamente bajo los sentidos del conocimiento humano, por lo que no se puede acceder a él por el juicio de la razón sobre los datos empíricos.

“Para la fe se necesita no solamente, del lado del entendimiento, la luz, sino también, del lado de la voluntad, una piadosa afección; es la voluntad la que cautiva al entendimiento para el servicio de Jesucristo, con el yugo de la fe, y le impone no retirarle su asentimiento aun cuando no se tenga la evidencia, según está dicho: la fe del corazón obtiene la justicia; corazones lentos para creer.”¹⁴

Chaminade fundamenta preferentemente su doctrina personal de la fe en torno a la raíz antropológica de la volición, expresada en la categoría del corazón. El acto de fe, considerado como una afección del corazón, conducirá a Chaminade a hablar, en las décadas de 1820 y 1830, de la fe del corazón. Esta expresión paulina, de la que Chaminade hizo el centro de su teología de la fe, hace reconducir la dogmática tomista hacia la comprensión devocional y emotiva de la Escuela francesa de espiritualidad; produciéndose en su pensamiento una confluencia entre la Escolástica barroca y la espiritualidad de los estados de Cristo, proveniente ésta de san Francisco de Sales y del cardenal de Bérulle, y reforzada en el ámbito francés por las razones del corazón en Pascal.

“Es preciso conducir el corazón por las luces interiores de la fe. *El justo vive de la fe... La fe del corazón obtiene la justicia...* El justo no cree solamente las verdades que la religión le propone, sino que las observa y las ama; y por una verdadera afección del corazón, se sirve de ellas como fundamento y escalones para acceder a la justicia.”¹⁵

¹⁴ Armbruster, 535.

¹⁵ Instrucción *Sobre la fe*, Armbruster, 655.

Pero en esta polémica con el racionalismo no rechaza la capacidad racional humana en el acto de creer, sino que afirma la necesidad de la razón para que el hombre pueda recibir la noticia de la revelación. Chaminade debe explicar a sus congregantes el "uso de la razón en el orden de la religión"¹⁶; entonces procede mediante un discurso lógico, en el que parte de una afirmación de antropología teológica: "la razón es una luz que Dios también derrama en nuestras almas"; sigue con una afirmación antropológica: "la razón es una facultad que distingue al hombre del animal"; y extrae una primera constatación de metodología teológica: "la razón no parece tener ningún uso en el orden de la religión..., y sin embargo no se puede ser capaz de la religión sino porque se posee la facultad de la razón"; para llegar entonces a plantear la cuestión: "¿cuál es su uso en la religión?"¹⁷, a la que da solución comparando el uso de la razón en la religión con la certeza de la fe, que ha tomado de la lectura de Lambert y que expone en una instrucción Sobre la necesidad de la fe. Chaminade mantiene el necesario uso de la razón en el acto de fe, desde el momento en que a la razón le compete analizar la credibilidad o, al menos, la no-arracionalidad de las verdades reveladas; si bien la razón no puede comprender ni la extensión ni la profundidad de los misterios revelados; de la misma manera que, en la vida cotidiana y en las ciencias!, sabemos cosas sin poder explicarlas, solamente porque no se nos manifiestan ilógicas. Además, la revelación se nos ofrece acreditada por medio de milagros, que son signos externos dados a nuestros sentidos para suscitar la fe.

Si sólo la fe nos permite conocer las verdades reveladas, entonces, ¿cuál es la naturaleza de su conocimiento? Chaminade, siguiendo la doctrina tomista, responde hablando constantemente de la luz de la fe. La fe "es una luz que Dios derrama en nuestras almas, por la cual creemos firmemente en Dios y en todo aquello que él nos ha revelado, aun cuando no lo comprendamos"¹⁸. En último término, se otorga credibilidad a las verdades reveladas

¹⁶ "Si la razón debe callarse sobre lo que constituye el fondo de los misterios, dice el incrédulo, entonces hay que creer sin la razón: pero una creencia destituida de razón es la creencia de un imbécil... ¡Razonamiento lamentable! Distinguimos las razones de la credibilidad de las razones de la comprensibilidad; ambas no son inseparables del todo, aun cuando se encuentran separadas de hecho en infinidad de circunstancias. Y sin salir del mundo físico, etc. Jesucristo ha pedido la fe a los hombres, pero antes de pedirla la ha merecido por los milagros", Armbruster, 645.

¹⁷ Armbruster, 515.

¹⁸ Sermón sobre *Las virtudes*, Armbruster, 544-547.

(fides quae) por la confianza que nos merece el Dios que las revela (fides qua). Lo que conduce a considerar la fe como una aquiescencia u obediencia de nuestra razón y voluntad que se otorga a Dios, a quien se percibe como Verdad primera, esto es, seguro, cierto y veraz en lo que nos dice. En el proceso del acto de la fe, el intelecto discierne el origen divino de la revelación, pero "la fe es una aquiescencia, una sumisión del espíritu y del corazón a todas las verdades reveladas. Esta sumisión tiene por motivo la autoridad infalible de Dios, que las ha revelado todas por igual"¹⁹

El origen revelado de las verdades de la fe hace que reciban su certeza de Dios mismo, que es veraz y seguro. En consecuencia, por su procedencia divina, el conocimiento de fe es más seguro que el conocimiento filosófico o científico, cuyas certezas residen en los paradigmas de conocimiento del pensamiento finito humano, cuyas conclusiones son provisionales y reformables porque dependen del avance de la investigación científica y del progreso de la razón filosófica. Por eso se han de retener con firmeza las verdades de la fe; incluso por encima de los razonamientos de la filosofía o de los datos de los sentidos y de la ciencia. Citando a Marchant, Chaminade expone la "firmeza de la fe" en repetidas ocasiones:

"Firmeza de la fe. Negaremos todo cuanto los sentidos, la razón, la demostración o cualquier otra autoridad pudiera sugerir, antes que negar lo que la fe nos enseña... 1) los sentidos, contra la Eucaristía; 2) la filosofía nos dirá, según sus principios: de la nada no se puede hacer nada, contra la creación..., no hay retorno posible de la privación a aquello que es, contra la resurrección...; el accidente no puede estar sin sujeto, contra la consagración...

La fe dirá: *¿acaso Dios no ha dejado por loca la sabiduría de este mundo...? Aparta los argumentos allí donde se encuentra la fe, incluso callen los razonamientos, porque no se cree a los filósofos sino a los pescadores.*"²⁰

Pero, si es tan segura la fe, surge la cuestión, también planteada por santo Tomás, de su oscuridad para el conocimiento racional. Las instrucciones sobre las tinieblas de la fe nos aparecen

¹⁹ Conferencia *Acerca de las dudas de la fe*, Armbruster, 685; también en el sermón *Sobre la felicidad de creer*, Armbruster, 665.

²⁰ Armbruster, 667; en pág. 282, n. 78, da la cita patristica de san Ambrosio, L. 1 *de Trinitate*.

repetidas veces en esta época, y en ellas se intenta responder a qué se debe la imposibilidad de una explicación racional de las verdades reveladas. Dos motivos aduce Chaminade: 1.º) la realidad del todo divina que contienen las verdades de la fe que las hace inconmensurables para nuestro conocimiento finito -y aquí se zanja la división entre la revelación y el racionalismo²¹; 2.º) la condición de pecador ante Dios, que por el orgullo quiso conocer como Dios conoce, y desde entonces la razón quedó incapacitada para conocer a Dios. Recordemos aquí que sobre este segundo argumento se fundamenta la oposición de Chaminade al indiferentismo religioso gestado por el filosofismo moderno, concebido como un extravío del intelecto humano. En definitiva, el hombre "se ha perdido por el abuso de su razón" al creer en la promesa del demonio; entonces es preciso que ahora dé su confianza a la palabra de Dios, en la locura de la cruz²². Por lo tanto, "la fe, como dice san Pablo, no se confirma ni por el razonamiento, ni por lo que es sensible desde lo exterior, sino por la tradición santa y por la publicación del Evangelio. La fe viene por la predicación de la palabra de Dios... ¡A qué extravagancias conduce la razón cuando no está guiada por la fe!"²³.

Otras dimensiones muy importantes de la fe, en la predicación de Chaminade, fueron el cristocentrismo, la fe práctica y la naturaleza salvífica, en continuidad con la doctrina católica de la justificación del concilio de Trento. Dimensiones que veremos en el capítulo IV al tratar de los contenidos de la fe y de su naturaleza.

Una constante en la actividad pastoral de Chaminade fue inculcar a sus discípulos la rectitud moral de la existencia cristiana, porque la fe sobrenatural es práctica u operante; por consiguiente, la conducta moral cristiana está motivada por la virtud de la fe. La fe que conoce las verdades reveladas por Dios relativas a nuestra salvación, que las cree con el corazón y que espera en ella es una fe práctica. Se recoge la doctrina católica, del Concilio de Trento, de la fe operante en la caridad, para la justificación, como interpretación correcta de la expresión paulina el justo vive de la fe.

²¹ Instrucción *Sobre la certeza de la fe*, Armbruster, 648.

²² Armbruster, 650; y también en otro sermón titulado *Sobre las tinieblas de la fe*, Armbruster, 653.

²³ Armbruster, 649, la cursiva es nuestra.

“La fe es el fundamento de las costumbres; ella nos muestra los límites de la virtud y del vicio, los de la verdad y los del error. La fe nos hace practicar el bien por motivos estimulantes, que interesan al amor propio y que nos impide hacer el mal por motivos reprensivos.”²⁴

Chaminade desea que sus congregantes configuren sus vidas “según las máximas de la fe”, porque “vivir de la fe es actuar conforme a su fe”, y creer cuanto Nuestro Señor Jesucristo nos ha enseñado supone “ponerlo en práctica”²⁵. Éste es el verdadero interés pastoral del P. Chaminade: evitar que las verdades de la fe no sean un mero intelectualismo racionalizante, sino que configuren la conducta. Para ello acuñó la fórmula fe práctica, y también fe del corazón, entendida en esta primera década con la Congregación con este sentido moral de la conducta cristiana²⁶.

Otros intereses pastorales y didácticos del P. Chaminade fueron mostrar y hacer vivir a sus congregantes las dimensiones eclesiales y orantes de la fe. Aspectos de los que nos ocuparemos en los apartados siguientes, pero que ya aparecen en la predicación a la Congregación.

La fase final de esta etapa de la Congregación corresponde a los años de su supresión por Napoleón, desde finales de 1808 hasta abril de 1814. Durante estos cuatro años la Congregación no desapareció, ni Chaminade permaneció inactivo. De esta época nos han quedado tres tipos de documentos: 1) Estado religioso, abrazado por jóvenes cristianos dispersos en la sociedad y los Estatutos de los jóvenes congregantes religiosos²⁷. 2) Los primeros métodos de oración mental para la meditación personal de los congregantes. Sobre todo en el Método de la oración mental; texto

²⁴ Armbruster, 666.

²⁵ Apuntes titulados *Sobre la vida de la fe*. “Actuar por la fe, practicar la fe y vivir de la fe es ver todos los objetos naturales y sobrenaturales que se nos presentan, con el conocimiento que Dios tiene de ellos y que él nos da por la fe, para seguidamente examinarlos y juzgarlos con su luz, y luego conformar con ellos nuestra vida”, Armbruster, 533.

²⁶ Sermón *Sobre la fe*, “1.º La mayor parte de los cristianos tienen una fe especulativa, la otra, práctica. Cristianos de pensamiento e idólatras de corazón”, Armbruster, 656. “Pero no debo estar menos seguro de las verdades morales que de las dogmáticas [...]. Así se echa de ver cómo la fe actúa [...], porque uno de sus principales caracteres es ser operante”, Armbruster, 659.

²⁷ Armbruster, págs. 184-185.

autógrafo del P. Chaminade, redactado en 1810²⁸. 3) Los retiros que en 1813 ofreció a los congregantes.

Los retiros de 1813 es el documento que reviste mayor interés para nuestro estudio, porque en ellos Chaminade nos ofrece la mejor ordenación de su método teológico, dentro de la apologética de la razón. Este método está ubicado en la apologética de la razón, con sus pruebas de la existencia de Dios y de la revelación, para así demostrar la posibilidad de su conocimiento y la obligación moral grave para el hombre de creer a Dios cuando estamos ciertos de que se ha revelado.

Nos detenemos a exponer el método teológico que subyace en estos retiros a los congregantes. En la práctica, el método que estructura el plan de conjunto de los ejercicios de 1813 está organizado siguiendo el proyecto divino de la historia de la revelación salvífica, en sus sucesivas etapas, antes de la antigua Alianza, después de la Ley dada a Moisés, la plenitud de la revelación y de la salvación en Jesucristo y la consumación escatológica. Recuérdese que este método teológico para argumentar el hecho de la revelación y la obligación de creer se encuentran en el origen inmediato de la apologética clásica decimonónica y de sus tres argumentaciones, religiosa, cristiana y católica, elaboradas para demostrar la posibilidad filosófica y el hecho histórico de la revelación y de su conocimiento por el hombre, en las religiones naturales, en la historia de Israel, en Jesucristo y en la doctrina y vida sacramental de la Iglesia católica.

Para el estudio de estos retiros contamos con las notas personales del predicador, que, como siempre, constituyen un material esbozado, esquemático, para ser desarrollado durante la exposición oral. Pero también disponemos de los apuntes del entonces joven congregante, Jean Lalanne, de mente más sistemática y de brillante especulación intelectual. Probablemente, Lalanne ha reelaborado las charlas del predicador, sometiéndolas rigurosamente al sistema de la apologética de la razón con sus diversos niveles de argumentación. Este trabajo de Lalanne nos permite conocer el contexto religioso y teológico en el que eran recibidas las palabras del P. Chaminade y dentro del cual elaboraba su pensamiento. Procederemos exponiendo el esquema

²⁸ Para los métodos de oración a los congregantes seguimos a Halter, o. c., págs. 87-100.

argumentativo según lo elabora Lalanne²⁹ para explicar, a continuación, la notas personales del predicador.

Atendiendo a los apuntes de Lalanne, los retiros responden a este plan de conjunto: se enuncia la tesis, *Credo in Deum*, que se explica con la doctrina chaminadiana de los tres principios, presentados como pruebas de la existencia de Dios (meditación 1.^a). A continuación, todos los retiros consisten en demostrar la tesis, siguiendo tres pasos sucesivos, o demostraciones, con sus respectivas conclusiones.

Demostración 1.^a: *La revelación antes de la Nueva Alianza*. Esta demostración está en el origen de la argumentación religiosa de la apologética clásica, y en ella se procede como sigue: a) Dios se ha revelado, y lo podemos conocer en la Creación o naturaleza (prueba externa a los sentidos) y en la voz de la conciencia (prueba interior al hombre; ley natural de la conciencia, pero rota por el pecado, que destruye el estado natural desgracia); b) en la ley escrita en los Mandamientos y en la Escritura, que concuerdan con la ley de la conciencia (meditaciones 2.^a a 4.^a). Conclusión 1.^a: Dios es el ser que es, ser de los seres, ser supremo, ser eterno, ser todopoderoso, ser omnipotente (meditación 5.^a).

Demostración 2.^a: *Después de la Nueva Alianza, acontecida por Jesucristo y transmitida por los apóstoles* (meditación 66^a). La segunda demostración esboza la argumentación cristiana de la apologética decimonónica; comienza por presentar a Jesucristo como aquel que nos ha manifestado una ley nueva de amor y de gracia; ley que se puede practicar en virtud de los méritos de Cristo

²⁹ El P. Jean Lalanne, marianista (1795-1876), nació en Burdeos; siguió los estudios de medicina hasta que conoció al P. Chaminade. Decidió entregar su vida a Dios en el sacerdocio, y luego, el 1 de mayo de 1817, ofrecerse al director de la Congregación para fundar con él un Instituto religioso. Fundada la Compañía de María, el P. Lalanne hizo sus primeros votos el 5 de septiembre de 1818, y desde entonces ocupó numerosos puestos de dirección: profesor en el colegio Santa María de Burdeos, superior del seminario marianista de la Magdalena (1825), director del colegio de Gray (1826), de Saint-Remy (1830), de Burdeos (1832) y de Layrac (1832). Debido a los problemas económicos que suscitaba en el gobierno de estas obras, hubo de abandonar temporalmente la Compañía en 1845, hasta la solución de los mismos. Llamado por el arzobispo de París, se hizo cargo de la Escuela de los Carmelitas (hoy Instituto Católico), y a partir de entonces dirigió todos sus esfuerzos para introducir la Compañía de María en París, con el Instituto Santa María (rue Bonaparte), en 1852, y en 1855 el Colegio Stanislas. En la dirección de esta obra invirtió sus mejores recursos pedagógicos y organizativos. Sus últimos años de docencia los dedicó a fundar en Cannes el Instituto Stanislas (1871) y en ser el inspector de los colegios de la Compañía. Murió en Besançon en 1876. El P. Lalanne era conocido por su brillante inteligencia, su decisión, convicción y espíritu emprendedor, que hicieron de él uno de los hombres más valiosos de la naciente Compañía, no exento de los múltiples problemas que generaba su excesiva creatividad y el fracaso económico de algunas de sus empresas, que superó con su espíritu de fe y su docilidad al P. Chaminade a pesar de las disensiones entre ambos.

y del amor que Dios da para cumplirla (meditación 7.^a). Justicia y amor de Dios manifestados en la cruz, obra maestra de amor (meditación 8.^a). La conclusión 2.^a contiene la doctrina de la fe expuesta durante estos retiros: la manifestación de Dios se acoge por la fe de la razón, que no nos salva, y por la fe que salva o fe don de Dios (meditación 9.^a). Realiza entonces una definición de la naturaleza de la fe (meditación 10.^a) y un desarrollo de antropología teológica para mostrar al hombre capaz de recibir la revelación y de responder por la fe gracias a su naturaleza creada a imagen y semejanza divina (meditación 11.^a); el hombre, por su componente espiritual-anímico, puede recibir a Dios (meditación 12.^a); así pues, la fe reside en el alma, por tratarse de una virtud sobrenatural (meditación 13.^a).

La Demostración 3.^a argumenta la escatología: la última demostración estaría próxima a la argumentación católica. Las meditaciones finales proponen la consideración sobre la última y definitiva etapa de la historia de la revelación y de la salvación, con los temas clásicos del tratado de Novísimos: muerte, infierno, eternidad y juicio final (meditaciones 14.^a a 22.^a), concluyendo con la última meditación acerca de las tres virtudes teologales y su función específica en orden a la salvación (meditación 23.^a).

En las notas personales de Chaminade, este plan aparece menos explicitado, pero se descubre su núcleo en el pensamiento teológico de su autor. Las notas de Chaminade llevan por título El hombre se eleva hasta la fe por la razón, para explicar que "el hombre, considerando la naturaleza, cualidades y objetos de la fe, se guía por la fe"³⁰. Pretende entonces explicar el significado y las implicaciones que se encierran en la confesión de fe *Credo in Deum*, para lo cual se ha de partir de la evidencia de la existencia de Dios y su revelación; porque "Dios se ha manifestado y, manifestándose, ha mostrado todo cuanto era necesario para probarnos su existencia, entonces hay que confiar en él y hay que tender hacia él". Las pruebas que Dios nos ha dado de su existencia son: 1.^a la manifestación por sus obras, 2.^a la manifestación de su Ley, 3.^a la manifestación por Jesucristo, 4.^a la manifestación a través de la constitución del ser del hombre creado a imagen de Dios³¹.

³⁰ Armbruster, 738.

³¹ Armbruster, 738; el texto se inspira en Lambert, o. c., vol. I, págs. 98-99; cf. Armbruster, pág. 314, n. 101.

En sus notas, el predicador enseña la necesidad y la naturaleza de la fe según el capítulo 11 de Hebreos, y explica que el medio para llegar a la fe ha de ser la humildad³².

En conclusión, desde la primera década de su actividad pastoral, Chaminade ha planteado los núcleos y pilares de su doctrina sobre la fe, si bien de manera dispersa y no armónicamente conjuntada. No obstante, la fe viene comprendida en el conjunto de su pensamiento teológico, en relación con el concepto de Dios y su revelación, del hombre y su salvación. Todos estos asuntos aparecen tratados desde el principio en sus conferencias, instrucciones y homilías, de una manera todavía inorgánica pero en la que subyace una vertebración latente de su pensamiento. Una sistematización más clara de su pensamiento teológico aparecerá en los años siguientes, al verse obligado a elaborar los planes de predicación de los ejercicios espirituales y componer los métodos de instrucción y de oración para la formación, en la vida espiritual, de los religiosos y religiosas marianistas.

3. Tercera etapa: Fundación y asentamiento de sus dos congregaciones religiosas: Hijas de María y Compañía de María (1815-1827)

Nos adentramos ahora en la tercera etapa cronológica de los escritos chaminadianos, caracterizados por estar dirigidos a formar en la vida espiritual y en la oración a los miembros de los dos nuevos Institutos religiosos. Por consiguiente, también la expresión de la doctrina de la fe se reviste de esta misma finalidad espiritual y formativa. Ésta es la etapa en la que la doctrina de la fe recoge más fielmente la noción de la teología católica formada a partir del tomismo y del concilio de Trento y elaborada por la Escolástica barroca. Dos intenciones guían a Chaminade en estos años: 1.^a adaptar la doctrina tomista de la fe a la explicación de la naturaleza sobrenatural de la oración, entendida como aceptación amorosa de las verdades meditadas. Chaminade está firmemente convencido de que los contenidos de la fe dogmática y la actitud de la fe fiducial del acto de fe son la raíz, la fuente y el fundamento de la entera vida espiritual; y 2.^a mantener el talante apologético y didáctico en la exposición de la doctrina cristiana contra el filosofismo, en la

³² Armbruster, 740.

instrucción religiosa de los novicios y jóvenes religiosos. Estas dos intenciones didácticas obligaron a elaborar su propia sistemación bajo la propuesta de la fe del corazón.

Toda esta enseñanza aparece expuesta en los ejercicios espirituales predicados a religiosos y congregantes, en métodos de oración, charlas y conferencias de instrucción sobre la oración y la doctrina cristiana dadas a religiosas y novicios marianistas. Salvo raras excepciones, no disponemos de las notas personales del predicador, sino de los apuntes que tomaban los ejercitantes u oyentes de sus conferencias. Por la crítica textual de estos apuntes podemos delimitar los contenidos y desarrollos teológicos de la predicación chaminadiana. Esta tarea no representa una dificultad excesivamente compleja, debido a la costumbre de tomar notas durante las charlas, práctica favorecida por la particular manera de hablar del P. Chaminade, "lenta y grave", que permitía a sus discípulos la reproducción casi exacta de su pensamiento³³.

Comenzamos presentando la noción de fe que en estos años más emplea el P. Chaminade, recibida de la Escolástica barroca y que recoge la tradición católica tomista y tridentina. Téngase en cuenta la permanente intención pastoral de la enseñanza chaminadiana; su finalidad es hacer pasar de un conocimiento intelectual de la doctrina católica a una verdadera adhesión personal o de fe. Es lo que en los retiros de octubre de 1821 predicados a los religiosos marianistas, en el noviciado de San Lorenzo, Chaminade distinguió con los términos fe objetiva y fe subjetiva.

"La fe objetiva es la verdad revelada por Dios, a la cual se da la aquiescencia. La fe subjetiva es propiamente la virtud, el don sobrenatural de la fe, que debe estar en nosotros, y que debe ser más o menos activa u operante proporcionalmente a nuestra práctica de la oración."³⁴

Chaminade hace la clásica distinción teológica entre la *fides quae*, que él llama "fe objetiva" porque viene fijada por la revelación en las Escrituras y por la formulación dogmática del Magisterio, y la

³³ Ésta es la opinión de EF, I, pág. VII, n. 2; no obstante, estas notas contienen todas las dificultades para acceder al pensamiento auténtico del P. Chaminade, según expresa Halter en estos términos: "La debilidad de estas Notas se debe a que cada oyente escucha con todo lo que él es, con su cultura y disposiciones interiores. En resumen, reflejan -y en algunos casos en demasía- más el alma del ejercitante que la palabra del predicador", Halter, o. c., pág. 226.

³⁴ Armbruster, 997.

fides qua, la "fe subjetiva" o adhesión personal a los contenidos de la doctrina. Esta fe sólo puede acontecer si Dios capacita sobrenaturalmente nuestras facultades espirituales para creer en Él. Por ello se presenta como virtud sobrenatural y don de Dios. Sólo ésta es una fe operante por la caridad, llamada en otras ocasiones "fe práctica".

La misma intención pastoral posee en ocasiones un carácter apologético cuando el P. Chaminade pretende mostrar la excelencia de la "fe sobrenatural", porque se refiere a las verdades reveladas por Dios acerca de mi propia salvación, por encima de la "fe racional", característica del deísmo, que sólo ofrece un conocimiento de conceptos filosóficos sobre Dios, el hombre y el mundo. De esta manera se expresa el P. Lalanne en sus notas, tomadas en los retiros predicados por Chaminade en 1818 a los primeros marianistas: "La primera (la fe racional) deja dudas, está llena de oscuridad, y en la práctica deja en la inacción y en la indiferencia. La segunda (fe sobrenatural) excluye toda incertidumbre, y determina la voluntad. La primera se adquiere por el estudio; la segunda, por la oración y la humildad"³⁵. Por lo tanto, Chaminade busca suscitar "la fe virtud sobrenatural, la fe que viene de Dios, la fe de Dios, como dice la Escritura"³⁶

En esta etapa de la enseñanza chaminadiana prevalece una concepción escolástica de la virtud sobrenatural de la fe. Esta noción aparece nítidamente expuesta ya desde los primeros ejercicios espirituales predicados en otoño de 1817 al grupo de congregantes que, comprometiéndose a abrazar la vida religiosa, formaron la primera comunidad marianista. Estos ejercicios son particularmente significativos porque, al estar enfocados desde la perspectiva de la fe, nos ofrecen una síntesis del pensamiento del P. Chaminade sobre esta materia; y porque, al conseverse las notas autógrafas del predicador, nos permiten acceder a su pensamiento genuino. En esta ocasión, Chaminade explicó la naturaleza de la fe respecto a Dios y respecto al hombre. La fe respecto a Dios "es un don; de ahí su firmeza y su integridad"; en relación al hombre, afecta a la totalidad antropológica, razón y la voluntad: "considerada en su relación con nuestra razón, es una luz necesaria para esclarecerla";

³⁵ Armbruster, 957.

³⁶ Armbruster, 957; la cita *fe de Dios* es de Mc 11,22; está tomada de la Biblia Vulgata: "Habete fidem Dei".

“considerada respecto a nuestra voluntad, es una piadosa afección que somete la razón a obedecer a la luz que la ilumina”³⁷.

Con esta manera de argumentar, Chaminade manifiesta la comprensión tomista de la Escolástica barroca, que comprende la fe como un don de Dios que afecta a las dos facultades del alma superior: la inteligencia, sobrenaturalmente iluminada para conocer las verdades reveladas, y la voluntad, que, encendida por un piadoso afecto, desea las verdades reveladas, y por ello mueve al intelecto a obedecer al contenido de la fe, por más incomprensible que se manifieste a la razón. Tomismo que se confirma al definir “la fe como un don de Dios, una cierta participación de la luz divina”; por lo tanto, necesaria para conocer la revelación sobrenatural³⁸.

También aparecerán en estos ejercicios todos los temas típicos de la enseñanza chaminadiana tomados de la doctrina de Trento, comenzando por la dimensión práctica de la fe o doctrina católica de la justificación por la fe y las obras. La fe práctica es necesaria para la salvación; además, es una fe misionera³⁹. De ella brota la vida moral del cristiano, según se explica: “Adecuemos nuestra conducta de creyentes, primero a la vista de las verdades dogmáticas, seguidamente a las verdades morales”⁴⁰. En un contexto ilustrado no puede la charla sobre la felicidad de la fe, unida a la meditación sobre su eclesialidad y su naturaleza salutífera, porque la fe “es una regla invariable que fija todas mis dudas”; “es mi firme consuelo en todas las penas de la vida”; “es el pensamiento saludable que me tranquiliza en el momento de la muerte”⁴¹. También aparecerá el cristocentrismo de la fe en los siguientes términos: “Pero ¿podría haceros contemplar al divino Maestro, que es el gran objeto de la fe?”⁴².

La noción tridentina de la fe, en tanto que comienzo, fundamento y raíz de la justificación, aparece explícitamente tratada en las tres conferencias sobre la fe y la oración a las Hijas de María, a principios de agosto de 1821, a la comunidad de religiosas

³⁷ Armbruster, 944.

³⁸ Armbruster, 948.

³⁹ Armbruster, 945.

⁴⁰ Armbruster, 948.

⁴¹ Armbruster, 946.

⁴² Armbruster, 947.

marianistas de Agen, cuyos apuntes nos han llegado por la mano de la Madre de Trenquellèon⁴³. La segunda conferencia tuvo por tema específico la fe, "comienzo, fundamento y raíz de toda justificación"⁴⁴, desarrollando cada uno de estos tres atributos de la definición tridentina:

"1) La fe es el comienzo de toda justificación. La fe debe ser el principio de todo retorno a Dios si se quiere que sea real; a través de la fe debemos comenzar a atraer las almas al bien [...]; por la fe debemos comenzar, continuar y acabar la obra de nuestra salvación [...].

2) La fe es el fundamente de toda justificación. Toda virtud de la cual no es la base no es duradera [...].

3) La fe es la raíz de todas las virtudes; [...] cuanto más grande es nuestra fe, más se fortalece nuestra virtud. Multipliquemos nuestros actos de fe durante la jornada, sobre todo en la presencia de Dios."⁴⁵

De esta manera, Chaminade hace de la fe el principio formal de la totalidad de la vida cristiana: retorno o conversión a Dios, conducta moral cristiana virtuosa, y orientación final o salvífica del creyente. La fe proporciona el sentido de Dios y de su presencia en la inmanencia de la vida, la oración y los sacramentos.

Finalmente, una enseñanza genuinamente escolástica la encontramos en las Instrucciones sobre el Credo, a los novicios marianistas del noviciado de San Lorenzo, en febrero de 1823. Al explicarles el significado del acto de fe y la naturaleza de la misma, hace uso de la clásica doctrina escolástica de la fe como sacrificio y homenaje de nuestro espíritu y razón a la verdad de la palabra de Dios⁴⁶. Sigue la explicación de la definición tridentina de

⁴³ Adela de Batz de Trenquellèon (1789-1829), pertenecía a una de las más nobles familias de la Gascuña; nacida en el castillo de los Trenquellèon, cerca de Agen, vivió en el exilio con su familia durante la Revolución, primero en Portugal y luego en España. A su regreso a Francia en 1804, Adela, con quince años de edad, organizó en Agen una asociación piadosa de jovencitas, para la oración y las obras de misericordia. Puesta en contacto con el P. Chaminade, lo tomó por director espiritual, integró su piadosa asociación en la Congregación de Burdeos, y más tarde, con la ayuda de su director, fundó en 1816 las Hijas de María, de las que fue la primera Superiora General, con el nombre de Sor María de la Concepción. Murió tempranamente el 10 de enero de 1829. Halter, o. c., pág. 284. "Nouet es, como se notará en la lectura, la fuente común de todas estas conferencias", y Armbruster, pág. 436, n. 67.

⁴⁴ Armbruster, 1038; Concilio de Trento, sesión 6, cap. 8.

⁴⁵ Armbruster, 1038.

⁴⁶ Armbruster, 1055.

la fe, comienzo, raíz y fundamento de toda justificación, orientada a la vida moral cristiana recta que brota del deseo de salvación.

Uno de los intereses del P. Chaminade en estos años fue enseñar a rezar a sus religiosos y religiosas. Esta preocupación acompañó siempre su actividad pastoral, convencido de la importancia de la oración en la vida espiritual para llegar a la santidad. En las Constituciones refleja sus convicciones: "Se asienta el principio de que le es imposible al hombre elevarse a la perfección religiosa sin la oración, y de que cuanto más se da el religioso a este ejercicio, tanto más se acerca a su fin, que es la conformidad con Cristo"⁴⁷. Por esta razón, "el P. Chaminade apenas separó la fe de la oración. El espíritu de la Regla -escribía al P. Perrodin el 13 de julio de 1840- es llegar a ser hombres de fe y oración. Fe y oración, expresión familiar a Chaminade"⁴⁸. En las notas tomadas por M. Colineau en los retiros de 1818 encontramos la explicación del P. Chaminade para enseñar a realizar la oración mental. En ellas expone la función de cada una de las facultades del alma -la inteligencia y la voluntad durante la oración, en forma muy semejante a su función en el acto de fe: "la inteligencia aprehende la verdad, y la presenta al corazón para que éste la adopte"⁴⁹. "Pero siguiendo a la fe más que a nuestra razón, es como, sobre todo, debemos considerar estas verdades [...]. No avanzamos en la meditación de nuestro tema nada más que por la luz de la fe; es decir, considerándolo siempre tal como la fe nos lo propone."⁵⁰

Aunque dedicaremos un apartado a la antropología chaminadiana, conviene anticipar una síntesis que nos permita comprender el esquema de su enseñanza sobre la oración. La antropología teológica de Chaminade se compendia en las dos instancias antropológicas que capacitan al hombre para acceder a la revelación: el espíritu o razón, y el corazón o voluntad. La función de cada una en la oración -y en el acto de fe está bien definida de la

⁴⁷ Halter, o. c., pág. 127.

⁴⁸ EF, I, pág. 283.

⁴⁹ Armbruster, 951. El P. J. B. Colineau (1796-1852) era bordelés. Entró muy joven en la Congregación de la Magdalena, de la que llegó a ser prefecto en 1818. Fue uno de los siete miembros fundadores de la Compañía de María. Ordenado sacerdote, ayudó a M. Auguste en el primer colegio que dirigió la Compañía, el Instituto Santa María, en Burdeos, y al P. Chaminade en la Congregación. Fue director, en 1820, en Villeneuve-sur-Lot. En 1827 regresa a Burdeos para ayudar a Chaminade en el oficio de Primer Asistente. Dejó la Compañía en 1832 e ingresó en el clero diocesano.

⁵⁰ Armbruster, 952.

siguiente manera: la razón recibe las verdades reveladas y las reconoce de procedencia divina; entonces las ofrece a la consideración de la voluntad, que reside en el corazón: la decisión de creer acontece cuando la persona considera cordialmente que la globalidad de los contenidos revelados responde a sus más íntimos deseos de felicidad, de amor, de verdad y, en definitiva, de salvación. Esta realidad se da por un dinamismo antropológico que se inicia en el conocimiento, sigue por la voluntad y conforma a la persona mediante la acción.

Nada más nacer la Compañía de María, el fundador encargó al joven seminarista Lalanne la redacción del primer método de oración con el que rezaron los marianistas. Pero el mismo Chaminade compuso, en 1818, el primer método destinado a los religiosos, con el título de Otro Método, para distinguirlo del de Lalanne⁵¹. Al leer este método nos encontramos con la más personal expresión de su doctrina de la fe; porque entiende Chaminade que la disposición para creer y el acto mismo de la fe se expresan en su más genuina pureza durante la oración. Todo el hombre, cuerpo, mente y corazón, es atraído a la adoración por la presencia de la inmensa grandeza divina⁵², al tiempo que la unión con el Espíritu Santo nos permite realizar la oración. Entonces, la meditación sobre las verdades reveladas se realiza por la asistencia del Espíritu Santo, bajo sus luces y mociones, y no por el ejercicio del propio raciocinio; porque razonar, en el orden de la fe, no tiene la finalidad de alcanzar un conocimiento intelectual de las verdades reveladas, sino la conformidad con Cristo o cristocentrismo de la fe⁵³.

“Nota. Estas consideraciones deben ser hechas: 1.º sin esfuerzo, sin violentar demasiado a nuestra imaginación; 2.º con sencillez, no razonando demasiado; 3.º con fe, apoyando

⁵¹ Nos han quedado tres copias de este método, pertenecientes a tres religiosos marianistas. Halter presenta un texto único con la correspondiente crítica textual, o. c., págs. 134-145.

⁵² “Tal debe ser mi disposición, sea exterior, sea interior; humildad del cuerpo y más aún del espíritu y del corazón. Algunos actos de fe sobre la presencia de la majestad de Dios, ante el cual se está”, ídem, o. c., pág. 122.

⁵³ “3.º Invocar al Espíritu Santo [...], ponerse bajo la entera dependencia de su iluminación [...]. Esta invocación necesita numerosos actos interiores: 1.º renunciar a las propias luces; 2.º renunciar a toda curiosidad; 3.º renunciar a toda voluntad propia [...]. Hay que recordar que no podemos tener un solo pensamiento bueno o meritorio sin la ayuda del Espíritu Santo [...], bajo la pena de que seas considerado como un tentador de la divinidad”, ídem, o. c., pág. 122.

nuestros razonamientos sobre el Evangelio; 4.º con devoción [...]. Tened los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2,5).⁵⁴

La enseñanza sobre la oración y su relación con la fe continuó en las Conferencias sobre el estado religioso a las Damas de la Misericordia. Sobre todo en la tercera conferencia del 14 de enero de 1820, en la que Chaminade denominó a su método *oración de fe*⁵⁵. El método consiste en "hacer nuestras meditaciones apoyados sobre alguna verdad de la fe" o "pasaje del Evangelio, asintiendo con actos de fe a sus contenidos, para extraer algunas resoluciones prácticas para ponerlas por obra"⁵⁶.

Una comprensión claramente tomista de la fe aplicada al acto de la oración la encontramos en el Método Común o de la Oración Mental⁵⁷. En efecto, la definición de la oración que nos da Chaminade contiene todos los componentes característicos de su doctrina de la fe, pero aplicados al acto de la oración. Orar es una reflexión del espíritu y del corazón del hombre, ayudado por la luz de Dios, sobre verdades reveladas, con la finalidad del perfeccionamiento moral y orientación saludable de la propia existencia⁵⁸. En la oración, el hombre opera con la potencia natural del conocimiento, que "se ocupa en el pensamiento de Dios", "ayudado en su reflexión por las luces divinas". Pero el hombre "se deja tocar en nuestro corazón por sentimientos de respeto, de amor, que la presencia de Dios inspira"⁵⁹. Atendiendo a una antropología unificada, la inteligencia viene integrada con la volición. El "intelecto realiza la función de recibir la noticia de las verdades a considerar; porque "considera, compara, juzga y razona". Pero esta acción no la realiza de manera autónoma, sino ante la "presencia de Dios y bajo la influencia del Espíritu de Dios", al que se consulta, y que nos interpela, y "a cada instante esclarece sus obscuridades, disipa sus errores, resuelve sus dudas"⁶⁰. La oración consiste en un

⁵⁴ ídem, o. c., pág. 125.

⁵⁵ "La oración de fe, nuestro método", Armbruster, pág. 434.

⁵⁶ Armbruster, 1032 y 1035; para la crítica textual de las fuentes manuscritas de esta conferencia y de la doctrina sobre la oración, cf. Halter, o. c., págs. 269-271.

⁵⁷ El *Método Común* fue compuesto por el P. Chaminade en los primeros años de la fundación de la Compañía, a partir del Método del P. Lalanne y del Otro Método, cf. Halter, o. c., págs. 146-158.

⁵⁸ Ídem, o. c., núm. 133, pág. 159.

⁵⁹ ídem, pág. 160.

⁶⁰ Ibídem.

“ejercicio de inteligencia y de corazón”, con el que se quiere expresar que las verdades de fe conocidas por la instancia racional descienden hasta el corazón. “Es preciso que la razón se despierte, actúe y anime al corazón. Nuestros métodos no tienen más objeto que ayudar y conducir en esta importante operación.”⁶¹

El interés didáctico y apologético de Chaminade en la exposición de la doctrina católica se muestra más vivo en esta etapa de su vida, por la necesidad de instrucción religiosa que manifestaban los miembros de sus nuevas fundaciones religiosas.

Para enseñar la doctrina católica y reforzar la fe de sus religiosos, Chaminade se sirvió de los manuales de teología escolástica y de los argumentos de la apologética antirracionalista. Expone entonces la doctrina de la Escolástica barroca, heredera del tomismo y del concilio de Trento. Tenemos así que, en la tercera conferencia de las anteriormente mencionadas a las Hijas de María, en agosto de 1821, nos dice Madre Trenquellèon que “el Buen Padre [...] nos explicó estos tres principios”⁶². Se trata de la explicación tan querida por Chaminade de los tres significados del acto de fe, Credo in Deum, tomada de Lambert, según la explicación clásica de san Agustín.

“1) Dios es nuestro primer principio y nuestro fin último. Todo viene de Dios, hasta el menor acontecimiento; por lo tanto, entera sumisión en todo cuanto nos advenga, etc. 2) Todo es en Dios, nosotros mismo estamos en Dios; [...] para este efecto nos servimos de las facultades que él mismo ha puesto en nosotros y que no podrán actuar sin su permiso. 3) Todo es para Dios: para él debemos hacer todo.”⁶³

El hecho de que Madre Trenquellèon hable, ya en este año de 1821, de los tres principios significa que esta doctrina formaba parte integrante de la teología chaminadiana. El empleo de esta formulación permite a Chaminade establecer una correlación entre las tres dimensiones agustinianas del acto de fe, *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*, con las tres argumentaciones apologéticas de la existencia de Dios atendiendo al plan divino de la revelación y de la salvación: en el principio, Dios se manifiesta en su

⁶¹ ídem, núm. 146, pág. 170.

⁶² Armbruster, 1040.

⁶³ Armbruster, 1040.

creación; en el presente, por su providencia; en el final, en la salvación. Con modulaciones de contenidos y adecuaciones pastorales, Chaminade empleó frecuentemente esta argumentación con la intención de suscitar la confianza y el abandono de la fe en Dios creador, providente y salvador.

Pero en donde aparece de manera más explícita esta presentación didáctica y apologética de la doctrina católica es en las ya mencionadas Instrucciones sobre el Credo a los novicios del noviciado de San Lorenzo, entre el 14 y 15 de febrero de 1823. Dichas instrucciones poseen el particular interés de ofrecernos la fuente de la que Chaminade toma su doctrina de las pruebas de la verdad de la religión cristiana, dentro del sistema teológico de la apologética de la razón y sus argumentos, para demostrar la existencia de Dios y de su revelación sobrenatural. Nos referimos a la obra de Lambert, *Instructions courtes et familières sur le Symbole*⁶⁴. Al igual que ya hiciera en los ejercicios de 1813 a los congregantes, vuelve ahora a emplear este modo de explicar la existencia de Dios por sus manifestaciones en la creación, en la estructura ontológica creada del hombre, en la historia de Israel y sobre todo, en Jesucristo.

Siguiendo a Lambert, procede Chaminade argumentando: 1.º la necesidad de instruirse en la religión y la utilidad de esta instrucción; 2.º la verdad de la religión cristiana: sus pruebas y verdades reveladas contenidas en el Credo; 3.º sobre la certeza del acto de fe y sus contenidos; y 4.º la existencia de Dios, sus perfecciones y el misterio de la Santísima Trinidad. Precisamente, al exponer la verdad de la religión cristiana aduce las pruebas de la manifestación de Dios, en la tres pruebas cercanas a la apologética clásica. La primera prueba, próxima a la argumentación religiosa, se basa en la antropología de la creación a imagen y semejanza divina, por la cual el hombre tiende naturalmente a conocer, adorar, servir y amar a su Creador⁶⁵ Prosigue su argumentación con pruebas cercanas a la demostración cristiana: revelación natural por la creación y sobrenatural en el pueblo de Israel, empero como imagen, profecía y promesa; plenitud de la revelación en Jesucristo, como realidad y cumplimiento. Cristo acredita su divinidad por las pruebas de sus milagros, altura moral de su doctrina, resurrección y

⁶⁴ Armbruster, pág. 438, n. 70.

⁶⁵ Armbruster, 1042.

valor soteriológico de su crucifixión. En tercer lugar viene la prueba eclesiológica, muy similar a la demostración católica: perduración histórica de la Iglesia y permanencia incólume en la misma doctrina⁶⁶. Este proceso argumentativo concluye con esta afirmación, de la más pura apologética de la razón: "Sin fe no hay religión, sin fe no hay salvación: he aquí, en dos palabras, las dos partes de todo este discurso"⁶⁷.

Otras dimensiones de la fe, tales como su eclesialidad, aparecen en las primeras Constituciones de las religiosas y religiosos marianistas, las denominadas Instituto de la las Hijas de María, o Gran Instituto, redactadas entre los años 1816 y 1818 por el entonces secretario, M. David Monier⁶⁸, y corregidas por Chaminade. La fe aparece vista desde su dimensión eclesial, en tanto que depósito de verdades, "santos misterios" confiados y enseñados por los Apóstoles y los obispos, a quienes "pertenece enseñar el dogma y explicar los santos misterios" (art. 150)⁶⁹. Chaminade defiende las prácticas sacramentales y devocionales y la obediencia a la jerarquía, propias de la fe eclesial y católica (art. 151)⁷⁰, en oposición al subjetivismo racional e individualista del deísmo filosófico.

Un retiro de inestimable valor, por contar con las notas autógrafas del P. Chaminade, fue el predicado a los congregantes durante la octava de la Inmaculada, en el año 1819. En ellos vuelve sobre las argumentaciones de la apologética de la razón, pero inicia una nueva vía teológica para demostrar la existencia de Dios y de su revelación sobrenatural, y en consecuencia, proponer la fe en correspondencia con una antropología del hombre capaz de recibir la noticia de Dios a través de sus sentidos corporales (audición y vista), facultades del alma (inteligencia, memoria e imaginación) y,

⁶⁶ Armbruster, 1045-1054.

⁶⁷ Armbruster, 1055.

⁶⁸ David Monier (1757-1849) nació en Burdeos; era abogado. De revolucionario exaltado pasa a ser monárquico y conservador antes los excesos del Terror, y es arrestado por Napoleón. Puesto en libertad, regresa a Burdeos ajeno a toda idea religiosa. Conoce al P. Chaminade y queda cautivado por él hasta convertirse de por vida en su admirador y colaborador. Fue el más activo secretario que tuvo Chaminade, al que le encomendó numerosos trabajos escritos, pero poseía un pésimo estilo literario. Con más de sesenta años de edad pidió, en 1817, el ingreso en la Compañía de María, en la que desempeñó tareas administrativas, a veces con roces con el Fundador a causa de su fuerte personalidad y de su excesiva imaginación. Falleció en la Magdalena el 16 de enero de 1849.

⁶⁹ Armbruster, 793.

⁷⁰ Armbruster, 794.

sobre todo, por el sentido interior del corazón, en el que reside el deseo o esperanza humanos de desear la salvación que halla en la noticia de la revelación.

“Nota sobre el primer ejercicio.

Primer punto. Dios me ha hablado a menudo a los oídos por las predicaciones, a los ojos por las Santas Escrituras, por los ejemplos, etc.; a la inteligencia por la enseñanza de las verdades de la religión; a mi memoria por el recuerdo; a la imaginación, etc.; a mi conciencia, sobre todo. Pero hoy, es a mi corazón: Desde; lo alto de los cielos, tu Palabra omnipotente se abalanzó desde el trono real (Sab 18,15). Desde entonces, ¡cuántas esperanzas! Conocimiento de mi destino... temor y amor de Dios, etc.”⁷¹.

Ciertamente, también ésta es una argumentación escolástica, basada en la antropología tomasiana de la *criatura capaz de Dios y del deseo natural de ver a Dios*. Este planteamiento y concepto, que tiene su origen en la teología de santo Tomás de Aquino en torno a la problemática de la relación entre la naturaleza y la gracia, “sintetiza tanto el motivo platónico del *eros* bajo la forma de la aspiración agustiana de la felicidad, como la exigencia aristotélica y neoplatónica de saber y contemplación, y la concepción antigua y medieval de una naturaleza dirigida a su fin”⁷².

Una síntesis de los dos métodos para suscitar la fe, el argumentativo racionalista y el que apela a las motivaciones interiores de la persona, la encontramos en dos cartas del 5 y 23 de julio de 1825 al P. Caillet. El sacerdote marianista iba a tener una entrevista de dirección espiritual con M. Louis de Saget, Presidente de la Cámara de la Corte de Burdeos. Con esta ocasión, Chaminade ofrece a Caillet este sucinto método apologético y catequético:

“Háblele el lenguaje de la fe: ¿la religión es verdadera, bien verdadera? Entonces, ¿hay una eternidad absolutamente feliz y otra absolutamente desgraciada? Si... entonces... Alguna vez entre en las pruebas; provéale de alguna obra donde estas verdades estén bien probadas; pero

⁷¹ Armbruster, 514.

⁷² Pié i Ninot, Salvador, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1991, págs. 56-58, en donde ofrece las fuentes en Santo Tomas y las vicisitudes históricas de su recepción en la historia de la Teología.

si estas obras son áridas, como a menudo sucede, que M. Busson [...] derrame allí la unción de la fe... [...]. Que trabaje antes en ser mejor que en ser más sabio en la religión. La fe es un don de Dios y no una adquisición del estudio: el estudio es, sin embargo, un buen guía cuando se hace con rectitud de corazón."⁷³

En esta carta aparecen los componentes de la doctrina de la fe: comprensión gnoseológica, en tanto que conocimiento de verdades reveladas por Dios, pero que como dicen del sentido último de salvación o condenación de la vida del hombre, interesan al sujeto, de donde se suscita el deseo de creer. Aquí está el resumen de la intención pastoral y del método catequético de Chaminade: a partir del objetivismo de la revelación y de la doctrina de la Iglesia, conducir a la persona hacia la decisión de creer. Esta decisión, fundada en el conocimiento de la razón, reside, sin embargo, en la rectitud del corazón.

Podemos constatar que, aunque Chaminade se mantuvo siempre en una concepción intelectualista y objetivante de la fe, al insistir también sobre la antropología del corazón inició una nueva argumentación para proponer la fe, en la línea agustiniana, tomista y pascaliana del corazón inquieto, cuyos anhelos más profundos convergen con las promesas de salvación reveladas por Dios. Si los argumentos de la razón poseen un valor preponderantemente apologético e instructivo, los deseos del corazón resultan más aptos para suscitar la adhesión de fe en las promesas de salvación.

Punto de inflexión en este proceso de la evolución del pensamiento teológico chaminadiano y culminación de toda esta etapa pastoral fueron los importantísimos retiros predicados a la comunidad de Saint-Remy en la primera quincena de septiembre de 1827⁷⁴. En ellos asistimos a una cima de madurez en el pensamiento

⁷³ Armbruster, 58-59.

⁷⁴ Al final de estos ejercicios el P. Chevaux había de profesar sus votos perpetuos. Disponemos de abundantes notas del mismo Chevaux, que vamos a seguir. "El P. Chaminade dio cada día dos conferencias sobre la fe. La virtud de la fe dio el tono dominante a estos ejercicios", Halter, o. c., núm. 325 *C, pág. 332. El P. Juan Chevaux (1796-1875) fue el tercer Superior General de la Compañía de María. Había nacido en Jouhe. Ingresó en el Seminario de Besançon y, aunque no tenía problemas con los estudios, se consideraba indigno para el sacerdocio. Pidió entrar en la Compañía de María, en Saint-Remy, como hermano obrero, para trabajar en la granja. Pero descubiertas sus capacidades para los estudios, el P. Chaminade le ordenó terminar la Teología y ordenarse. Permaneció en Saint-Remy, encargado del oficio de celo, hasta diciembre de 1841, en que fue nombrado Provincial de la recién creada Provincia de Alsacia. En el Capítulo General de 1845 fue elegida Primer Asistente del P. Caillet, y Maestro de novicios en el noviciado de Santa Ana, donde se manifestó un magnífico director espiritual. El Capítulo General de

teológico de Chaminade. A lo largo de las sucesivas conferencias fue exponiendo todos los componentes y dimensiones de la fe, que hasta este momento había tratado de manera dispersa en sus diversas predicaciones y que ahora aparecen armonizados en torno a la definición tridentina de la fe, inicio, fundamento y raíz de la justificación⁷⁵. Pero, al apelar al humano deseo de felicidad y salvación para suscitar el inicio de la fe, Chaminade comienza a apoyar preponderantemente su apologética y su doctrina de la fe sobre el movimiento interior de la subjetividad humana, que busca el logro de la existencia personal. A partir de 1830, Chaminade prefiere hablar de las razones interiores y afectivas para suscitar la fe, que él sintetizó en la fórmula y doctrina de la fe del corazón.

“Estas palabras del santo concilio de Trento son de fe y, al mismo tiempo, muy consolantes. Cada uno se dice a sí mismo: "yo quiero salvarme". Pero, ¿qué hacer para llegar a la felicidad? Pues bien, el concilio de Trento nos lo enseña: tened fe; es el medio para ir al cielo.”⁷⁶

Estos ejercicios de Saint-Remy, de 1827, revisten una doble importancia en la evolución del pensamiento teológico del P. Chaminade. Por una lado representan la cima de madurez de la doctrina Escolástica de la fe, expuesta hasta este momento en sus contenidos relativos a la fe dogmática revelada por el Espíritu Santo y enunciada por la Iglesia, la fe práctica, el cristocentrismo, la doctrina de los tres principios que hacen de la revelación cristiana de Dios en el misterio de la Trinidad el objeto formal y final de la fe y las pruebas apologéticas de la existencia de Dios en un contexto de indiferencia y de ateísmo. Pero, por otra parte, asistimos al inicio del típico desarrollo chaminadiano de la fe del corazón, que ahora adquiere su primera formulación teológica específica en términos como los que siguen:

“Sin duda, es preciso que [la fe] esté animada por la caridad. La fe no debe ser solamente como una luz para la inteligencia, sino que debe estar en el corazón. Se necesita una disposición del corazón que sea ella misma fe, amor de la verdad. Por eso hay que amar aquello que se cree. Así, san

1868 lo nombró Superior General, cargo que aceptó solamente porta imposición del cardenal Mathieu, Presidente del Capítulo, y que ejerció hasta su muerte, ocurrida el 15 de diciembre de 1875.

⁷⁵ Armbruster, 1009.

⁷⁶ Armbruster, 1008.

Pablo nos dice que es la fe del corazón la que nos justifica: *el corazón cree para la justicia; la confesión de la boca da la salvación* (Rom 10,10). No se puede entrar en la justicia nada más que por la fe del corazón. A menudo se cree en verdades, pero no se las ama. Mirad los demonios: tienen fe, pero les hace temblar; los conduce al alejamiento, a una suerte de malicia del corazón; creen y tiemblan (Sant 2,19).⁷⁷

En la formulación paulina de la fe del corazón resume el P. Chaminade todos los componentes de la fe que había enseñado durante la primera etapa de su actividad pastoral; sobre todo, lo referente a la fe que salva y la fe práctica. Heredera de la controversia católico-luterana sobre el modo de entender la justificación por la fe, la doctrina de la Escolástica barroca es adaptada al nuevo contexto del racionalismo, al insistir que la decisión de creer reside no tanto en el intelecto cuanto en el corazón, centro de la volición y de la libertad de la persona para otorgarle a su vida una orientación de sentido. En un contexto de filosofismo racionalista y de deísmo, Chaminade enseña que esta decisión existencial no se produce en última instancia por un juicio de razón (también los demonios conocen la voluntad de Dios), sino que brota del deseo radical del hombre de amar, hallar sentido y encontrar salvación; deseo que hace razonable el acto de fe. Con la formulación de la fe del corazón, Chaminade ha alcanzado la madurez teológica al superar la noción conceptualística de su pensamiento apologético característico de sus etapas pastorales anteriores.

4. Cuarta etapa: Crecimiento y expansión de las fundaciones religiosas. La redacción de las Constituciones, métodos de instrucción y de oración (1828-1839)

El espacio de tiempo que ahora abordamos constituye una década con personalidad propia en el trabajo y en el pensamiento teológico del P. Chaminade. Es el periodo más constructivo de su obra escrita porque, al emprender, entre 1828 y 1830, la tarea de la redacción definitiva de las Constituciones de la Compañía de María y de las Hijas de María, se vio en la necesidad de afinar su pensamiento, poniendo así las bases para la madurez

⁷⁷ Armbruster, 1011.

de la década que ahora abordamos⁷⁸. Al mismo tiempo, el Fundador se puso a la tarea de elaborar diversos métodos de instrucción y de oración, que, sin formar parte de las Constituciones, habían de constituir un mismo cuerpo doctrinal con ellas⁷⁹. Por lo que respecta a la doctrina de la fe, Chaminade entiende que esta virtud teologal se erige en "base y cumbre, a la vez, de la vida de perfección; envuelve, guía, y corona todo el trabajo espiritual que supone siempre el ascetismo"⁸⁰. La fe, por tanto, es la que nos procura la cristiformidad y la divinización.

Esta manera de concebir la vida espiritual ya nos aparece en el primer método redactado con este motivo, llamado Dirección de la Compañía de María. Obra autógrafa de difícil catalogación, probablemente compuesta entre 1825 y 1829⁸¹, en la que el Fundador ha querido definir el método espiritual propio de la Compañía de María para alcanzar la conformidad con Cristo, a ejemplo de la "muy Santa e inmaculada Virgen María"⁸². Tomando el encadenamiento de virtudes presentadas en 2 Pe 1,5-8, se fundamenta el dinamismo de la vida espiritual a partir de la virtud sobrenatural de la fe (fe, energía, ciencia, templanza, paciencia, piedad, amor fraterno, caridad).

"1.º Es la vida de la fe. El justo vive de la fe. Todos sus pensamientos, todos sus deseos, todas sus obras, todos sus pasos no están sino fundados en la fe, que es la raíz de nuestra justificación. Vivir de la fe es, pues, la felicidad de un religioso sobre la tierra, como vivir de la gloria es la felicidad de los santos en el cielo. 2.º Esta es la vida de la esperanza. Creemos porque Dios ha hablado; esperamos porque Dios ha prometido."⁸³

Doctrina que vuelve a parecer en la Dirección sobre la Compañía de María en las vías de la salvación (1828), primer método de vida interior proporcionado a sus religiosos, y que fue

⁷⁸ Para la historia de las Constituciones, su esbozos y relaciones, cf. Delas, o. c., págs. 37-65.

⁷⁹ "A partir de 1828 se inaugura un nuevo periodo, durante el cual el P. Chaminade multiplica los escritos para orientar en la vida teologal, en particular hacia la fe del corazón", Armbruster, pág. 358.

⁸⁰ Armbruster, *Escritos de Dirección*, I, pág. XXXIV.

⁸¹ Para conocer los problemas que suscita este documento, cf. Armbruster, *Escritos de Dirección*, I, Madrid 1964, págs. XXVII-XXXIII.

⁸² Armbruster, 864-866.

⁸³ Armbruster, 865.

redactado por su secretario de entonces, M. David Monnier⁸⁴. El uso espiritual de la doctrina de la fe le conduce a una comprensión mística de la misma. Ésta es una novedad en el pensamiento teológico de Chaminade que aparece exclusivamente en esta literatura espiritual y no encuentra parangón fuera de ella. Estamos ante la noción tomista que entiende la fe como acto del hombre ordenado a la salvación, dando así comienzo en el creyente la vida gloriosa de los bienaventurados en el cielo.

Doctrina tomista de la fe, ciencia de los santos, que en la visión beatífica de la gloria conocen directamente los misterios tal cual son en Dios, en virtud de su asimilación a la vida trinitaria. De la misma manera, la fe nos otorga un conocimiento de Dios por la participación en su naturaleza divina, que nos permite conocer anticipadamente las verdades reveladas tal como las conocen los bienaventurados en el cielo. La fe, entonces, es esencialmente sobrenatural porque, al ser su objeto y su salvación Dios, su conocimiento sólo se puede alcanzar si Dios mismo capacita nuestro entendimiento por asimilación a su naturaleza divina, de la misma manera que en el cielo los bienaventurados conocen directamente a Dios gracias a su participación en la comunión de vida trinitaria⁸⁵. En la segunda carta de san Pedro 1,4 (“para que os hagáis partícipes de la naturaleza divina”) se da el fundamento escriturístico de esta comprensión mística de la fe, ofrecida al hombre como gracia que asimila a la vida divina por un proceso de transformación y conformación a la voluntad de Dios. Esta noción viene expuesta con todo detalle en el método de Oración de fe y de presencia de Dios, compuesto poco antes de 1829.

“La fe nos une en cierta manera a Dios; ella nos pone en comunicación con Dios mismo; nuestro espíritu con su espíritu, nuestro corazón con su corazón; las luces de su Espíritu pasan al nuestro, y no vemos ya los objetos sino como Dios los ve; no juzgamos sino como Dios; de tal modo que ésta es la ciencia de los santos.”⁸⁶

También en las Advertencias a un Maestro de Novicios, enviadas el 11 de marzo de 1834 al P. Juan Cheveaux, en Saint-

⁸⁴ Armbruster, 867-885.

⁸⁵ Véase esta doctrina de santo Tomás en *Summa Theologica*, II-II, 68, 4, ad 3; 113, 4; II-II, 5, 3 ad 1.

⁸⁶ Armbruster, 1144.

Remy, en las que el Fundador quería precisar ciertas directrices concernientes a la formación del noviciado⁸⁷.

“Porque el designio de Dios en nosotros, al unirnos a él por la fe, es el de transformarnos en él. Una vez que se ha llegado a esta transformación, ya no se ve nada más que a la luz de Dios: El conocimiento del hombre divinizado ya no juzga, ni gusta, ni entiende las cosas a su manera, sino a la de Dios; también [...] los sentidos; entra en una nueva naturaleza [...], su vida está en Dios.”⁸⁸

Observemos que, en la medida en que avanza en su reflexión, Chaminade irá abandonando la vía de la argumentación racional para adentrarse en el conocimiento místico de la fe, por comunión y participación en el amor divino, que sólo el don del Espíritu Santo hace posible. Notemos que la formulación de este concepto es pareja en el tiempo con el desarrollo de la doctrina de la fe del corazón, que en estos años adquiere su plena formulación. Constatamos nuevamente que, en el paso de la década de los años veinte a los treinta, Chaminade unificó armónicamente las argumentaciones extrinsicistas del método apologético con otra apologética de naturaleza intrínseca al deseo natural de la persona de querer su salvación. Comprendemos, entonces, por qué afirma Chaminade que “la fe pertenece más a la facultad volitiva del corazón que al intelecto de la razón”; y explica esta afirmación recurriendo a la doctrina de los tres principios⁸⁹: porque el hombre gusta de contemplar, amar y creer estas verdades reveladas, al encontrar cumplidos en ellas los anhelos más íntimos de salvación:

“Creéis que Dios es vuestro fin último, que él os ha creado nada más que para esto, y que nada más que en él podréis encontrar la absoluta felicidad que vuestro corazón ambiciona; amad estos designios de vuestro Dios al crearos y, también, al conservaros en el ser [...]. Todos vuestros pensamientos, deseos, proyectos, discursos, acciones y caminos de vuestras vidas deben relacionarse con esta finalidad de vuestra creación.”⁹⁰

⁸⁷ Armbruster, pág. 372; con más detalle en *Escritos de Dirección*, II, pág. 11.

⁸⁸ Armbruster, 903.

⁸⁹ Armbruster, 1140.

⁹⁰ Armbruster, 1141.

Sin duda, la formulación final y más completa de la fe como principio normativo de la vida espiritual fue compuesta en el Cuaderno "D", que contiene unos esbozos, de puño y letra del Fundador, para la redacción de las Constituciones definitivas⁹¹. La doctrina espiritual que Chaminade manifiesta en estos borradores pertenece a la Escuela francesa de la conformidad con Cristo por la obra del Espíritu Santo y la cooperación de María.

"María es realmente la Madre de los cristianos [...]. Como Jesucristo ha sido concebido en el seno virginal de María, según la naturaleza, por la operación del Santo Espíritu, de igual manera todos los elegidos son concebidos según el Espíritu, por la fe y el bautismo, en las entrañas de la tierna caridad de María."⁹²

Chaminade enseña a sus religiosos que la fe es una acción del Espíritu Santo en nuestro interior, y que "el alma, establecida en la perfecta santidad, permanece puramente unida a Dios por la fe"⁹³.

En correspondencia con los esbozos del Cuaderno "D", encontramos que en las Constituciones de los religiosos se confirma esta comprensión mística de la fe, principio de divinización de la persona, tal como venimos presentando. Doctrina que pertenece a la vez a la Escuela francesa de espiritualidad, en tanto que la fe nos une a Cristo, haciéndonos participar místicamente en su estado de crucifixión, por el que el creyente muere al hombre viejo. Pero la comprensión mística también pertenece al pensamiento tomista, para el cual el conocimiento de Dios y de las verdades reveladas que nos procura la fe acontece, mediante el conocimiento del hombre por connaturalidad con Dios, que nos da la caridad y los dones del Espíritu Santo⁹⁴. De esta manera, Chaminade consiguió armonizar en su pensamiento las dos fuentes de su formación teológica.

"Art. 322. En esta vida de Jesucristo es en la que la fe nos ha hecho entrar, que la fe misma, al igual que su divino autor, no puede tener nada de común con el hombre viejo,

⁹¹ Armbruster, *Escritos de Dirección*, II, págs. 19 y 22.

⁹² Armbruster, 931.

⁹³ Armbruster, 938 y 940.

⁹⁴ Expuesto por santo Tomás en *QD De Ver.* q. 14 a 1; *In Boet. de Trinitate.* q. 6 a. 1; a. 3 ad 4. cit. en González Montes, o. c., pág. 38, n. 18.

reteniéndonos siempre en el estado de muerte mística, para unirnos cada vez más íntimamente a Dios y divinizarlos de alguna manera.”⁹⁵

En correlación con la noción mística de la fe, advertíamos que en estos años consigue la formulación madura y definitiva de la fe del corazón. Como a este aspecto tan peculiar de la doctrina chaminadiana dedicaremos un estudio específico, no nos detenemos ahora, y tan sólo presentamos los textos de este periodo en los que aparece esta fórmula compendiosa de la doctrina de la fe en nuestro autor. Estos textos son el Manual de Dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María y la carta del 23 de enero de 1833, al P. Lalanne.

El Manual es una obra catalogada en 1829, en cuyo prólogo, el Fundador manifiesta haberla compuesto para orientar a todos aquellos que en la Compañía de María están ocupados de la dirección espiritual⁹⁶. En este escrito nos dejó una de sus mejores exposiciones en lo referente a la fe del corazón.

“Nota. El director, al fortificar la fe de sus alumnos sobre estas grandes verdades, haciéndoles repetir numerosos actos de fe [...]; deben estar acompañados de sentimientos de corazón. Ésta es la fe del corazón que opera la justificación (Rom 10,10). La sola fe intelectual no santifica. Los demonios, dice Santiago, creen pero temen. Es de esta fe que sale del corazón, al mismo tiempo que de la razón, de la que el santo concilio de Trento ha dicho que es la raíz, el origen y el fundamento de la justificación, y san Pablo, el alimento de la vida del justo; el justo vive de la fe (Rom 1,17).”⁹⁷

La doctrina de la fe del corazón alcanza el máximo nivel de reflexión teológica debido a que está puesta en relación con la antropología y la soteriología; esto es, al considerar la situación existencial del hombre pecador ante Dios. Pues “es una verdad segurísima que, después del pecado, todo Adán ha sido maldito, es decir, Adán en toda su raza, de modo que todo lo que de él hay en

⁹⁵ Armbruster, 834.

⁹⁶ Armbruster, *Escritos de Dirección*, II., págs. 8-10 y 23-25.

⁹⁷ Armbruster, 891.

nosotros es reprobado por Dios e inaguantable para su santidad⁹⁸. Pero una vez que el hombre tiene conocimiento de las verdades reveladas y cree en ellas por la fe del corazón, entonces convierte la inclinación de su corazón, incurvado sobre sí mismo, para orientarse hacia el Dios que revela la salvación. Esta reorientación divina de la criatura por virtud de la fe del corazón anticipa, en este tiempo intermedio de la historia de la salvación, la situación última y definitiva del hombre en la gloria de Dios. Pero, mientras tanto, la criatura se busca a sí misma como a su fin último⁹⁹. Por la fe recibida en el bautismo es anticipada la regeneración del hombre, "de tal suerte que recibe inclinaciones nuevas; las inclinaciones de Jesucristo en vez de las de Adán"¹⁰⁰

El 23 de enero de 1833 escribe Chaminade una carta al P. Lalanne, en la que alcanza la cima teológica en su exposición de la doctrina de la fe del corazón. Doctrina que se resume diciendo que el acto de fe no es otra cosa que la sumisión a Dios por amor. En definitiva, acontece la fe por la sumisión de la voluntad amorosa del hombre al Dios que nos revela nuestra justificación. La elección de la propia salvación es lo que hace que el acto de fe sea razonable, y esta decisión la dictaminan la voluntad y el amor, y no la comprensión racional de la revelación. La fe es del corazón. Pero este amor y sumisión también es un don de Dios. Por su interés, la citamos en extenso.

"Se curaría de todos sus males interiores, querido hijo, 1.º si la fe, que está sólidamente establecida en vuestro espíritu gracias a vuestros estudios superiores, pasase por completo a vuestro corazón. El corazón cree para la justificación (Rom 10,10). Es preciso amar lo que se cree.

Tenemos poderosos motivos para creer, y no hay más que, por así decirlo, ser razonable para someter la razón a la fe. Esta sumisión es ya un gran favor de Dios: pero no hace sino preceder a la sumisión del corazón, y el corazón no se somete nada más que amando. Así, al menos, es como yo lo veo, y me parece muy peligroso no verlo así en la práctica. La

⁹⁸ Armbruster, *Escritos de Dirección*, II, pág. 32; en n. 34 ofrece la fuente de donde Chaminade toma esta doctrina antropológico-amartiológica: en Olier, *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, cap. VIII.

⁹⁹ Armbruster, pág. 34.

¹⁰⁰ Armbruster, pág. 33.

fe, y sobre todo esta fe del corazón, es un don de Dios; por este motivo tenemos siempre la necesidad de decir: Señor, aumentanos la fe (Lc 17,5). Dios concede, por decirlo así, esta gracia cuando se practican obras de fe: El justo vive de la fe (Rom 1,17). ¡Oh, mi querido hijo, qué felicidad para nosotros si el resto de nuestros días podemos caminar por los hermosos caminos de la fe! La fe que solamente ilumina nuestra inteligencia no nos dará la vida de la justicia, que es una vida divina.

2.º Pertenece tanto a la humildad como a la fe: el Señor nos pide la humildad del corazón: Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón (Mt 11,29). Yo contemplo la humildad como uno de los primeros frutos de la fe del corazón. La humildad progresa en proporción al crecimiento de la fe [...].

3.º Es propio de la fe del corazón dar estabilidad a las facultades de nuestra alma, a nuestra inteligencia y a nuestra voluntad; me refiero a la voluntad del hombre nuevo.¹⁰¹

Al final de los años veinte e inicios de la década de 1830, el P. Chaminade ha madurado todo su pensamiento teológico, y nos ofrece formulaciones precisas y completas de todos los aspectos e intereses que en los años anteriores aparecían tratados en sus escritos y predicaciones. Presentamos a continuación un elenco de estos temas chaminadianos.

El ánimo didáctico y apologético en la exposición de la doctrina católica permanece una constante, también en este periodo que comentamos. A ello le mueve la formación religiosa de los candidatos a la vida religiosa y de los alumnos que frecuentaban los colegios marianistas. Por lo que respecta a la formación de sus religiosos, contamos con el testimonio de las diez cartas escritas, entre los inviernos de 1835 y 1836, al joven P. Metzger, recién nombrado Maestro de novicios en el noviciado de Ebermunster¹⁰²; son las llamadas Cartas a un Maestro de Novicios. En la cuarta carta explica las posibilidades de la razón para acceder al conocimiento de

¹⁰¹ Armbruster, 164-166.

¹⁰² El P. Metzger había nacido en 1807, y era ya sacerdote cuando ingresó en la Compañía de María en 1834. El P. Chaminade confió en él, y al profesar le encomendó la formación de los novicios de Ebermunster; confianza que defraudó al abandonar la Compañía en 1837, después de haber pasado un año en Saint-Hippolyte. Cf. Armbruster, *Escritos de Dirección*, II, págs. 12-15.

Dios, a partir del discurso de san Pablo en el areópago (Hch 17,27). Chaminade compara esta búsqueda de Dios "como a tientas", que el Apóstol refiere de los paganos, con las cavilaciones de la razón:

"San Pablo dice que ellos podían encontrar como a tientas porque, aunque Dios es invisible, se le puede conocer por las reflexiones y por el razonamiento, que son como los tanteos del alma [...]. La verdad de la fe, de ahí la presencia de Dios en todas partes, es conforme a la razón [...]. Pero no he querido decir que sea necesario fortalecer la fe por la razón. Sino que al principio pueden servirse de la razón con utilidad."¹⁰³

San Pablo admite el conocimiento de Dios en la religión y en la filosofía del paganismo; por lo tanto, la razón sin la revelación puede conocer la existencia de Dios. Siguiendo la doctrina bíblica y la tradición teológica católica, Chaminade admite la posibilidad de una teología natural que ponga los preámbulos de la fe para hacer que ésta concuerde con la razón. Pero el conocimiento de la Trinidad solamente puede venir de la revelación sobrenatural cristiana, a la que se accede por la fe:

"¡Qué felices seríamos si nuestros ojos estuviesen abiertos para ver en todo momento, como nuestros ángeles, el rostro del Padre con el del Hijo y el del Espíritu Santo. Sin embargo, la fe otorga este privilegio al cristiano."¹⁰⁴

En la cuantiosa correspondencia con el P. Lalanne, bien para organizar los programas de religión de las Escuelas Normales de Magisterio que la Compañía de María proyectaba regentar, bien con motivo de una discusión teológica mantenida entre los dos sacerdotes, Chaminade nos da cumplida muestra de su pensamiento teológico. Comencemos por los programas de religión. El 15 de enero de 1815 advierte el P. Chaminade que la enseñanza religiosa debe insistir en las pruebas de la religión y de sus dogmas, y no sólo en las prácticas de piedad, porque "no se presta suficiente atención al siglo en que estamos, este siglo pretendidamente llamado de las Luces, en el que no se cesa de razonar, o mejor, de desrazonar en materia de religión"¹⁰⁵ los Continúa con el mismo

¹⁰³ Armbruster, 916.

¹⁰⁴ Armbruster, 918.

¹⁰⁵ Armbruster, 93.

asunto, tratado con idéntica intención apologética, en otra carta del 15 al 22 de febrero de 1830, en la que propone que el curso de religión se divida en tres partes, que deben versar sobre “todas las pruebas de la religión”¹⁰⁶.

Otro bloque de cartas tiene por asunto una discusión teológico-espiritual entre los dos sacerdotes. Clérigo joven, Lalanne sigue las corrientes teológicas del momento, navegando entre el racionalismo y el fideísmo menesiano. Chaminade le responde:

“Querido hijo, yo no hablo de lo que las luces de la fe pueden aportar a las de la razón. Desde el comienzo, usted parecía atenerse a las de la razón, como si tuvieran la misma fuente que las de la fe [...]. Usted no ha hablado nada más que de razón [...]. Cuando nosotros obedecemos, hacemos el sacrificio de nuestra razón; sin embargo, no sacrificamos por ello nuestra razón”¹⁰⁷.

El 26 de agosto de 1831, Chaminade continúa la misma discusión. El anciano sacerdote confiesa que “desde el principio creyó hablarle con el lenguaje de la fe”. Pero se ha encontrado con la displicencia de su interlocutor, que le respondió “que ya no se encontraba en esa edad en la que se necesitan semejantes explicaciones”, y que el anciano “debía darse cuenta de que [Lalanne] tenía treinta años; y que las luces de la razón vienen de Dios igual que las de la fe”¹⁰⁸. Ante esta petulancia, Chaminade le contesta reafirmando la sobrenaturalidad del conocimiento de fe, porque “las grandes verdades de nuestra fe” tienen por objeto “la eterna felicidad, en tanto que seamos conformados a nuestro Señor Jesucristo. Éstas son las verdades de la fe, que infaliblemente tendrán su entero cumplimiento cualquiera que sean las

¹⁰⁶ “El curso de religión puede estar dividido en tres partes, una para cada año; pero estas tres partes no están sino en relación con las pruebas de la religión. Nos encontramos en un siglo en el que se hace razonar, o mejor, desrazonar hasta a los campesinos [...]. Es preciso que todos sus candidatos de las Escuelas Normales lleguen a ser pequeños lógicos, e incluso pequeños metafísicos”, Armbruster, 96; Chaminade recomienda las obras de Para du Phanjas y el *Analyse de la foi*.

¹⁰⁷ Armbruster, 135.

¹⁰⁸ “El origen de nuestras interminables discusiones está en algunos principios que usted había propuesto y que no me merecieron la pena. Creí, al principio, poder hablarle con el lenguaje de la fe: usted me respondió que ya no se encontraba en esa edad en la que se necesitan semejantes explicaciones; y que yo debía darme cuenta de que usted tenía treinta años; que las luces de la razón venían de Dios igual que las de la fe”, Armbruster, 138.

interpretaciones que les demos". Para comprenderlas, hay que "orar, humillarse y meditarlas"¹⁰⁹.

La definitiva madurez que el pensamiento teológico de Chaminade ha alcanzado en la década de los treinta vuelve a mostrarse en los criterios que le ofrece al P. Chevaux para argumentar la verdad y la credibilidad de la fe a un religioso de la comunidad de Saint-Remy. Le propone recurrir al método apologético para afirmar la posibilidad del conocimiento racional de Dios y acreditar así la fe ante el juicio de la razón, porque los dogmas de la Iglesia no son antirracionales. Pero para suscitar la fe en las verdades reveladas, se ha de recurrir a la formulación que ha hecho de ellas la Iglesia en el Credo.

En carta del 2 de mayo de 1837 le escribe:

"Los principios de nuestra fe son la fuerza y las luces que Dios da a nuestra razón para hacer conocer su existencia y cuanto está comprendido en la idea de un Dios conocido por la razón: Dios ha puesto en nosotros y en nuestra razón las pruebas de su existencia y de sus excelencias infinitas. Así es como se debe proceder para la explicación del Credo de nuestra fe y para todas las verdades propuestas por la Iglesia, siendo la Iglesia misma una de las verdades de nuestra fe."¹¹⁰

Enseñar a rezar y formar en la vida interior es otra de las constantes en la enseñanza de Chaminade. A este periodo pertenece la composición de diversos métodos de oración y dirección, unos ya citados, otros nuevos, como la Dirección sobre el Método de Oración¹¹¹, la Oración de fe y de presencia de Dios, y la Práctica de la Oración Mental. Vía Purgativa. Interesantes por todo cuanto hemos visto de la noción mística de la fe, pero también porque nos revelan una formulación más completa de la cristología y de la pneumatología de Chaminade, en relación con la fe y la oración.

¹⁰⁹ Armbruster, 139.

¹¹⁰ Armbruster, 228-229.

¹¹¹ La redacción final de este Método corresponde a los primeros meses de 1830, si bien el proceso de composición se inició en 1821, en continuidad con el *Compendio de la oración*, al que completa y con el que forma una unidad. Su novedad se encuentra en la explicación, más precisa y mejor coordinada, de la acción del Espíritu Santo en la oración y en la fe. Halter, o. c., núm. 363*A, págs. 363 y 363*D, pág. 365.

Es, sobre todo, en el Manual de Dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María en donde encontramos los desarrollos cristológicos y pneumatológicos más completos. Respecto al cristocentrismo de la fe, Chaminade realizará una cristología en la que los contenidos y disposiciones de la fe en Dios, según la doctrina de los tres principios, ahora se aplican a la fe en Jesucristo, que es nuestro Creador, Señor, Maestro y Redentor. En consecuencia, al acto de fe profesado en las primeras palabras del Símbolo, Creo en, le atribuye un contenido cristológico.

“Creo en Dios. Creo en Jesucristo. Esto significa que no solamente se cree que hay un Dios, sino, más aún, que se le ama y se espera en él; que existe Jesucristo, Hijo único de Dios, y que se le ama y se espera en él.”¹¹²

Al aplicar la doctrina de los tres principios y de los tres significados del acto de fe a la persona de Jesucristo, Chaminade alcanza la perfecta trabazón de la sistemación teológica de su pensamiento, al afirmar que el acto de fe Creo en se dirige por igual a creo en Dios y a creo en Jesucristo. Esto significa, según la doctrina de los tres principios, 1) que Jesucristo es el Hijo único de Dios; 2) que se le ama; 3) que se espera en Él la salvación. La fe salvífica y eclesial que define el concilio de Trento tiene en Jesucristo, Hijo único de Dios, consubstancial con el Padre e Hijo de María, la “verdad fundamental de nuestra fe y de nuestra religión”¹¹³.

También en este método se detiene a explicar la acción del Espíritu Santo.

“Es indispensable ejercitar a los alumnos sobre la fe en el VIII artículo del Credo. Creo en el Espíritu Santo [...]. La luz de la fe en el Espíritu Santo hará ver que el Santo Espíritu es en Dios la tercera Persona y un solo Dios con el Padre y el Hijo.”¹¹⁴

¹¹² Armbruster, 888; en pág. 367, n. 25 proporciona las fuentes teológicas de Chaminade en su explicación de los tres significados del acto de fe en la profesión “*credo in*”: en Lambert, o. c., que copia a san Agustín y a santo Tomás; “En numeroso lugares de esta última obra, el Fundador ha podido leer una fórmula que le es muy querida: *la fe del corazón*. Pero en este texto de dirección la ha desarrollado de manera muy personal”.

¹¹³ Armbruster, 888.

¹¹⁴ Armbruster, 894; Chaminade sigue a Couturière, *Catéchisme dogmatique et moral*, I, pág. 232, 234-235.

El Espíritu que recibimos en el bautismo y confirmación, y que “nos lava el pecado original”, es presentado en el Manual de Dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María para explicar sus operaciones en la vida espiritual y teologal, al “ser él quien se derrama en nuestros corazones y pensamientos cuando tenemos necesidad de luz que nos ilumine y nos dirija en nuestra conducta, que nos caliente y anime con su fuego divino, que nos dé su fuerza y su gracia necesaria para resistir a las tentaciones y practicar la virtud”¹¹⁵. Por consiguiente, toda la vida del cristiano, y las obras de la fe práctica y salvífica, son obra del Espíritu a través de sus dones: “don de inteligencia, que nos hace comprender las verdades reveladas en tanto en cuanto un conocimiento finito es capaz de ello, y nuestra obligación es creerlas, sobre la palabra de Dios, a pesar de que son oscuras e impenetrables para nuestra razón”¹¹⁶.

La enseñanza de la acción del Espíritu Santo viene tratada en la Dirección sobre el Método de Oración. Su interés reside en presentar la acción del Espíritu Santo, que con sus dones sostiene y capacita sobrenaturalmente las potencias y facultades superiores del alma (intelecto y voluntad), para que el hombre pueda conocer y amar las verdades de fe propuestas en la meditación.

“El entendimiento y la voluntad son demasiado débiles en el hombre para elevarlo hasta Dios, si no están sostenidos y fortalecidos por la ayuda sobrenatural del Espíritu Santo. El entendimiento tiene necesidad de la luz sobrenatural, como es la luz de la fe por los dones de inteligencia, sabiduría, ciencia y consejo que vienen de lo alto, del Padre de las luces. Si la luz divina es necesaria para ilustrar el entendimiento en el ejercicio de la oración, el fuego del Espíritu Santo lo es todavía más para enardecer la voluntad.”¹¹⁷

“Sobre todo, debemos pedir la luz de la fe para iluminar nuestro entendimiento y elevarlo hacia Dios; es, ante todo, este santo ardor de la fe el que debemos desear para excitar la voluntad.”¹¹⁸

¹¹⁵ Armbruster, 896.

¹¹⁶ Armbruster, 897.

¹¹⁷ Armbruster, 1136.

¹¹⁸ Armbruster, 1137.

Vemos que, al iniciarse la década de 1830, Chaminade se encuentra en plena posesión de una doctrina de la fe acabada y estable, y armónicamente integrada en el conjunto de su pensamiento dogmático y espiritual. Esta solidez es lo que explica la madurez teológica de su pensamiento en este cuarto periodo de su actividad que acabamos de comentar. La perfecta formulación de su doctrina de la fe del corazón, en relación con la fe mística, es lo que le va a permitir en la última década de su vida evolucionar, desde una apologética de índole más bien racional, hacia otra basada en la exploración de la subjetividad para fundamentar el acto humano de la fe en concordancia con los dinamismos interiores e inmanentes a la persona.

5. Quinta etapa: Los últimos años de su vida: los conflictos con sus asistentes y la dimisión de Superior General (1840-1845)

Nos adentramos en la última época de la vida y del pensamiento del P. Chaminade. La década se inicia con los conflictos con sus asistentes que le fuerzan a la dimisión de Superior General, el 7 de enero de 1841. Para defender su persona y su obra de acusaciones y difamaciones, el anciano sacerdote escribió numerosas cartas a sus religiosos y autoridades eclesiásticas; en ellas confiesa que en todas sus actuaciones y preocupaciones pastorales se guió por los criterios sobrenaturales de la fe.

“Este asunto, todo él, está tratado sofisticadamente; los miembros de mi Consejo se han situado sobre el terreno de la sola razón, aunque ellos sean cristianos y religiosos; mientras que yo he permanecido, por la misericordia divina, sobre el terreno, sin duda, de la razón, pero de la razón esclarecida por la fe: ésta es la diferencia esencial que hay entre el estado natural y el sobrenatural.”¹¹⁹

Entiende Chaminade que solamente la fe sobrenatural es una fe práctica; es decir, solamente la naturaleza sobrenatural de la fe inspira y sostiene la conducta personal de los religiosos y la misión para la que ha sido fundada la Compañía de María. A una actuación

¹¹⁹ Carta del 24 de septiembre de 1844 a Mons. Donnet, Armbruster, 349.

así, Chaminade la llama espíritu de fe, qué desea para toda la Compañía.

“El espíritu de nuestra Compañía es un espíritu de fe, que el Espíritu de Nuestro Señor Jesucristo produce en nosotros cuando le abrimos nuestra alma. Este espíritu queda desnaturalizado cuando no le abrimos nada más que nuestra débil razón, sin atender a las luces de la fe que deben esclarecerla.”¹²⁰

Pero en estos años asistimos al desplazamiento definitivo de la doctrina de la fe hacia una apologética basada en las razones interiores a la persona, para aceptar la revelación salvadora de Dios y creer en ella. Chaminade explora entonces los dinamismos de la subjetividad, buscando la felicidad y el logro último de la propia existencia. Estas argumentaciones antropológicas para encontrar un asiento natural a la fe sobrenatural no son otra cosa que un recurso pastoral de la doctrina tomasiana del deseo natural del hombre de ver a Dios.

Esta salida teológica para suscitar y proponer la fe en el diálogo con la mentalidad racional encontró su más completa formulación en el Método de oración sobre el Credo y en las Conferencias sobre la oración, la fe y el amor de Dios, a los novicios marianistas del noviciado de Santa Ana.

La tradición marianista sitúa hacia 1840 o 1841 la composición del Método de Oración sobre el Credo, punto de llegada de todos sus métodos de oración. El autor confió el borrador a su secretario, el P. Roussel, para su corrección estilística. Pero las ideas expuestas, notas, influencias, repeticiones, falta de orden en su desarrollo, “nos indican de manera evidente el origen chaminadiano de este ensayo”¹²¹. Obviamos la enseñanza sobre la oración, y centramos

¹²⁰ A los directores de los colegios marianistas les recuerda que en el gobierno de las obras y de las personas deben regirse con espíritu de fe sobrenatural: carta del 19 de agosto de 1844, Armbruster, 345; la misma doctrina al P. Chevaux, recién nombrado Provincial de Alsacia, Armbruster, 321 y a Mons. Mathieu, arzobispo de Besançon, en carta del 25 de septiembre de 1844, Armbruster, 350.

¹²¹ El P. Narciso Roussel fue uno de los hombres más inteligentes que sirvieron a Chaminade y que, sin embargo, mayores males le cusaron durante sus años finales. Nacido en Orgelet en 1813, fue admitido en 1835 al noviciado de la Compañía con reparos, por las acusaciones de inmoralidad infantil que se le imputaban. Había realizado parte de los estudios de Teología, y el P. Chaminade lo tomó a su cargo debido a sus grandes dotes intelectuales, haciéndolo en 1838 su secretario. Bajo la tutela de Chaminade se corrigió, pero, enviado como director a Saint-Hippolyte, volvió a caer en sus inmoralidades e inmediatamente fue llamado a Burdeos, donde volvió a servir de secretario al P. Chaminade, llegando a ser su segundo asistente y uno de los mayores causantes de los pesares del Fundador, hasta su dimisión

nuestra atención sobre la doctrina de la fe. Desde las primeras páginas Chaminade plantea la cuestión existencial del origen y de la finalidad última del hombre, basado en la antropología teológica escolástica del deseo natural de ver a Dios. Deseo de la naturaleza humana al que responde Dios mismo por la revelación y la fe, que nos capacita para conocerlo y desearlo a pesar de nuestra situación infralapsaria.

“I. In omnibus respice finem

¿Por qué estamos en la tierra y qué haremos en el cielo? ¿Cuál ha sido la finalidad del Creador al llamarnos a la vida? La fe responde que la finalidad del hombre, en el tiempo y en la eternidad, es conocer y, por consiguiente, amar y glorificar a Dios. Tal es, pues, nuestro sublime destino [...].

De esta visión del todo beatífica resultará un amor inmenso [...], nuestro corazón asirá con fuerza irresistible el objeto del que el Espíritu le mostrará sus infinitas amabilidades [...], nuestra inteligencia será eternamente absorbida en una contemplación extática [...].”¹²²

En orden al logro último y sobrenatural del hombre, la fe anticipa la visión del fin para el cual el hombre ha sido creado: disfrutar eternamente con la visión de Dios. Entonces, el corazón, conociendo su destino de salvación, desea el objeto mostrado por la fe, Dios mismo.

“Toda nuestra felicidad en la tierra consiste, pues, en ver a Dios, amarle y servirle. Nosotros vemos, por la fe, realmente y tal como él es, de una manera intuitiva, como dice el Apóstol, en enigma y en un espejo. La luz de la fe es infalible, como la de la gloria, pero es esencialmente menos luminosa y menos perfecta. Sin embargo, nos ilustra bastante las infinitas perfecciones de nuestro Dios, para inundar el corazón con inefables delicias y hacer desear con todas las fuerzas el término afortunado de nuestra peregrinación.”¹²³

en 1841. En el Capítulo General siguiente, 1845, tomó sus precauciones para mantener su puesto de segundo asistente, y al año siguiente dejó la Compañía. Halter, o. c., pág. 473.

¹²² Armbruster, 1188 y 1189.

¹²³ Armbruster, 1190.

El amor a la felicidad de la visión celeste de Dios y de comunión con su amor, que son verdades reveladas, está coordinado con el deseo natural creado del dinamismo interior del ser humano. Entonces, "la fe, la hermosa economía de la naturaleza y la economía más maravillosa todavía de la religión, son coronadas por este fin sublime" que es conocer, amar y glorificar a Dios¹²⁴. Pero, aunque el deseo natural del hombre de alcanzar su máxima felicidad se encuentra correspondido, por la noticia de su logro dada por la revelación, sin embargo, la fe y la gracia son necesarias porque "el hombre está incapacitado por sí mismo para cumplirlo, porque el pecado, al degradarlo, lo ha rebajado por debajo de tan noble destino; y porque, además, sin la gracia no puede nada en el orden de la salvación"¹²⁵.

Entonces, ¿qué puede hacer el hombre en su cooperación con la gracia? La condición indispensable para ver a Dios es tener un corazón puro. Al hombre le corresponde ser activo en la ascesis de la vía purgativa para "purificar el corazón". Solo un corazón puro ama a Dios, pone por obra su ley y hace posible una fe práctica u operante como lo es la fe salvífica¹²⁶. La fe, asentada en un corazón purificado, nos hace conocer nuestra situación de pecadores y la liberación que nos ha merecido Jesucristo con su muerte. La noticia de nuestra condición de pecadores nos ayuda a purificar el corazón para ver a Dios.

"La fe nos dice que todos los hijos de Adán, por consiguiente de la desobediencia de su primer padre, nacen esclavos de la triple concupiscencia, la de los ojos, la de la carne y la del orgullo; que, por el bautismo, estas tres concupiscencias son ciertamente sojuzgadas por el alma que las domina, pero no destruidas [...]. Jesucristo ha venido a nosotros para abolir nuestra vergonzante esclavitud [...], que nos ha merecido por su muerte. Los medios que nos ha dejado son: los sacramentos, las virtudes teologales y morales, los dones del Espíritu Santo y su ley [...]. Todos concurren eficazmente para purificar el corazón y hacernos ver a Dios."¹²⁷

¹²⁴ Armbruster, 1192.

¹²⁵ Armbruster, 1192.

¹²⁶ Armbruster, 1193.

¹²⁷ Armbruster, 1194.

Sin duda, ha sido en las Conferencias sobre el amor de Dios, a los novicios marianistas del noviciado de Santa Ana, en donde la argumentación apologética basada en las motivaciones intrínsecas a la persona, como procedimiento para proponer y suscitar la fe, alcanza su exposición teológica más completa y mejor trabada.

Entre el 4 de mayo y el 27 de agosto de 1843, el P. Chaminade, anciano de ochenta y dos años, dio una conferencia semanal a los novicios sobre el amor de Dios. Su secretario, M. Paul Bonnefous, le acompañaba y tomaba notas de estas instrucciones. Pero también disponemos de las notas personales de Chaminade, en unas hojas sueltas de pequeño formato¹²⁸. Estas conferencias, consideradas en su conjunto, ofrecen un pensamiento teológico unitario, basado sobre el deseo natural del hombre de lograr la felicidad plena en su vida. Deseo de felicidad que suscita el anhelo de Dios y de su amor, experimentado irrealizable en su plenitud sobre esta tierra, y que se espera lograr en la bienaventuranza de la visión beatífica en el cielo¹²⁹. Este deseo natural de felicidad es dado al hombre en su naturaleza creada. Al pedir Dios por su mandamiento "ama al Señor tu Dios con todo tu corazón (Mc 12,33), la revelación no hace sino confirmar, avivar y colmar este dinamismo antropológico. El oráculo proferido por Moisés estaba ya inscrito en el corazón de todos los hombres. Ellos lo conocían por las luces de la razón que Dios les había dado"¹³⁰. El hombre posee un deseo natural de la felicidad del amor de Dios, porque el Creador ha puesto en la inteligencia humana la noticia de su Hacedor. Noción que se confirma por la existencia de las religiones primitivas; si bien

¹²⁸ Paul Bonnefous nació el 16 de junio de 1821; desconocemos la fecha de su muerte. Después de una esmerada educación entró en el noviciado de Santa Ana en noviembre de 1842; como padeciera de escrúpulos, el P. Chaminade lo envió, siendo todavía novicio, a enseñar a Orgelet, a Saint-Hippolyte y finalmente a Ebermunster; al no mejorar, lo trajo a Burdeos en 1844 para que le ayudara personalmente. Después de encargarle de la ropería y el abastecimiento del noviciado de Santa Ana, en 1845 lo tomó por secretario personal. El acceso directo al archivo del P. Chaminade lo convenció de la rectitud de su proceder y lo defendió contra sus asistentes, con más ímpetu que acierto. Por desavenencias personales con el Fundador dejó la Compañía en 1847, pero se mantuvo en contacto epistolar con Chaminade, que en 1849 lo llamó a Burdeos, donde permaneció hasta la muerte de su protector. A partir de entonces la vida de Bonnefous sigue una rocambolesca historia: quiso fundar una congregación religiosa; se interesó por las apariciones de la Salette; viajó a Roma para continuar la batalla en favor del P. Chaminade; estuvo encarcelado por inmoralidad, pero el tribunal lo indultó por su estado de salud. De carácter impetuoso e inestable, Chaminade decía de él que le había causado más problemas que sus enemigos. Armbruster, págs. 460-461 y 468; las conferencias están recogidas en Pauels, *Notas de Retiros*, III, págs. 223-266.

¹²⁹ "En este mundo tenemos siempre una pequeña pena: la de desear la felicidad y no alcanzarla del todo. La espera resulta penosa." Primera conferencia del 4 de mayo, Armbruster, 1082.

¹³⁰ Armbruster, 1083.

la caída en el pecado, que ha ofuscado las potencias del alma, hace necesaria la revelación.

“Cuando Dios se apareció en la zarza ardiente a Moisés, éste le preguntó cuál era su verdadero nombre. Yo soy el que soy, todo el ser, todo el bien, toda la felicidad. Dios, que debía ser el bien de todas las criaturas, se ha revelado así a Moisés; pero Moisés no ha recibido sino la confirmación de lo que ya sabía, de lo que todos los hombres sabían sea por la tradición, sea por la ayuda de las luces de su razón. Dios ha puesto una idea de sí mismo en nuestra razón [...]. Todas las naciones han conservado una idea de la divinidad. Yo soy; yo no me he creado a mí mismo, entonces otro me ha creado. Los paganos han alterado esta idea primitiva de Dios.”¹³¹

Todos los argumentos pensados por la apologética de la razón, y elaborados después en las tres vías por la teología decimonónica, aparecen para demostrar la existencia de Dios y la necesidad de la revelación: una antropología teológica, la fenomenología de las religiones, los tres principios, el origen de la idea de Dios en el hombre y de su transmisión por la tradición... Argumentos que ayudan a Chaminade a concluir, con los apologetas de la razón, la necesidad y la excelencia de la fe, porque sólo el conocimiento sobrenatural de la fe puede darnos una idea justa y verdadera de Dios tal como Él se ha revelado a Moisés¹³². Es Dios mismo quien esclarece nuestra razón por la fe, para que podamos verle¹³³.

Explicada la necesidad de la fe, pasa a exponer su naturaleza, distinta de la caridad pero igual a ella por su objeto, que es Dios, considerado en tanto que “verdad absoluta”¹³⁴. La fe conoce a Dios como Verdad primera, y la caridad como Amor. Ambas virtudes tienen su unidad en la tensión al mismo objeto, Dios único en sí mismo; pero también en el dinamismo natural del intelecto humano, que ha sido creado para desear y amar la verdad. Entonces se

¹³¹ Armbruster, 1083.

¹³² “Sólo la fe puede darnos una idea justa y verdadera de Dios; de esta manera Dios se dio a conocer a Moisés al revelarle él mismo quién es.” Armbruster, 1083.

¹³³ “¿Quién nos hace ver a Dios? Dios, que esclarece nuestra razón por la fe que él ha puesto en nuestra razón. Nosotros vemos a Dios, que se descubre a nosotros, por la fe, en la meditación.” Armbruster, 1086.

¹³⁴ “¿La fe es la caridad? No. ¿Pero el objeto de la fe es el mismo que el del amor? Sí. Pero vistos desde puntos de vista diferentes. El objeto de la fe es Dios, verdad absoluta.” Armbruster, 1089.

asiente al conocimiento de la fe movido por el amor a la verdad que encuentran su objeto último y definitivo en la revelación.

“El conocimiento de Dios, objeto inmediato, tiene necesidad de un motivo; en este conocimiento encuentro que Dios es verdad; he aquí mi motivo. Dios es verdad, y considero la verdad. Por el amor tendemos a la verdad. Es, por así decirlo, una porción de mi amor que diviso en mi pensamiento. En la fe hay amor, amor de Dios en tanto que verdad, amor que no es la caridad. La caridad necesita de la fe.”¹³⁵

Gracias a la correspondencia que se establece entre el deseo del conocimiento natural de Dios y de la humana felicidad, y la oferta de cumplimiento de este deseo, que nos aporta la noticia de la revelación, podemos decir que la fe es razonable.

“Todo lo que la fe nos ordena es razonable. ¿Estoy obligado a obedecer a un maestro? ¿Quién puede dudarle? La fe es una sumisión, una obediencia; es un servicio que prestamos a Dios. Pues bien, él quiere que su servicio esté sometido a nuestra razón. La razón se acuerda con la fe; la una y la otra vienen de Dios; es para nosotros una sobreabundancia de luz. El hombre está unido a Dios por su razón.”¹³⁶

Con esta descripción de la naturaleza razonable de la fe se conciertan los argumentos de la Escolástica barroca antiprottestante, que afirma la necesidad de la mediación racional para que el acto de la fe sea humano, y la apologética de la Ilustración, que con la misma finalidad necesita integrar la razón en el acto de fe; pero ahora en un nuevo contexto de racionalismo filosófico y de indiferencia religiosa, verdadero centro de interés pastoral del P. Chaminade y de toda la teología ante el asalto al sobrenatural por la razón en la Modernidad.

¹³⁵ Armbruster, 1090.

¹³⁶ Armbruster, 1093.

CAPÍTULO IV

El concepto de fe en el pensamiento del Padre Chaminade.

En las páginas anteriores hemos visto a un P. Chaminade urgido por múltiples tareas pastorales para reconstruir el tejido eclesial descompuesto después de diez años de disturbios revolucionarios. Doctrinalmente enrolado en el combate para defender la fe católica del asalto crítico del racionalismo moderno, no fue, sin embargo, un sacerdote que quisiera enseñar teologías sobre la fe; antes bien, por temperamento, era un hombre de acción, si bien reflexionada, inteligente y prudente. Pero, en sus circunstancias, tuvo que explicar la doctrina católica a través de sus múltiples predicaciones en la capilla-oratorio de la Magdalena de Burdeos, de sus conferencias, retiros y métodos para suscitar la fe e instruir en la vida espiritual y en la oración. Hemos recorrido esta enseñanza chaminadiana, y en ella nos han aparecido las diversas dimensiones de la doctrina de la fe desarrollada por la tradición de la teología católica y del Magisterio.

En este capítulo final queremos exponer el concepto chaminadiano de la virtud teologal de la fe, en fidelidad a los textos y documentos que nos han llegado de su autor, leídos en su contexto teológico, y en fidelidad a la intención pastoral con que fueron compuestos.

1. Breve exposición previa de la dogmática del P. Chaminade

Comenzamos realizando una síntesis del sistema teológico del P. Chaminade, con la sola finalidad de ubicar en él su doctrina de la fe; seguros de que, a la luz de dicho sistema, su concepto de la fe recibirá una mejor comprensión. El P. Chaminade ordenó el conjunto de escritos y conferencias dentro del *sistema teológico de la incipiente apologética clásica decimo-nónica, surgida en sus primeros esbozos durante la Ilustración del siglo XVIII, y en continuidad con la teología barroca postridentina, antiprotestante y devocional, todo ello elaborado contra la crítica de la razón ilustrada al sobrenatural de la religión revelada; pero actuando con un criterio*

pastoral flexible, adecuado a las necesidades y capacidades de sus oyentes.

En sustancia, su método está basado sobre la *demostración ante la razón de las pruebas de la existencia de Dios*¹, que Él mismo nos ha dado en la creación, en la idea que ha puesto de sí en todos los hombres, como se ve en las religiones primitivas de todos los pueblos, en la manifestación sobrenatural a Israel por la Ley dada a Moisés, que se acuerda con la voz moral natural de la conciencia y con la idea de Dios que todo hombre se hace; pero, sobre todo, Dios se ha revelado en Jesucristo, su único Hijo, nacido de la Virgen María, y cuya obra redentora y doctrina llegan a todas las generaciones por la tradición de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo y gobernada auténticamente por la Jerarquía. Unida a estas argumentaciones externas, aduce otras pruebas internas, basadas en la estructura ontológica creada del hombre, que, en la revelación ofrecida por Dios en Jesucristo y en la Iglesia, descubre colmado su deseo de verdad, de amor y de hallar la plenitud de su felicidad². La conclusión a la que se llega es que no hay nada más conforme a la razón que la fe, pues los contenidos de la revelación, a los que la fe le presta su asentimiento, vienen a colmar los deseos más naturales de la constitución racional y volitiva del hombre.

En conclusión, *la fe es razonable*, ante todo, porque supone los *preámbulos*, es decir, los postulados de orden filosófico, el primero de los cuales es la certeza de la existencia de Dios, a cuyo conocimiento como creador puede llegar la razón partiendo de los seres creados. En segundo lugar, es razonable porque puede invocar *los motivos de la credibilidad*, que, si no crean una certeza empírica, ofrecen una certeza moral. Por último, la fe se desarrolla en la inteligencia de su contenido, en virtud de la luz sobrenatural que eleva la facultad intelectual y la ilumina para, sin caer en el exceso intelectualista del racionalismo teológico o del ateísmo, no ceder, empero, al fideísmo. La fe es así fundamentalmente, el resultado de una gracia de luz y atracción que no sólo supone el

¹ Así lo hemos visto en los retiros de 1813 a los congregantes, en las notas de Lalanne (NR, I, 28-51) y en las del predicador (Armbruster, 738-740), en las instrucciones sobre el Credo a los novicios de San Lorenzo, en febrero de 1823 (Armbruster, 1041-1054), y en las demostraciones de la existencia de Dios con la doctrina de los tres principios, p. e. en los retiros de 1827 a la comunidad de Saint-Remy (Armbruster, 1022-1024).

² Sobre todo en su última época de madurez: p. e. en el método de Oración de fe y de presencia de Dios (Armbruster, 1141) y en el Método de oración sobre el Credo (Armbruster, 1188-1190).

testimonio externo de Dios que llega a nuestros oídos, sino también un testimonio más íntimo, que obra en el interior del alma iluminando el entendimiento e inclinando las potencias al deseo de Dios.

Seguidor del *pensamiento tomista*, Chaminade retiene la importancia del conocimiento en la génesis del acto de fe; a la vez que reconoce y apremia a las disposiciones morales, y al dinamismo voluntario del sujeto creyente, necesarios para el asentimiento de fe³.

Por su vinculación a la Escolástica barroca y a la apologética racionalista, Chaminade participa del realismo precrítico, filosófico y metodológico, de las *pruebas externas* de la existencia de Dios y del hecho histórico de su revelación tal como las criticó Blondel⁴, debido a que el extrinsicismo de la apologética clásica "partía del convencimiento pleno de la objetividad de lo real en su ocurrencia, fiel al criterio de racionalidad de ese convencimiento no impugnado ni puesto bajo sospecha"⁵. Entonces se crearon las demostraciones apologéticas contra las negaciones de la incredulidad moderna; la argumentación debía dar como resultado la obligación de creer, deducida del hecho demostrado de que Dios, que no puede engañarse ni engañarnos, ha hablado. Pero, precisamente, ¿no es éste el objeto y motivo de la fe y no su demostración?⁶. Pero Chaminade, sabedor de los límites pastorales de la apologética externa para suscitar la fe, apoyó su fuerza argumentativa sobre el dinamismo de la subjetividad, fundado en la condición antropológica del hombre creado a imagen divina, caído en el pecado y que

³ Santo Tomás explica que "aquel que cree disponer de los suficientes indicios para creer es inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por milagros y, más aún, por el instinto interior de Dios que le invita" (Summa, II^a-II^{ae}, q. 2, a. 9, ad 3^{um}).

⁴ Blondel critica los prejuicios filosóficos y metodológicos de las argumentaciones externas de la apologética clásica en *Histoire et dogme*, pág. 157, Paris 1956: "1) Lo milagroso será facilitado por la percepción de los sentidos; 2) lo divino será extraído por el trabajo racional; 3) lo sobrenatural será definido por los datos de la revelación autenticados por lo milagroso divino. Pero estos elementos permanecen exteriores los unos respecto a los otros, y sólo los pondremos en relación mediante un razonamiento, edificio completamente intelectual que se fundamenta únicamente sobre una constatación empírica; de donde se puede ver cómo el mero daño causado a la teoría de la percepción y del razonamiento requerido como base amenazará su fragilidad. Yo no digo que estas teorías son falsas, ni que estos tres elementos no existan, ni que el hilo tendido entre ellos por la tesis que analizo no sea continuo, lo que digo es que estos elementos se encuentran ligados aún por otra cosa, y que este hilo, que es suficiente para sostener todavía a ciertos espíritus, no es de una contextura suficientemente fuerte como para unir con lo sobrenatural tal cual es a todos los espíritus tales cuales son, incluso legítimamente, hoy en día", cit. en González Montes, o. c., pág. 283.

⁵ González Montes, o. c., pág. 422.

⁶ Congar, Y., *La fe y la teología*, Barcelona 1981, pág. 122.

anhela la salvación revelada en Jesucristo. De esta manera, el hombre mismo se convierte en el medio de acceso a la fe en Dios y a su divina revelación. "La apologética interna pretende establecer una relación de conveniencia entre el sujeto, con todas sus aspiraciones, y la doctrina cristiana, con el propósito de probar que ésta representa la mejor respuestas a aquéllas [...]. Pero la apologética interna es en sí misma insuficiente, y necesita de la externa para probar la verdad de la religión (que Dios existe y se ha revelado históricamente)."⁷ Con este desplazamiento hacia las pruebas internas, Chaminade se orienta hacia la filosofía moderna de la subjetividad; pero que en él, conviene advertirlo, procede de raíces tomistas y de la espiritualidad de los estados de Cristo de la Escuela francesa.

En conclusión, el método teológico del P. Chaminade es heredero de *la Escolástica barroca, adaptada a la nueva situación de la apologética antirracionalista. Pero en la Escuela de espiritualidad francesa encontró un camino* para transformar las pruebas externas en argumentos internos de la certeza moral de la fe; argumentos de los que se sirvió como método pedagógico y pastoral para hacer apropiarse personalmente de estas verdades sobrenaturales hasta convertirlas en motor y fuente de la vida cristiana.

2. Doctrina de la fe

¿Cuál fue el concepto de fe que tenía el P. Chaminade? No es fácil dar una respuesta, porque él mismo, acuciado por múltiples tareas pastorales, no se interesó en formular sistemáticamente su enseñanza. Entonces, para dar una respuesta hemos de recurrir a un tratamiento clásico, característico del contexto teológico de su época. Para lo cual presentaremos las diversas dimensiones de la fe atendiendo a: *a) su fundamentación, b) su objeto, c) los contenidos, d) la naturaleza sobrenatural.*

a) La fundamentación de la fe

El P. Chaminade fundamenta la posibilidad y el hecho de la fe sobre dos procedimientos teológicos distintos pero interrelacionados

⁷ Poulpiquet, "Quelle est la valeur de l'apologétique interne?", RSPHTh 1/ 3 (1907) 450-451, cit. en González Montes, o. c., págs. 275-276.

de manera muy personal, que estructuran la globalidad de su pensamiento:

1) Un procedimiento tiene la finalidad de *probar y defender la existencia de Dios, su revelación sobrenatural y, en consecuencia, la verdad de la religión cristiana y del dogma católico contra la crítica racionalista a la religión*. Para esta fundamentación apologética de la fe, sobre todo con sus congregantes y aspirantes a la vida religiosa, se sirve de diversos procedimientos encontrados en sus lecturas de autores pertenecientes a la apologética de la razón. En este sentido, Chaminade recurre a la doctrina bíblica y paulina de las edades de la historia de la salvación, en las que Dios se revela para ser conocido por el hombre a través de la creación, de la razón, la conciencia, la Ley mosaica y, sobre todo, de Jesucristo y la predicación de la Iglesia. También emplea otra manera de probar y defender la existencia de Dios y la posibilidad natural de su conocimiento, imprescindible para argumentar la razonabilidad del acto de fe. Para lo cual se sirvió de la explicación de los tres significados implícitos en la confesión de fe: *creo en Dios*, tal como encontró en san Agustín. A veces, esta explicación se encuentra cercana, de manera incipiente, a las tres argumentaciones de la apologética clásica que la teología decimonónica elaboraría en su discurso académico durante las décadas siguientes a la muerte de Chaminade.

2) Pero como estas argumentaciones filosóficas y teológicas resultan extrínsecas al interés vital de la persona, para conducir al asentimiento de la fe dentro de la Iglesia, entonces Chaminade enriquece la apologética racional con la tradición tomista del deseo natural del hombre de alcanzar la suprema felicidad, o apologética de las razones intrínsecas a la persona⁸.

Desde esta doble perspectiva, convergente sobre el mismo efecto pastoral, Chaminade argumenta la fundamentación de las razones sobrenaturales de la fe y la necesidad de los preámbulos naturales, indeclinables para poder creer. Presentemos a continuación los dos procedimientos apologéticos y pastorales.

⁸ Recordemos la carta de Chaminade a Caillet, el 5 y 23 de julio de 1825, para orientarle en la dirección espiritual de M. Louis de Saget: "Háblele el lenguaje de la fe: ¿la religión es verdadera, bien verdadera? Entonces, ¿hay una eternidad absolutamente feliz y otra absolutamente desgraciada? Si... entonces... Alguna vez entre en las pruebas; provéale de alguna obra donde estas verdades estén bien probadas; pero si estas obras son áridas, como a menudo sucede, que M. Busson [...] derrame allí la unción de la fe... [...]. Que trabaje antes en ser mejor que en ser más sabio en la religión. La fe es un don de Dios y no una adquisición del estudio: el estudio es, sin embargo, un buen guía cuando se hace con rectitud de corazón." Armbruster, 58.

1) *Las pruebas de la existencia de Dios y de su revelación*

La apologética de la razón estuvo presente en todas las fases de la actividad pastoral del P. Chaminade, debido a las circunstancias culturales y religiosas de sus discípulos y a las corrientes teológicas de inicios del siglo XIX. Vimos que, en los retiros predicados a los congregantes, en 1813, el P. Lalanne, en sus notas personales, sometió las conferencias del predicador a la más rigurosa apologética racionalista⁹.

Este plan de los retiros de 1813 ya se encuentra en el esquema de una instrucción de Chaminade titulada *El hombre se eleva a la fe por la razón*¹⁰. El predicador afirma que es posible demostrar la existencia de Dios mediante la razón, aplicada sobre las manifestaciones del Creador en la naturaleza; mediante la conciencia moral que se reconoce en la Ley mosaica y en el mandamiento nuevo del amor promulgado por Jesucristo. Pero éstas son manifestaciones externas, mientras que existe una manifestación interna al hombre, que consiste en la constitución de su interioridad anímica creada a imagen y semejanza divina. Pero como estas argumentaciones de razón no bastan para concluir en la confesión de fe, que es un confiar la vida en Dios, entonces se hace necesario el don sobrenatural de la fe; finalidad pastoral del predicador en común con toda la tradición apologética católica. Razón y fe convergen sobre el mismo objeto: Dios. Pero la razón no basta para conocer al Dios revelado en Jesucristo y confiar a Él la existencia personal. Entonces la fe se hace necesaria para creer en

⁹ Cf. cap. III, págs. 114-117; en NR II, 28-51; la misma esquematización realiza también Lalanne en sus notas tomadas en los retiros de 1819: Dios se revela y se le conoce en la naturaleza creada y sus criaturas, en la Religión y sus misterios, y en sí mismo, Armbruster, 980, 1^{er}. punto.

¹⁰ "1.^{er} ejercicio. Credo in Deum: creo en Dios. De la explicación de estas palabras se concluye un Ser absoluto, una Verdad absoluta, una Bondad absoluta."

"Dios se ha manifestado y, al manifestarse, nos ha mostrado todo lo necesario para probarnos que existe, que es preciso confiarse a él, que hay que tender hacia él [...]"

"Primera manifestación por sus obras [...]"

"2.^o ejercicio. 2.^a: manifestación por su Ley [...]"

"3.^o ejercicio 3.^a: manifestación por Jesucristo ()"

"4.^o ejercicio. ¿Qué es el hombre? Creación del hombre. El hombre imagen de Dios: de donde Dios se manifiesta al hombre en la constitución de su ser"

"5.^o ejercicio. ¿Qué es Dios? Respuesta por las cuatro manifestaciones. Respuesta más directa. Es el Ser necesario, eterno, inconmensurable, providente, justo y misericordioso"

"6.^o y 7.^o ejercicios. Necesidad de la fe. Explicación de Heb 11. En el 6.^o ejercicio se explicará más en particular lo que es la fe. Su naturaleza [...]"

"8.^o ejercicio. ¿Qué medio para atraer la fe? Por la humildad. Sobre la humildad. Una y otra virtud, fundamentos. De cómo la fe es *raíz de toda justicia*", Armbruster, 738-740; el texto se inspira en Lambert, o. c., vol. I, págs. 98-99; cf. Armbruster, pág. 314, n. 101.

Dios. Esto no significa que rechace el nivel natural racional, sino que se asume, continúa y supera en el acto de fe, según se expresa en los tres significados del primer artículo del credo, *Creo en Dios*.

Tratado de Dios y antropología, comprendidos en la historia de la revelación y de la salvación, constituyen un todo unitario e interdependiente en el pensamiento del P. Chaminade. Dentro de esta unidad ha de ser comprendida su doctrina de la fe, a lo largo de toda su obra pastoral y literaria.

El esquema apologético para probar la existencia de Dios y su conocimiento por la razón y la conciencia está inspirado en la lectura de Lambert¹¹, al exponer este autor la explicación agustiniana de los tres significados de la confesión de fe en el primer artículo del credo. San Agustín explica el significado distinto, pero complementario, existente entre el *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*. Este método de estructura tripartita aparece frecuentemente en predicaciones de retiros¹² y en conferencias a novicios y religiosas marianistas¹³, bajo la denominación de los *tres principios*, y constituyen un verdadero armazón teológico en el pensamiento de Chaminade. La Madre Trenquellèon nos da la primera noticia de ello en su notas tomadas en la tercera conferencia a las religiosas de la comunidad de Agen, en agosto de 1821.

“El Buen Padre nos explicó en la misma conferencia estos tres principios: 1) Dios es nuestro primer principio y nuestro último fin. Todo viene de Dios, hasta el menor acontecimiento; por lo tanto, entera sumisión en todo cuanto nos sobreviene, etc. 2) Todo está en Dios, nosotros mismos estamos en Dios [...]. 3) Todo es para Dios: para él, pues, debemos hacerlo toda”¹⁴

La explicación agustiniana del acto de fe permite a Chaminade realizar una correlación entre estos tres significados con otras tres pruebas apologéticas de la existencia de Dios, ateniéndose al plan divino de la revelación y de la salvación: 1.^a) en el principio, Dios se

¹¹ Lambert, o. c., I, págs. 98-99, cit. en Armbruster, pág. 314, n. 101.

¹² Retiros de 1827, en Armbruster, 1023.

¹³ Conferencias al noviciado marianista de San Lorenzo, en 1823, en Armbruster, 1041-1080, en especial, los núms. 1065-1075; y conferencias a las religiosas marianistas de Agen, en 1821, en especial, 3.^a conferencia, en Armbruster, 1040.

¹⁴ Armbruster, 1040.

revela creador, y el hombre puede conocerlo por la razón aplicada sobre el cosmos y la naturaleza; 2.^a) en el presente, Dios se muestra providente, y puede ser conocido por la reflexión sobre la propia existencia personal; 3.^a) y en el final, Dios será nuestro salvador, anhelo de logro y sentido último de la propia vida, que todo ser humano desea.

En esta ocasión, los tres principios vienen aducidos en diatriba contra el ateísmo; pero aquí, la confesión de fe creo en Dios, se explica con los tres significados referidos a Dios y no al acto de la fe: 1) Dios es creador; 2) Dios es conservador; 3) Dios es fin último. Tan evidente y de sentido común, piensa Chaminade, es la existencia del Dios creador, que llega a calificar a los ateos de "insensatos que no lo creen, porque sus sentimientos son semejantes a los sentimientos de los insensatos, que se separan del sentir del común de los hombres"¹⁵. El ateísmo, entonces, no pertenece constitutivamente al sentir natural humano, sino que se llega a él después de un proceso complejo de elaboración intelectual que concluye con una decisión libre del hombre en contra de Dios, y por lo tanto, dicha decisión acontece por un acto de la voluntad o del corazón. En consecuencia, el ateísmo constituye el acto de máxima impiedad.

"No hay verdaderos impíos. *Dice el insipiente en su corazón: no hay Dios. Lo dice en su corazón* (Sal 53,2), pero él no está persuadido, sino que, si Dios lo permite, es por un castigo, el más terrible. Hay tres clases de terribles castigos de los que se sirve Dios: de la ceguera de la inteligencia, del endurecimiento del corazón y de la impenitencia final. Se puede convencer de esta verdad dada (la existencia de Dios) por las solas luces de la razón. Pero como mi razón está sujeta a error, entonces recorro a la fe para asegurarme de ella, al tiempo que constato que por la fe me confiere esta verdad a través de estas palabras: *Credo in Deum.*"¹⁶

En esta argumentación está planteada la polémica contra el indiferentismo religioso, desde donde surge el método teológico chaminadiano para defender la verdad y el hecho sobrenaturales de

¹⁵ Armbruster, 1023.

¹⁶ Armbruster, 1023.

la existencia de Dios y de su revelación, y con ello hacer confiar en él la propia existencia personal por el acto de la fe.

Uno de los lugares en donde encontramos mejor desarrollada la posibilidad filosófica de demostrar la existencia de Dios y de su revelación es los *programas de enseñanza de la religión*, diseñados para las escuelas dirigidas por la Compañía de María y para la instrucción religiosa de los candidatos en las casas de formación de los dos Institutos. En estos programas podemos apreciar la particular sistemación de los diversos tratados dogmáticos y de su propuesta de fundamentación de la doctrina católica. Con este motivo mantuvo con el P. Lalanne un intercambio epistolar, en el que le expone su particular concepción de la enseñanza de la religión. Ésta ha de comprender las prácticas de piedad y el catecismo. Pero, en las Escuelas de Magisterio, los futuros maestros han de ser instruidos en las "pruebas de la religión con la enseñanza de los dogmas. Porque no se presta suficiente atención al siglo en el que estamos; un siglo que pretende ser de las luces, en el que no se cesa de razonar, o mejor de desrazonar, en materia de religión"¹⁷. Chaminade se muestra muy interesado por adecuar los métodos al espíritu del siglo de la razón. No desprecia el intelecto, esta capacidad constitutiva del ser humano para conocer a Dios, pues por la vía de la razón el hombre tiene noticia de la revelación de Dios y de la predicación de la Iglesia. Por ello concibe al hombre movido por un dinamismo antropológico interior, expresado como sigue: "si los maestros de escuela no están instruidos suficientemente en religión, y si, bien instruidos, no la aman, no la practican. Digo, no la practican de corazón"¹⁸. Hasta llegar a la acción, el hombre realiza una concatenación de procesos que comienzan por el conocimiento o concepción de una idea o verdad, a la que se le presta seguidamente la adhesión de la voluntad, para concluir en el comportamiento y en el obrar exterior. Dinamismo antropológico que Chaminade acuña en la fórmula conocer, amar y servir. La enseñanza de la religión, en correspondencia con su destinatario, ha de aportar argumentos a los tres momentos del dinamismo humano: a la razón, a la voluntad y a la conducta. Momentos o dimensiones a los que responde la articulación tomista de los contenidos de la doctrina de la Iglesia, y que se ordenan en

¹⁷ Carta del 15 de enero de 1830, Armbruster, 96.

¹⁸ Armbruster, 96.

respuesta a la estructura antropológica del sujeto creyente en las tres cuestiones: ¿qué tengo que saber?, ¿qué tengo que amar y esperar?, ¿qué tengo que practicar? Obtenemos de este modo las tres grandes dimensiones de la vida cristiana: la dogmática, la mística y la moral¹⁹. En consecuencia, propone que el curso de religión esté planificado "en tres años, dividido en tres partes, una por año; pero que las tres partes no sean sino relativas a todas las pruebas de la religión", porque en el siglo del racionalismo es preciso que los alumnos estén instruidos en la lógica y en la metafísica para que "conozcan todas las fuentes de certeza humana"²⁰. La razón, investigando sus propios fundamentos y métodos, puede proporcionar el conocimiento de los preámbulos necesarios para que, ante el sujeto, instado a creer las verdades reveladas, éstas se muestren razonables o, cuando menos, no contrarrazonales.

Con este discurso, Chaminade no desprecia la razón, sino su uso indebido en el campo teológico, intentando un racionalismo que de manera autónoma quisiera alcanzar por sí solo el conocimiento y la explicación de las verdades de la fe, como pretendían el deísmo y su versión católica, el racionalismo y el semirracionalismo teológicos. Pero tampoco rechaza el ejercicio intelectual en la *ratio fidei*. Pues, en virtud de su constitución intelectual, el creyente puede fundamentar los preámbulos de la fe necesarios para el sostenimiento filosófico de la verdad de la religión, o pruebas de la religión, que facilitan el acto de fe. Sin embargo, no se basa el acto de fe sobre la comprensión intelectual de la revelación, sino sobre el amor con el que se asiente a Dios. Por ello los métodos de Chaminade pretenden hacer vivir de la fe, porque no se practica lo que no se ama y no se ama lo que no se conoce; en consecuencia,

¹⁹ "Santo Tomás había explicado, en una catequesis muy simple [...], el símbolo de los apóstoles, los diez mandamientos y el padrenuestro. Estos tres textos constituyen desde hace mucho tiempo los pilares de la catequesis cristiana": Christoph Schönborn, "Criterios de redacción del Catecismo", en González de Cardenal, O. y J. A. Martínez Camino, *El Catecismo posconciliar*, San Pablo, Madrid 1993, pág. 85; "En su *Compendium*, santo Tomás vinculaba estos tres pilares con las tres virtudes teologales: "Tres cosas son necesarias para la salvación: conocer lo que es preciso creer, conocer lo que hay que desear; y conocer lo que es necesario hacer. Lo primero nos lo enseña el Símbolo, en el que se nos transmite el conocimiento de los artículos de la fe; lo segundo, la oración al Señor; y lo tercero, la ley", *Ibidem*; más tarde el Catecismo del Concilio de Trento se estructura con la misma disposición: "ya expongamos las verdades de la fe, o los motivos de la esperanza, o los deberes de la actividad moral", *Catecismo romano de san Pío V*, BAC 158, § 10.

²⁰ Armbruster, 96.

“es preciso amar aquello que se cree”; expresión que resume la intención teológica y pastoral de la fórmula fe del corazón²¹.

La enseñanza religiosa debe estar dirigida a probar la verdad de la religión en el hombre y en la historia de la humanidad, en la necesidad de la revelación, en la historia de Israel y en Jesucristo y de su transmisión auténtica por la Iglesia. Ciertamente, piensa Chaminade con los apologetas de la razón, tales pruebas se pueden alcanzar; pero, para suscitar la fe, la razón no es suficiente ni adecuada. Porque en un ambiente de indiferentismo religioso y de crítica racional a la religión y al culto y doctrina de la Iglesia Católica, Chaminade insiste en que en la instrucción religiosa se precisa, para quien la recibe, la práctica litúrgica y sacramental; y para quien la imparte, la iluminación del Espíritu Santo, frente a un deísmo sólo filosófico²².

2) El anhelo humano de felicidad y el deseo natural de ver a Dios

El método apologético alcanza su síntesis y maduración en las conferencias a los novicios marianistas del noviciado de Santa Ana, en 1842, en lo que se podría denominar el argumento intrínseco a la criatura que desea lograr la plenitud de amor y felicidad. Deseo que lleva ínsito en su corazón y que sólo en el amor del Dios revelado ha descubierto que puede saciar.

“En este mundo no poseemos la felicidad, pero tenemos, por la fe en la palabra de Dios, que no puede engañarnos, la seguridad del gozo eterno. ¿Cuándo obtendremos su disfrute? Cuando entremos en el cielo y veamos a Dios al descubierto. En este mundo siempre hay una pequeña pena: la de desear la felicidad y no poder alcanzarla del todo. La espera se hace penosa. Cuanto más se ama a Dios, más se suspira por el cielo.”²³

El deseo de felicidad del corazón, que en ninguna criatura puede saciarse, constituiría en la naturaleza humana una facultad

²¹ Un currículum de asignaturas y materias que compondrían un plan de enseñanza de la religión puede verse en el art. 22 de las Constituciones de la Compañía de María, de 1839 (Armbruster, 820), y en el de las religiosas, en el mismo año, art. 249 (Armbruster, 856).

²² Art. 256 de las Constituciones de 1839, de las religiosas marianistas, Armbruster, 857.

²³ Armbruster, 1082.

sin objeto ni finalización, un contrasentido natural. Entonces, el hombre recibe, por vía de la divina revelación, el mandato de amar a Dios con todo el corazón. Por este mandato divino, la causa final sobrenatural de la necesidad natural de amar, recibe su objeto de amor, que es Dios mismo, haciendo posible el ejercicio de amar y el logro de la felicidad. De esta manera se expresa Chaminade en esta conferencia:

“Ama a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con toda tu fortaleza. El oráculo proferido por Moisés estaba ya escrito en el corazón de todos los hombres. Ellos lo conocían por las luces de la razón que Dios les había dado. Cuando Dios se apareció a Moisés en la zarza ardiente, éste le preguntó cuál era su verdadero nombre: Yo soy el que soy, todo el ser, todo el bien, toda la felicidad. Dios, que debía ser el bien de todas las criaturas, se reveló así a Moisés, pero Moisés no recibió en aquel momento más que la confirmación de lo que ya sabía, de lo que saben todos los hombres sea por tradición, sea por la ayuda de las luces de su razón. Dios ha puesto una idea de él en nuestra razón.”²⁴

A la luz de estas predicaciones se nos manifiesta el método teológico de Chaminade para suscitar y fundamentar la fe, basado sobre la antropología tomista del *hombre capaz de Dios*, de donde brota el *deseo natural de ver a su Creador*. Capacidad y deseo por los cuales el hombre siente en su interior una llamada a la salvación final²⁵. Este dinamismo interior del ser humano está coordinado con la revelación, que viene a saciar el deseo humano de felicidad y de salvación. Entonces, el orden natural de la creación y el orden sobrenatural de la redención se corresponden, y han encontrado la respuesta de Dios en su revelación redentora en la naturaleza creada, en donde a Dios se le conoce por la razón, en la historia de Israel, en la que Dios se revela en la Ley, que nos da el conocimiento divino por vía de la conciencia moral, y, finalmente, en Jesucristo y en la Iglesia²⁶. De esta manera, el orden de la gracia se asienta inmediata e intrínsecamente sobre el orden de la naturaleza.

²⁴ Armbruster, 1083.

²⁵ La vocación del hombre a la salvación final, como medio de estímulo para atraer el deseo a creer en la revelación, ya aparece tratada en algunas predicaciones a los congregantes durante la primera época pastoral, por ejemplo en la instrucción *Sobre la necesidad de la fe*, Armbruster, 637-645.

²⁶ Cf. en las notas para las instrucciones a los congregantes, *Sobre la fe*, Armbruster, 516-517 y *El hombre se eleva a la fe por la razón*, Armbruster, 738.

En conclusión, el método teológico está basado sobre los tres principios, cuya estructura tripartita viene aplicada, unas veces, a la demostración por argumentación racional de la existencia de Dios, los grados y fases de su manifestación y de su correspondiente conocimiento por el hombre, y en otras ocasiones, con argumentos que apelan a la interioridad del hombre, que se pregunta por su origen no dado por sí mismo, sino creado y, en consecuencia, constituido en su naturaleza por un componente espiritual, el sentido de la providencia de Dios en la vida personal y el deseo de salvación de la propia existencia. En esta línea argumentativa emplea la teología tomista de las capacidades naturales del hombre para el conocimiento de Dios por vía de la Revelación y de la obediencia en la fe. Los dos modos de proceder vienen unificados por una visión de conjunto de la historia de la revelación y salvación, con sus fases respectivas en la creación, antigua Alianza con Israel y nueva Alianza en Jesucristo, perpetuada en la Iglesia, que en sentido lato nos daría un incipiente atisbo de las futuras tres argumentaciones de la apologética clásica para defender y demostrar el conocimiento de la existencia de Dios y de su automanifestación.

En ambos métodos argumentativos, *la fe ejerce su función propia*. Primeramente, porque *las verdades reveladas se conocen sólo por la fe* y es sólo por ella que se considera cierta y verdadera la oferta divina de salvación, por ser Dios quien las revela y porque responden a las más íntimas aspiraciones del ser humano, puestas por Dios en la naturaleza desde la creación. En consecuencia, *se llama también fe a la decisión de la persona* por la cual se confía y se entrega a Dios. En todo el proceso del teologizar, la fe recorre todas las facultades humanas integrándolas: la razón, considerando; la voluntad, deseando; el deseo, anhelando; y el corazón, centro de la libre determinación, decidiendo.

Ha sido la práctica pastoral de Chaminade la que le ha conducido a elaborar este modelo teológico, basado sobre la estrategia de avivar el humano deseo de salvación. El método, presente en los apologetas de la razón, lo encontramos a lo largo de toda la obra de Chaminade con diversas modulaciones e intensidades, en función de la finalidad pastoral buscada²⁷. Pero

²⁷ A veces, adecuándose a una intención piadosa; por ejemplo, en escritos de dirección espiritual, como Dirección sobre la Compañía de María, en las vías de la salvación (1828): "porque, en la doctrina

desde el principio de su enseñanza aparece en las predicaciones a los congregantes, en una *Meditación sobre el fin del hombre*.

“¿Cuál es nuestro origen? ¿Cuál nuestro fin último? ¿Cuál es nuestra soberana felicidad? Vuestro origen proviene de Dios, vuestro fin es regresar a Dios, vuestra felicidad absoluta es gozar de Dios eternamente. Por la primera sois del todo de Dios; por la segunda sois completamente para Dios; por la tercera, Dios es recíprocamente todo él para vosotros.”²⁸

b) La revelación, objeto de la fe

El asentimiento de fe se ofrece a Dios, al que se considera veraz en las verdades que de sí mismo y de la salvación del hombre ha revelado. Quiere decirse que se da fe a unos contenidos revelados, por ser Dios quien los revela y porque incumben al destino último del hombre. Entonces, el contenido de la revelación es el objeto o materia de la fe. En consecuencia, para los apologetas católicos urgía afirmar la posibilidad filosófica y el hecho histórico de la revelación, que era negada por el racionalismo inmanentista del pensamiento moderno.

1) Pruebas, grados y etapas

La defensa del origen revelado de la religión cristiana y de su raíz judaica fue decisiva ante el asalto del racionalismo y su propuesta de una religión natural. En el fondo se trata de una polémica irreconciliable contra el concepto judeo-cristiano de Dios, provocada bien por el ateísmo, bien por el deísmo filosófico, que niegan la posibilidad y el hecho de una revelación sobrenatural de Dios y de sus divinas operaciones en la naturaleza y en la historia. La teología católica elaboró sus argumentos apologeticos de la posibilidad, necesidad, y del hecho histórico de la revelación con sus tres pruebas: 1.^a) en la naturaleza, la religión de los pueblos y, sobre todo, en Israel; 2.^a) en Jesucristo revelador y consumidor de la revelación; 3.^a) en la Iglesia, depositaria, transmisora e intérprete auténtica de la misma. La apologética defiende que la revelación se

apostólica Credo in Deum, quiere decir no solamente: creo que hay un Dios, sino más todavía: yo me confío a Dios, busco a Dios y tiendo hacia él como a mi fin último”, Armbruster, 869.

²⁸ Halter, o. c., pág. 63.

puede dar, y de hecho se da, progresivamente en el acontecer de la historia. Chaminade manifiesta un criterio similar en su doctrina de los tres principios, de la que se sirve para afirmar la realidad histórica y la posibilidad del conocimiento de la manifestación de Dios: 1.º) en nuestra creación, 2.º) en su providencia, 3.º) en la destinación última de nuestras vidas en Él.

Pero no habla Chaminade en sentido estricto de las tres vías de la apologética clásica, todavía en formación, sino que, más bien, en continuidad con la apologética francesa de la razón del siglo anterior, se refiere a las pruebas de nuestra religión: 1) por los prodigios realizados antes del establecimiento de la religión cristiana, para preparar de este modo a los hombres. 2) Por los prodigios atestados al establecerse el cristianismo, para hacerse recibir por los hombres. 3) Por los prodigios acontecidos después de su institución, para sostenerse y conservarse a pesar de los esfuerzos en contra de los hombres²⁹.

Los términos revelación e historia de la salvación, lógicamente, no pueden aparecer en sus escritos. Pero esto no significa la ausencia de sus contenidos; en efecto, Stanley hace notar que se encuentran en nuestro autor en los términos "antigua" y "nueva Alianza"³⁰. El recurso a la Biblia, para corroborar con el dato histórico el hecho de la revelación a Adán, los patriarcas, Moisés y en Jesucristo y en la Iglesia, le confiere un carácter histórico y procesual en el tiempo. En este sentido, la temporalidad de la revelación depende de la concepción temporal de las diversas fases de la historia de la salvación, de inspiración paulina: antes y después del pecado; antes y después de la Ley; la antigua y la nueva Alianza; antes y después de Jesucristo, en la plenitud de los tiempos, el tiempo del Espíritu y de la Iglesia. Por lo tanto, encontramos en Chaminade una comprensión gradual de la revelación en dependencia de la historia de la salvación: "La Revelación ha tenido sus gradaciones"³¹, parejas con las sucesivas alianzas que Dios estableció con Adán, inocente primero y luego pecador, con Abrahán y Moisés; pero todas éstas no son sino

²⁹ Conferencias a los novicios, en 1823, comentando a Lambert, *Instructions courtes et familières sur le Symbole*, en Armbruster, 1045.

³⁰ Stanley, o. c., pág. 60, n. 135.

³¹ Nota sobre la fe en la instrucción *Sobre las virtudes*, Armbruster, 548.

sombras y figuras que han de conducir al Mesías, el Hijo de Dios descendido sobre la tierra para salvar a los hombres³².

En definitiva, la comprensión de la revelación viene expuesta en las explicaciones de las pruebas de la religión cristiana. Prueba y verdad tan antigua como la fundación del mundo, cuando al hombre pecador Dios le ha prometido un Salvador (Gn 3,15); "promesa que fue desde entonces el objeto de la fe, el fundamento de la esperanza y el compendio de la Religión del hombre pecador"³³. Estas promesas fueron renovadas a Abrahán (Gn 12,3) y reiteradas al santo rey David (Sal 71,5-11). Pero todas las promesas antiguas no son sino figuras de los misterios de la Ley nueva. Figuras groseras pero "convenientes al designo de Dios, que era hacernos pasar gradualmente desde las tinieblas de la ignorancia a su luz admirable (1 Pe 2,3)". Figuras adecuadas a los tiempos balbucientes y de infancia de aquellos hombres rudos y carnales a los que fueron reveladas. Pero que establecían una perfecta relación y concierto entre los dos Testamentos. De modo que todo el antiguo Testamento es una sombra de Jesucristo y su Iglesia. *El segundo Adán estaba dado en figura en el primero* (1 Cor 15,45). Patriarcas y profetas prefiguraban con sus palabras y sus vidas a Jesucristo. Partícipe de la apologética, Chaminade concluye: "aquel que dijera que todas las promesas, todas las figuras, todas las profecías del antiguo Testamento se han dado por azar, sería un insensato"³⁴.

Los grados de la revelación no solamente se hallan en el paso de la antigua a la nueva Alianza, sino también entre las religiones naturales y la religión bíblica. En las *Conferencias sobre el amor de Dios*, a los novicios, en 1843, aparece esta distinción al explicar la diferencia y la relación que hay entre el conocimiento natural y el sobrenatural de Dios: el Creador dispuso en el corazón y en la razón de todos los hombres "una cierta idea primitiva de Dios". De tal modo que "todas las naciones han conservado una idea de la divinidad". Pero como los paganos han alterado esta idea original, se hace necesaria la revelación de Dios y su conocimiento por la fe. "Solamente la fe puede darnos una idea justa y verdadera de Dios. Así Dios se pudo hacer conocer por Moisés al revelarles él mismo

³² Instrucción Sobre la necesidad de la fe, Armbruster, 639-641.

³³ Instrucciones sobre el Credo, a los novicios, en 1823, Armbruster, 1046.

³⁴ Armbruster, 1048.

quién es”³⁵, donde se atisba una filosofía de la religión de inspiración paulina en la que subyacen los textos de Rom 1,18-23 y el discurso en el areópago ateniense en Hch 17,22-31 a los filósofos paganos.

Pero el grado máximo y pleno de la Revelación ha acontecido en el evento Jesucristo. En virtud de su consustancialidad divina y humana, Cristo es la palabra de Dios a los hombres.

“Jesucristo es el Verbo divino, eternamente engendrado en el seno de su Padre, y manifestado a los hombres en el tiempo. Antes de Jesucristo, el Verbo divino, la palabra de Dios, no había sido manifestada a los hombres más que en sombras, alegorías, y parcialmente, como en enigmas. La Ley antigua era como la cifra de todo ello, de la cual solamente la fe tiene la llave; así Dios ha hablado muchas veces (sigue la cita de Heb 1,1.2).”³⁶

En Cristo se ha dado concentrada la totalidad de la revelación. En el tiempo actual de la historia de la salvación y revelación, “Dios no ha pronunciado nada más que una sola palabra: *Verbum brevium*. Conocemos todo si conocemos a Jesucristo. ¿Quién otro sino Jesucristo podría revelarnos los misterios de Dios?”³⁷. Porque “Jesucristo es por excelencia el resplandor de la gloria de su Padre, luz de luz y fuente de la luz. [...]. Jesucristo hace resplandecer sobre nosotros la luz de su rostro, a fin de que conozcamos sobre la tierra el camino del Señor y la salvación que nos da nuestro Dios”³⁸.

2) *Vías y mediaciones*

Jesucristo nos enseña todas las verdades enviándonos el *Espíritu Santo, por las Santas Escrituras, por el Evangelio y por la Iglesia*³⁹. A través de todas estas mediaciones alcanza la revelación cristiana a todas las generaciones históricas. Esto lleva a preguntarnos por *las vías y mediaciones a través de las cuales la revelación se hace accesible al hombre*.

³⁵ Armbruster, 1083.

³⁶ Instrucción Sobre *Jesucristo, la palabra de Dios a los hombres*, Armbruster, 578.

³⁷ Armbruster, 578.

³⁸ Veinte meditaciones acerca De los frutos del árbol de la vida o de la santa comunión, Armbruster, 589.

³⁹ Instrucción Sobre *Jesucristo, palabra de Dios a los hombres*, Armbruster, 579.

En primer lugar, la revelación es factible porque la persona humana ha sido constitutivamente creada con la capacidad natural de estar abierta a Dios. Para Chaminade, como para todos los apologistas de la razón, esto es una evidencia: Dios habla al hombre y éste oye la palabra de su Hacedor y Soberano; en consecuencia, debe acoger la revelación. Esta tesis aparece enunciada en la motivación a los congregantes para disponerse a iniciar el retiro que tuvo lugar durante la octava de la Concepción, en 1819.

“Primer ejercicio: Apertura. Yo la conduciré al desierto y le hablaré al corazón (Os 2,14, de la Vulgata).”

“Primer punto. ¡Qué felicidad para el hombre al cual Dios se digna hablar [...].”

“Segundo punto. ¿Cuáles deben ser las disposiciones del corazón para escuchar a su Dios cuando él se digna hablarle? [...].”

“Nota sobre el primer ejercicio.

Primer punto. Dios me ha hablado a menudo a los oídos por las predicaciones, a los ojos por las Santas Escrituras, por los ejemplos, etc.; a la inteligencia por la enseñanza de las verdades de la religión; a mi memoria por el recuerdo; a la imaginación, etc.; a mi conciencia, sobre todo. Pero hoy, es a mi corazón: Desde lo alto de los cielos, tu Palabra omnipotente se abalanzó desde el trono real (Sab 18,15). Desde entonces, ¡cuántas esperanzas! Conocimiento de mi destino... temor y amor de Dios, etc.”⁴⁰

Todas las categorías antropológicas habituales en Chaminade: entendimiento, corazón, memoria, imaginación, sentidos corporales y la misma conciencia, se abren como vías de acceso a cada uno de los medios de transmisión de la divina revelación. Chaminade se muestra muy interesado por enumerar los medios de transmisión externos, porque hacen necesaria las mediaciones eclesiales. La Iglesia nos hace conocer los contenidos revelados de la fe, sea en las Escrituras, sea en la tradición, por la enseñanza de sus pastores, en la profesión de la misma fe y en la participación en los mismos

⁴⁰ Armbruster, 513-514.

sacramentos; animada y conducida por el Espíritu Santo, que la asiste para no dejarla caer en el error⁴¹.

3) *Concepto intelectualístico y objetivo de la revelación*

¿Qué concepto de revelación expresa Chaminade en sus escritos? En el conjunto de su enseñanza predomina un concepto intelectualístico de la revelación: Dios ha enseñado al hombre un cuerpo de doctrinas que le incumben por cuanto que en ellas le desvela su destino último de salvación. De ahí que nos encontremos con numerosas expresiones, tales como "las verdades sublimes de la revelación"⁴² y "Dios ha revelado una doctrina"⁴³. Este concepto gnoseológico de la revelación se debe a su formación teológica en el objetivismo realista de la Escolástica barroca; al igual que los apologetas de la razón, piensa que la automanifestación de Dios y de las verdades desveladas constituye un hecho objetivo y cierto. Por consiguiente, opera con este silogismo: Dios habla; cuando Dios habla, el hombre percibe el origen divino del mensaje; luego tiene la obligación moral de creer⁴⁴.

Precisamene el origen divino de los contenidos revelados explica que éstos sobrepasen las capacidades naturales del discurso racional del hombre, por lo que Chaminade reitera el carácter misterioso de las verdades reveladas, al explicar la oscuridad de la fe o su naturaleza suprracional. Por eso se refiere a "los misterios de nuestra religión" y a la "oscuridad de las cosas reveladas", porque "Dios nos ha revelado misterios"⁴⁵. De todo esto resulta el carácter oscuro para la razón de tales verdades reveladas, que solamente por la iluminación de la fe puede comprender y, en consecuencia, asentir a ellas. En un contexto apologético, contra la crítica racionalista que conduce a negar la fe o a racionalizarla, el director de la Congregación ha repetido las instrucciones sobre la

⁴¹ Instrucción Sobre la autoridad de la Iglesia en las cosas de la fe, Armbruster, 541-544; volveremos sobre este punto en la eclesiología.

⁴² Método de oración sobre el Credo, Armbruster, 1199.

⁴³ Instrucción Sobre la felicidad de creer, Armbruster, 665.

⁴⁴ "La fe encierra, por consiguiente, este razonamiento de manera implícita: todo lo que Dios ha revelado es verdadero; dado que Dios ha revelado estas cosas, entonces son verdaderas; luego yo debo creerlas", sermón *Sobre la felicidad de creer*, Armbruster, 665.

⁴⁵ Instrucción *Sobre las tinieblas de la fe*, Armbruster, 654; en una instrucción comentando Heb 11, *Observaciones sobre el capítulo 11 de san Pablo a los Hebreos*, Armbruster, 789.

oscuridad de la fe, dificultad bien conocida por santo Tomás al preguntarse por el estatuto epistemológico y científico del conocimiento de fe y de la teología. Chaminade atribuye la oscuridad de la fe a su origen divino y a su receptor humano. Por parte de Dios, el origen divino de la revelación exige que "si queremos servirnos al menos de nuestra razón, no ha de ser para examinar qué son estas verdades en sí mismas, sino para reconocer la revelación"⁴⁶. Mientras que, por parte del receptor humano, el carácter oscuro de la revelación se debe al estado infralapsario de la razón, "corrompida" y "repleta de dudas y de deficiencias"⁴⁷.

En esta concepción de la revelación *se retoma la antigua apologética barroca católica contra el subjetivismo protestante, y la adapta a la nueva polémica contra el racionalismo ilustrado*. La defensa de la verdad de la religión en general y de las verdades del cristianismo en particular, justifican esta orientación. En dependencia con este concepto doctrinal de revelación se explica la concepción gnoseológica de la fe. Pero, consciente de los límites e inconvenientes de este tipo de argumentación, Chaminade orientó todo su esfuerzo teológico y pastoral hacia otra concepción de la revelación y de la fe más vivencias y personal según la cual Dios no nos revela cosas del mundo, sino nuestro destino último, que nos incumbe de manera irrenunciable. Esto es lo que desde su primera época en la Congregación elaboró la doctrina sobre la fe subjetiva, fe práctica y fe del corazón; e insistió en la necesidad de orar sobre las verdades de la fe contenidas en el Credo u oración de fe. Pensamiento teológico que, como ya vimos, a partir de los retiros de Saint-Remy, en 1827, alcanza su plena madurez intelectual y pastoral.

c) Los contenidos de la fe: la Trinidad, la salvación del hombre y la mediación eclesial

Si la materia de la fe son las verdades reveladas, entonces existen unos contenidos en los cuales se cree y cuyo conocimiento hace que el sujeto considere razonable el creer. Estas verdades han de referirse a las cuestiones de fundamento y sentido del mundo y

⁴⁶ Armbruster, 654; la razón solamente puede constatar el hecho de la revelación sobrenatural, pero no puede explicar la naturaleza de sus contenidos.

⁴⁷ Armbruster, 789, Observaciones sobre el cap. 11 de san Pablo a los Hebreos.

de la propia vida del hombre; la revelación se refiere a Dios revelante y revelado, a la naturaleza y destino del hombre, y a la Iglesia o los medios que Dios mismo ha dispuesto para nuestra salvación. Recorremos cada uno de los contenidos de la revelación cristiana en la doctrina del P. Chaminade.

1) La revelación cristiana de Dios: la Trinidad

A la luz del sistema teológico del P. Chaminade se puede apreciar que el tratado de Dios se erige como punto focal en torno al cual giran los demás tratados teológicos. El P. Stanley lo designa como "teocentrismo en el P. Chaminade"⁴⁸, y lo atribuye a la influencia de la Escuela francesa de espiritualidad. El teocentrismo, unido a un pensamiento cristológico, empero, "rara vez aparece expresado a modo de tesis teológica, sino que más bien hace como de estructura global de su pensamiento, una suerte de espíritu, tonalidad, punto de vista englobante de sus escritos"⁴⁹. Una instrucción denominada *Credo in Deum Patrem, Omnipotentem, Creatorem...* nos resume esta tesis de Stanley.

"1.º *Credo in Deum*. Creo en Dios, es decir, 1º yo creo firmemente que hay un Dios; 2º yo creo firmemente todo cuanto Dios ha tenido a bien enseñarme; 3º yo espero en Dios, y él es el objeto de mi confianza y de mi amor. Los Santos Padres, y en particular san Agustín, *Trac.* 29, in Joan. *Sermo.* 61. Creer [que hay] Dios, creer a Dios, creer en Dios... Ser soberano, verdad soberana, belleza soberana...

Nota. Pero, ¿qué es Dios? El ser infinitamente perfecto, es decir, en quien se encuentra una infinitud de perfecciones y en quien cada perfección es infinita.

No hay más que un sólo Dios:

Entonces 1.º es preciso adorarlo únicamente.

Entonces 2.º es preciso amarlo únicamente,

Entonces 3.º es preciso servirlo únicamente.

2.º *Credo in Deum Patrem*. 1.º Padre de todos los seres por la Creación y por la dulzura de su Providencia; 2.º Padre

⁴⁸ Stanley, o. c., pág. 58.

⁴⁹ Stanley, *Ibidem*.

de los hombres que ha formado a su imagen, y sobre todo de los cristianos, que ha adoptado por su gracia; 3.º Pero Padre de una manera singular e inefable de su Hijo único, a quien ha comunicado su naturaleza y su esencia.

3.º *Credo... Omnipotentem*. La consideración de la Omnipotencia nos es útil: 1.º para la afirmación de nuestra fe; ella nos persuade sin fatiga de las cosas más increíbles; 2.º para el afianzamiento de nuestra esperanza; ella nos hace esperar con confianza las cosas en apariencia más imposibles; 3.º para establecer el fundamento de nuestra piedad; ella nos hace ser inquebrantables por el temor religioso que esta consideración nos inspira⁵⁰.

Esta amplia cita nos muestra que nos encontramos ante la explicación de los tres significados del acto de fe, según san Agustín, en la confesión del primer artículo del Credo. Son los llamados *tres principios*, que Chaminade hace extensivos a la naturaleza de Dios y su manifestación en la historia de la salvación, a las virtudes teologales y a los existenciales sobrenaturales del hombre. Se ha de tener en cuenta que el discurso chaminadiano sobre Dios se hace en un contexto de ateísmo y de deísmo, ambos de raíz filosófica y científica. Frente a aquél, debe argumentar la existencia de Dios, alcanzable por la luz de la razón natural. Frente a éste, proponer la revelación del Dios bíblico, en comunicación con el mundo en la naturaleza, y con el hombre en la historia. De ahí que en su predicación tratara asiduamente acerca de los atributos de la esencia divina, según la especulación filosófica. Dios es reconocido como creador todopoderoso, omnisciente, soberano, ser que es; pero, a la vez, insistiendo en la doctrina bíblica de Dios providente y amor, felicidad y destino último del hombre, su salvador. Por eso, Chaminade no opera con el teísmo monoteísta del Ser Supremo, sino con el Dios trinitario de la revelación cristiana. Cada una de las Personas trinitarias ejerce su función propia en las fases de la historia de la revelación y salvación en general y de cada ser humano en particular.

En definitiva, la doctrina de los tres principios constituye la columna vertebral del entero sistema teológico, según venimos constatado en la lectura del cuerpo teológico chaminadiano.

⁵⁰ Texto inspirado, y a veces copiado, de Lambert, el cual sigue a san Agustín; Armbruster nos da en nota a pie de página las citas de Lambert, cf. págs. 333-334.

El primer principio, en torno al Dios Creador, enseña la existencia de Dios, el origen divino del mundo y del hombre, y la posibilidad del acceso por la razón desde las criaturas hasta el Creador. El segundo principio habla del Dios Providente, que supera al deísmo a favor de un Dios en comunicación con sus criaturas por su revelación y su providencia divina, en el cual se pueden confiar en todos los acontecimientos de la vida personal. El tercer principio muestra al Dios Salvador, en cuanto que fin último de la felicidad y logro pleno y trascendente de la persona. Por consiguiente, con los tres principios se pretende invitar a la confianza, a la esperanza y al amor al Dios así revelado⁵¹.

Esto significa que desde los primeros años de su actividad pastoral con la Congregación, Chaminade abordó su tratamiento de Dios con una doble finalidad: una, apologética, para demostrar su existencia, y otra, pastoral, para suscitar la fe y el amor a Dios; aunque en la práctica resulte difícil distinguir ambas intencionalidades, dada su simbiosis en el discurso teológico chaminadiano. Para su mejor comprensión, presentaremos por separado ambas perspectivas en el tratado de Dios.

La finalidad apologética del discurso sobre Dios busca demostrar su existencia por la doble vía convergente de la razón y de la revelación. En la ya citada instrucción sobre el *Olvido de Dios. Ateísmo de costrumbres*, Chaminade desarrolla esta argumentación para calificar al ateísmo de insensatez y de impiedad. Siguiendo el procedimiento de los apologetas de la Ilustración, parte del discurso de san Pablo en el areópago para afirmar que no tener a Dios en el pensamiento ni en el corazón es un verdadero ateísmo; el uno teórico, el otro prácticos⁵². El caso del ateísmo teórico es calificado de crimen de resistencia contra todos los testimonios de sí mismo dados por Dios. La resistencia de la inteligencia conduce al endurecimiento del corazón, y de aquí a una conducta práctica ajena a Dios. Se repite el dinamismo antropológico, en íntima unidad con los tres principios, según el cual, negar con la razón la

⁵¹ Las citadas notas de la Madre de Trenquellèon en las conferencias de 1821 a la comunidad de Agen; "1) Dios es nuestro principio inicial y nuestro fin último [...]. 2) Todo es en Dios, nosotros mismos somos en Dios [...]. 3) Todo es para Dios [...]", Armbruster, 1040; en la instrucción *Sobre la fe* expone la explicación de san Agustín sobre los tres significados de la confesión de fe, y concluye: "Por esta palabra, creo en Dios, reconocemos a Dios bajo tres cualidades diferentes: como ser absoluto, como verdad absoluta, como bondad absoluta", Armbruster, 516.

⁵² Armbruster, 519.

existencia de Dios conduce a rechazar que venimos de Él, que es nuestro conservador y nuestra destinación final.

La demostración de la existencia de Dios es posible, y se puede y se debe enseñar. El discurso de san Pablo en Atenas da autoridad bíblica a una teología natural. Chaminade ha empleado en varias ocasiones este paso de Hch 17 para demostrar que Dios es cognoscible por el ejercicio de la razón, aplicada sobre los signos dejados por él en sus criaturas y en la conciencia moral del hombre⁵³. El discurso racional sobre Dios permite comprender al hombre con la capacidad de recibir y de reconocer la noticia de la revelación sobrenatural de un Dios providente y salvador que es trinitario. Si la razón nos da el conocimiento de la existencia de Dios, sólo la fe nos alcanza una idea justa y verdadera del ser de Dios, porque al darse a conocer a Moisés, Él mismo le reveló su esencia⁵⁴. Este otro paso bíblico de Éx 3,14 ha sido comentado en repetidas ocasiones para mostrar que, si bien Dios ha puesto en la razón del hombre una cierta idea de sí mismo, sin embargo, el conocimiento de la esencia divina solamente es dado por la revelación y por la fe⁵⁵. De esta manera se propone el conocimiento de la existencia de Dios por la vía natural de la razón, y el de su naturaleza por la más excelente y sobrenatural de la fe en la revelación. De manera concisa expresa al P. Chevaux esta doctrina católica:

“Los principios de nuestra fe son la fuerza y las luces que Dios da a nuestra razón para hacernos conocer su existencia y cuanto está comprendido en la idea de un Dios conocido por la razón: Dios ha puesto en nosotros y en nuestra razón pruebas de su existencia y de sus infinitas excelencias.”⁵⁶

“Que nuestro corazón no esté apegado nada más que a Dios”⁵⁷ es la finalidad pastoral de Chaminade para hacer que sus discípulos confíen en Dios la totalidad de sus personas y el destino último de sus vidas. Para alcanzar esta finalidad, ha elaborado la

⁵³ Cuarta carta al P. Metzger, maestro de novicios en Ebersmuster; para Chaminade no hay nada más fácil que la demostración de estas verdades. Su demostración es conforme a la razón; sin embargo, no entiende que la fe se fortifica por la razón, Armbruster, 916-917.

⁵⁴ Séptima conferencia a los novicios de Santa Ana, Armbruster, 1083.

⁵⁵ “Se trata de una doctrina ya profesada por santo Tomás de Aquino”, en *Summa Theologica* I, q. 1. a, 1; ScC 1, 4; *De veritate* 4. 11, cit. en Pié i Ninot, o. c., pág. 164, núm. 27.

⁵⁶ Carta del 2 de mayo de 1837, Armbruster, 228.

⁵⁷ Carta a la M. de Trenquellèon, 8 y 18 de abril de 1826, Armbruster, 68.

doctrina de los tres principios, expuesta en múltiples ocasiones en ejercicios espirituales, en escritos de dirección espiritual y de oración, en los métodos de formación para la vida religiosa, en conferencias formativas y en charlas de devoción⁵⁸. Con un interés, más pastoral que teológico, Chaminade enseña que cada una de las Personas trinitarias realiza una misión propia en la obra de la redención y en la vida espiritual del creyente. Una presentación de las misiones extratrinitarias de cada Persona y su relación con la virtud de la fe nos permitirá esbozar una sucinta exposición de la cristología y de la pneumatología del P. Chaminade.

Como es de esperar, el concepto de Dios que tiene Chaminade siempre se refiere a la Trinidad de la revelación cristiana y no al monoteísmo unitario del Ser Supremo propio del deísmo. Si bien el término Trinidad es escaso en su lenguaje, y antes prefiere hablar de Dios, con todas las propiedades y perfecciones del ser. Pero cuando habla de Dios, Chaminade piensa siempre en la Trinidad, en su calidad de misterio revelado, cuyas Personas realizan sus diversas funciones en la historia de la salvación y de la vida espiritual del creyente. La Trinidad es un misterio revelado que se ha de creer firmemente por la fe⁵⁹. Si bien el concepto de un Dios trinitario concuerda con la razón, porque la idea de un Dios perfecto y fecundo en sí mismo se muestra más completo y adecuado; sin embargo, es necesario el conocimiento de la fe para preservarnos de la extravagancia de la razón cuando ésta piensa a Dios⁶⁰. Argumentación apologética que expone claramente en los retiros de 1827.

“Creo en Dios. Objeto propiamente de la fe [...]. Mi razón se alegra de lo que le enseña la fe y que ella no sabía [...]. Por ejemplo, la santa Trinidad; este misterio impenetrable nos lo creemos cuando la fe nos lo hace conocer, aun cuando no lo comprendamos. Entonces la razón nos dice que la cosa debe de ser así porque la razón nos hace ver a Dios más perfecto en tres Personas que en una sola. Dado que un Dios fecundo es más perfecto que un Dios que no lo sea.

⁵⁸ El elenco es muy amplio, pero son ejemplos muy relevantes: los ejercicios espirituales de 1827, Armbruster, 1024; en el método de oración *Oraison de foi et de présence de Dieu*, Armbruster, 1141; en la *Dirección sobre la Compañía de María en las vías de la salvación*, Armbruster, 871; y conferencias a los novicios, Armbruster, 1082.

⁵⁹ Carta a la señorita de Lamourous, 23 de septiembre de 1799, Armbruster, 8.

⁶⁰ Retiros de 1821, Armbruster, 999.

Lo cual se comprende por la explicación del misterio de la santa Trinidad.⁶¹

Con todo, son escasas las predicaciones sobre la doctrina trinitaria, traídas solamente para enseñar la divinidad del Hijo y del Espíritu. Entonces repite de manera escueta la doctrina de la Iglesia acerca de la unidad de esencia, la trinidad de Personas y las procedencias eternas del Hijo y del Espíritu a partir de la fontalidad del Padre, dejando bien asentada la unidad de Dios y la distinción de Personas debido a la diferenciación de propiedades y de subsistencias⁶².

Pero en todas estas predicaciones nunca explica las procesiones intratrinitarias, sino las misiones salvadoras hacia afuera de las tres Personas divinas, en la creación, protección y salvación del hombre, con la clara intención pastoral de suscitar la fe en un Dios así. De manera explícita aparece esta intención pastoral en la doctrina trinitaria expuesta en una instrucción a los congregantes titulada Sobre la santísima Trinidad. En ella aduce el concepto trinitario del Dios cristiano, para ponerlo en relación con el hombre creado a imagen y semejanza de la Trinidad y redimido por la obra propia de cada una de las Personas divinas. En este sentido, en la llamada por Chaminade "Trinidad increada", en relación al hombre, al que define "trinidad creada" a imagen divina, al Padre corresponde ser el Todopoderoso, al Hijo la Sabiduría y al Espíritu la Bondad. En virtud de las misiones extratrinitarias de cada Persona, la Trinidad se convierte en auxiliadora del hombre, al que cura las heridas del pecado y a cuyos enemigos vence.

En resumen, la exposición de la Trinidad en sí misma posee siempre una finalidad pastoral, consistente en mostrar su acción en favor del hombre en la economía de la salvación. Tenemos así al Padre. Chaminade se refiere a Dios Padre con el término Dios, sin más especificación. Normalmente explana las propiedades y funciones del Padre al comentar el primer artículo del Credo, Creo en Dios Padre omnipotente, creador, sirviéndose de la doctrina de los tres principios. La insistencia en la explicación del primer artículo del Credo se debe a que la fe tiene, en el Dios que se ha revelado,

⁶¹ Armbruster, 1022.

⁶² Instrucción a los novicios de San Lorenzo, en 1823, Armbruster, 1078, y retiros de 1821, Armbruster, 999.

su objeto y fundamento⁶³. Por esta razón repite en su predicación la enumeración de los atributos y de las perfecciones divinas, para confirmar la inmutable firmeza del acto de fe y la verdad de sus contenidos, contra toda crítica o duda de la razón.

“¿De dónde toma la fe su firmeza, su constancia, su estabilidad, su certeza absoluta llevada a los más altos grados posibles? La toma de la verdad de Dios, que se ha dignado revelar su objeto a los hombres. Por un don particular algunos hombre reciben la luz de la revelación; es decir, que creen que tales cosas, por ser palabra de Dios, son verdaderas, porque Dios es soberanamente verdad en todo lo que dice porque él es la verdad misma, etc.”⁶⁴

Chaminade insiste tanto en el tratado de Dios, explicando su esencia y sus perfecciones, porque sobre Él se sostiene la sobrenaturalidad de la fe y su firmeza, que participa de la solidez, o mejor, de la inmutabilidad de su objeto y fundamento, Dios mismo⁶⁵.

En la otra línea apologética de la interioridad, la doctrina sobre Dios Padre presenta a éste como el fin último del hombre, como definitiva y suprema felicidad, que se alcanzará en la contemplación beatífica de su amor y su verdad. Estrategia pastoral para atraer a la fe a partir del humano deseo de felicidad y de sentido, porque la sola argumentación de las pruebas de la existencia de Dios, siendo necesaria en su contexto cultural, sin embargo, en la práctica pastoral se manifiesta no suficiente para suscitar la fe.

La exposición de la revelación cristiana de Dios pone inmediatamente en primer término la Persona del Hijo encarnado, Jesucristo. La cristología del P. Chaminade posee un carácter

⁶³ “Creo en Dios. Objeto propiamente de la fe”, retiros de 1827, Armbruster, 1022; “El objeto de nuestra fe es el mismo Dios, sus adorables perfecciones”, instrucciones sobre el Credo, a los novicios, en 1823, Armbruster, 1059; “El objeto de la fe es Dios, verdad absoluta”, conferencia del 28 de mayo de 1843 a los novicios, sobre el amor de Dios, Armbruster, 1089.

⁶⁴ Instrucción a los congregantes, *De la fe que justifica; el justo vive de la fe*, Armbruster, 554.

⁶⁵ Instrucción a los congregantes, Esperando contra toda esperanza, en la que se exponen las perfecciones de Dios para mostrar la indefectibilidad sobrenatural de la fe, así como Dios es inmutable en su esencia, en su voluntad, palabras, proyectos y promesas, en su naturaleza infinitamente perfecta, sin alteraciones por pérdida o adquisición; y argumenta con citas bíblicas: “el Señor no cambia” (Mal 3,6), “en él no hay cambios de sombras ni fases” (Sant 1,17), “Dios es fiel en todas sus palabras” (Sal 144,13), “el cielo y la tierra pasarán pero tus palabras no pasarán” (Mt 24,35), y patrísticas de san Agustín: “tú amas y no te irritas; te arrepientes y no sufres; te enojas y permaneces calmo; cambias tus obras, y tus designios permanecen”, Armbruster, 676-677.

intensamente dogmático, recibida de la Escuela francesa de espiritualidad con su contemplación de los misterios de Cristo. No hay entonces una cristología bíblica ni fundamental en sus escritos. Jesucristo siempre aparece presentado como el Hijo consubstancial del Padre y el Hijo único de María; esto es, en los dos núcleos dogmáticos del misterio de Cristo: su naturaleza divina y la Encarnación redentora. Los estados de la vida de Cristo constituyen la teología sustentante de esta cristología. En la Escuela francesa, los estados son las disposiciones interiores de Cristo que han inspirado y dirigido sus actos. Estos pertenecen al pasado del Jesús terreno, pero sus estados interiores permanecen en el Jesús resucitado. Actos y disposiciones del Señor son contemplados y meditados, pero solamente las disposiciones pueden ser interiorizadas para la perfecta imitación de Cristo y la conformidad con Él. Para Bérulle y la Escuela francesa, el estado más fundamental de los *misterios de Cristo* es su autoanonadamiento en los misterios de la Encarnación y crucifixión, que los fieles han de imitar en la humildad y en el desprecio del hombre viejo para que nazca en ellos el hombre nuevo. Particularmente, considera Chaminade que el estado de Cristo a imitar, a partir de la Encarnación, es su condición de Hijo de María; lo cual significa que la Encarnación redentora del Verbo acontece y se actualiza en la maternidad redentora de la Iglesia-María⁶⁶.

“Todas las verdades reveladas se refieren a aquellas palabras de las que san Pedro hizo profesión: *tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo*.”

En todos los misterios de Jesucristo, comenzando por la Encarnación, no veáis nada más que al Hijo de Dios operando en la muy santa Humanidad, actuando y hablando, sufriendo y muriendo, resucitando, etc. Este es siempre el Hijo de Dios que opera en su santa Humanidad; éste es el que sufre, muere, resucita y sube al Cielo; en una palabra, desde la Encarnación inclusive, Jesucristo es siempre y será siempre el Hombre-Dios o el Dios-Hombre; la fe nos hace ver siempre en Jesucristo al Hijo de Dios que actúa a favor nuestro. que sufre, muere, resucita para nosotros, que habla para nosotros, que nos enseña: todas estas son palabras divinas que se dirigen a nosotros. ¡Qué inmenso tesoro tenemos en Jesucristo!

⁶⁶ Stanley, o. c., págs. 68-69; exponemos en este apartado el misterio de la Encarnación, y dejamos para la eclesiología la exposición de la maternidad espiritual de María.

Nosotros nos unimos a Jesucristo por la fe que tenemos en él; bebemos en su tesoro con esta fe, porque este tesoro es para nosotros [...]. Después de haber reconocido nuestro orgullo, nuestra falta de paciencia, etc., veamos en nuestro tesoro las humillaciones y el amor a las humillaciones, los sufrimientos y el amor a los sufrimientos que siempre tuvo Jesucristo: los méritos de Jesucristo humillado y sufriente son infinitos.⁶⁷

Si la fe en Dios nos diviniza, dentro de esta escuela de espiritualidad el efecto de la fe en Jesucristo es el de cristificarnos. La fe en Cristo y la contemplación de sus misterios nos incorpora a su Cuerpo Místico y nos transforma en Cristo, el nuevo Adán. En modo conciso puede leerse esta doctrina en la carta al P. Perrodin: "Es la fe, mi querido hijo, la que nos hace concebir a Jesucristo en nosotros [...]. Como María concibió por su fe a Jesucristo en el orden natural, nosotros podemos concebirlo muy realmente, por nuestra fe, en el orden espiritual"⁶⁸.

Si la fe ejerce esta cristificación, esto se debe a que tiene en Jesucristo su objeto⁶⁹, por ser Él el revelador y la revelación del Padre⁷⁰, al presentarse como el consumidor de las promesas de la antigua Alianza. En este sentido, la fe es cristológica. Por esta razón afirma que "al decir: creo en Dios Padre, se dice con el mismo riguroso sentido: creo en Jesucristo". Por la consubstancialidad y filiación divinas de Cristo, la confesión de fe del credo incluye a "Jesucristo como Dios, verdadero Dios, Hijo de Dios, de la misma naturaleza que su Padre, poseedor de todos los atributos de su Padre. La confesión de fe en Jesucristo, Hijo único de Dios, Señor, quiere decir que creemos en nuestro Señor como creemos en el Padre"⁷¹. En consecuencia, a Cristo se le puede aplicar también la

⁶⁷ Carta, sin fecha, para la dirección espiritual de un destinatario desconocido, Armbruster, 326-327.

⁶⁸ Carta del 1 de marzo de 1843, Armbruster, 331; también, "La fe hace pasar a nuestra alma, por una abundante participación, los atributos de la divinidad y los sentimientos del corazón de Jesucristo. La fe multiplica los Cristos del Señor; ella es la que nos incorpora a Jesucristo, nos hace llegar a ser miembros vivos de su Cuerpo místico", *Oración de fe y de presencia de Dios*, Armbruster, 1145.

⁶⁹ "¿Acaso no podría haceros contemplar al divino Maestro, que es el gran objeto de la fe?", en los retiros de 1817, notas autógrafas del predicador, Armbruster, 947.

⁷⁰ Cristo es la perfección de la revelación que comenzó en los primeros padres y progresó con los patriarcas, Moisés y los profetas, Armbruster, 548. Cristo es el revelador del Padre, aducido con el texto de in 17,3, "la vida eterna es que te conozcan a ti, solo Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo"; retiros de 1827, Armbruster, 1021.

⁷¹ Conferencia a los novicios, el 5 de junio de 1843, Armbruster, 1092.

doctrina de los tres principios con todo su valor teocéntrico, pues, al confesar "creo en Dios, decimos lo mismo creo en Dios y creo en Jesucristo. Significa que no solamente se cree que existe Dios, sino que se le ama y se espera en él; y lo mismo, que existe Jesucristo, Hijo único de Dios, y que se le ama y se espera en él"⁷². Entonces, solamente por la madurez en el progreso de la fe se puede conocer la Divinidad de Jesucristo y la maternidad divina de María. Contemplar este misterio revelado, en el primer y segundo artículo del Credo, nos hace reconocerle como nuestro creador, divino Maestro, el Señor y Redentor, que por, amor nos hizo salir de la nada y nos rescató al precio de su sangre⁷³.

Jesucristo acredita la fe que recaba para sí dando pruebas de su divinidad. En la argumentación de la apologética de la razón se aducen como tales pruebas sus milagros, el cumplimiento en su persona de las profecías y promesas del antiguo Israel, la excelencia moral de su doctrina, y sus obras, la mayor de todas, la Resurrección⁷⁴.

Finalmente, en la historia de la revelación salvadora, *al Espíritu Santo le corresponde la misión de ser el autor de la fe en el interior de la Iglesia y del creyente*. La pneumatología del P. Chaminade insiste sobre dos aspectos: 1) en la naturaleza divina del Espíritu Santo, que es la tercera Persona de la santísima Trinidad, según confesamos en el artículo octavo del Credo; 2) en sus dones, a través de los cuales se convierte en fuente y agente de la vida sobrenatural en los creyentes y en la Iglesia.

Son numerosas las instrucciones y enseñanzas sobre el Espíritu Santo en las que aparecen frecuentemente unidos los dos aspectos antedichos. En una instrucción a los congregantes titulada *Sobre el Espíritu Santo. Creo en el Espíritu Santo: artículo 8.º del Credo*, comienza el discurso con la afirmación de la divinidad de la tercera Persona, y prosigue con la fundamentación teológica en la Escritura y en la doctrina del Credo, de esta afirmación de fe.

⁷² *Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María* (1829), Armbruster, 888.

⁷³ Armbruster, 887.

⁷⁴ Instrucciones Sobre la necesidad de la fe, Armbruster, 645, y Sobre la Resurrección, Armbruster, 522.

“I. Sobre la divinidad del Espíritu Santo

La fe de la Iglesia nos enseña principalmente tres cosas: 1.^a Que en Dios hay un Espíritu Santo. 2.^a Que el Santo Espíritu en Dios es una persona diferenciada del Padre y del Hijo, y que procede del uno y el otro, como de un mismo principio. 3.^a Que el Espíritu Santo es Dios, y el mismo Dios que el Padre y el Hijo, consubstancial al uno y al otro. Su existencia, la distinción de su persona y la divinidad de su naturaleza.”⁷⁵

Pero desde su perspectiva pastoral, lo que realmente le interesa es mostrar que “es el Espíritu Santo quien nos conforma con Jesucristo y nos hace vivir su propia vida. Vosotros habéis llegado a ser partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1,4)”⁷⁶. El Espíritu Santo es el autor y el agente de la vida de la gracia en cada creyente. Descendiendo sobre nosotros en las aguas del bautismo, nos lava del pecado original y nos fortalece en la confirmación; derrama en nuestra inteligencia y en nuestro corazón sus luces y el ardor del fuego divino, de los cuales tenemos necesidad para dirigirnos en nuestra conducta, vencer las tentaciones y practicar la virtud. Toda esta obra la realiza el Espíritu por la efusión de sus dones, a los que Chaminade dedica numerosos comentarios para explicar cada uno de ellos: “sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, fortaleza, piedad, temor de Dios, a los que llamamos dones del Santo Espíritu”⁷⁷. Los dones del Espíritu sanan el espíritu del hombre, sujeto a cinco grandes defectos: ceguera, locura, poco penetrante, ignorancia y temeridad⁷⁸.

Por consiguiente, las capacidades y actividades sobrenaturales del alma solamente pueden actuar en virtud de los dones y operaciones del Espíritu de Dios. El Espíritu, actuando sobre las dos potencias superiores del alma, la inteligencia y la voluntad,

⁷⁵ Armbruster, 742; también en el *Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María* (1829) realiza un amplio desarrollo de la doctrina pneumatológica: “Es indispensable ejercitar a los alumnos en la fe del artículo 8.º del credo, *Creo en el Espíritu Santo*. La luz de la fe en el Espíritu Santo hará ver que el Espíritu Santo es en Dios una tercera persona y un solo Dios con el Padre y el Hijo”, Armbruster, 894.

⁷⁶ Armbruster, 894.

⁷⁷ Armbruster, 896-897; también en las instrucciones a los congregantes *Los dones del Espíritu Santo*, Armbruster, 623, y *Sobre los dones del Espíritu Santo*, Armbruster, 759-764.

⁷⁸ Esta antropología de la restitución de las facultades del hombre caído en el estado infralapsario, en el método *Oración de fe y de presencia de Dios*, (1828-1829), Armbruster, 1169 y en la instrucción *Sobre los dones del Espíritu Santo*, Armbruster, 764.

correspondientes con las dos instancias antropológicas de la razón y del corazón, posibilita al hombre el ejercicio de la vida de la gracia⁷⁹. En definitiva, si el Espíritu nos hace nacer de nuevo para la vida sobrenatural, entonces él nos da la fe. Chaminade llega a afirmar, en carta al P. Léon Meyer de finales de mayo de 1839, que "el espíritu de fe no es otro que el Espíritu Santo, que es un espíritu de prudencia, de caridad [...]"⁸⁰. En conclusión, la fe "es un don sobrenatural, y todo crecimiento de la misma no se debe a nuestros sentimientos: ni actos, sino al Espíritu de Dios, que opera en nosotros; nosotros no hacemos nada más que cooperar [...]. Aun cuando la fe no sea propiamente uno de sus siete dones, no es menos cierto que el Espíritu Santo, que hemos recibido en el bautismo con la fe, opera siempre el aumento de nuestra fe"⁸¹.

Otra misión sobrenaturalmente decisiva del Espíritu Santo; se dirige a la vida de la Iglesia. "En el comienzo de la Iglesia, el Espíritu descendió sobre ella de una manera visible para consolidar la fe de los primeros discípulos (Hch 18,6). En la; actualidad no desciende de una manera menos real, aunque invisible"⁸². El Espíritu es el alma del cuerpo de la Iglesia; es W el principio y vínculo de unión en la comunión de los santos; por él la Iglesia perdona los pecados. Cuando, al recitar el Credo, se dice: creo en el Espíritu Santo, se está confesando que yo espero participar de todos sus dones en la Iglesia Católica, que él mismo ha reunido⁸³. El Espíritu anima y conduce siempre a la Iglesia; todos los fieles son instruidos y esclarecidos en las verdades de la fe por el Santo Espíritu⁸⁴.

El Espíritu mantiene unida a la Iglesia en la confesión de la misma verdad, pues "el Espíritu Santo ha puesto en boca de cada Apóstol una de las verdades fundamentales" del Credo⁸⁵. El P. Chaminade, siguiendo la antigua tradición y el criterio de su época,

⁷⁹ *Dirección sobre el método de oración* (1828-1830), Armbruster, 1136; sobre la antropología chaminadiana se verá más adelante.

⁸⁰ Armbruster, 263.

⁸¹ En el método de oración *Oración de fe y de presencia de Dios*, (1828-1829), Armbruster, 1168 y 1169; también en el texto autógrafo del Cuaderno "D", Manual de Dirección: "El Espíritu Santo, o Espíritu de Jesucristo como Espíritu de verdad, comenzará interiormente por la fe", Armbruster, 938.

⁸² Instrucción *Sobre el sacramentó de la confirmación*, Armbruster, 609.

⁸³ Instrucción *Sobre el Espíritu Santo*, Armbruster, 742.

⁸⁴ Instrucción *Sobre la autoridad de la Iglesia en las cosas de la fe*, Armbruster, 541-542.

⁸⁵ Armbruster, pág. 423, núm. 58; para un conocimiento del empleo del credo en la enseñanza de Chaminade, cf. Armbruster, "Le Credo chez le Père Chaminade" RMI, abril 1988, págs. 6-15.

y fiel al Catecismo Romano del Concilio Trento, ha creído siempre en el origen apostólico del Credo,; por cuya razón lo empleó asiduamente en su predicación enseñanza. También es el Espíritu quien mantiene unida a la Iglesia en la comunión de los fieles con sus pastores, según la definición de san Cipriano que Chaminade gustaba repetir: "la Iglesia no es otra cosa que un pueblo unido a sus sacerdotes, y un rebaño que permanece ligado a su pastor"⁸⁶. Pero esto no significa un juridicismo eclesiológico, sino que, como se verá más adelante, en virtud de una eclesiología del Cuerpo Místico proveniente de la Escuela de espiritualidad francesa, la unidad de la Iglesia procede de la acción del Espíritu Santo, que es el alma de este Cuerpo.

En resumen, ambas acciones del Espíritu, sobre la iglesia y en cada uno de los creyentes, acontecen al unísono. Paradigma de esta realidad sobrenatural es la Virgen María en la Encarnación, modelo de la vida cristiana y tipo de la Iglesia. De la misma manera, y por la cooperación de María, el Espíritu Santo hace nacer a cada cristiano a la vida de Cristo por el bautismo y la fe.

"Una persona verdaderamente cristiana no puede y no debe vivir nada más que de la vida de nuestro Señor Jesucristo [...]. Esta divina vida es la que debe ser el principio de todos sus pensamientos, palabras y acciones.

Es en el seno de la augusta María donde Jesucristo ha sido concebido por la operación del Santo Espíritu [..].

El bautismo y la fe hacen comenzar en nosotros la vida de Jesucristo, y acontece por ello que somos como concebidos por el Espíritu Santo; pero debemos, como el Salvador, nacer de la Virgen María.

Ha sido en el seno virginal de María donde Jesucristo ha tenido a bien formarse a nuestra semejanza, y paralelamente es ahí donde debemos formarnos a la suya."⁸⁷

"María fue entonces la primera concebida en Jesucristo según el Espíritu Santo, como el mismo Jesucristo estuvo concebido según la naturaleza en su seno virginal. Es decir,

⁸⁶ En las *Respuestas a las siete cuestiones*, Armbruster, 439, con la cita de san Cipriano en n. 11; instrucción sobre la *Unidad del cuerpo de la Iglesia*, Armbruster, 525.

⁸⁷ Notas autógrafas en el Cuaderno "D", *Compañía de María considerada como orden religiosa*, Armbruster, 932-933.

María fue formada interiormente en la semejanza de Jesucristo, su adorable Hijo, y asociada desde entonces a todos sus misterios, sea en los que son externos como en los que son interiores, a fin de que, la conformidad fuera la más perfecta posible, o mejor, que él tuviera en ella la total uniformidad posible.”⁸⁸

En conclusión, la perspectiva espiritual de los estados de Cristo, dentro de la eclesiología del Cuerpo Místico de la espiritualidad de la Escuela francesa, es la ubicación más propia ; del pensamiento de Chaminade junto con la primera apologética católica de la razón contra el asalto del racionalismo inmanentista. Todos los tratados teológicos quedan armónicamente relacionados en virtud de esta. teología espiritual, propuesta con una finalidad pastoral para suscitar la fe e instruir en sus caminos.

2) La salvación del hombre

La respuesta del hombre al Dios que nos ha revelado nuestra salvación se llama fe. El hombre es el sujeto de la fe. Esto significa que el hombre está naturalmente capacitado para recibir, acoger y responder al Dios que se revela y a la esperanza de salvación que nos revela. Por lo tanto, intrínsecamente unida al concepto del Dios trinitario y en correspondencia con Él, la antropología teológica del P. Chaminade nos presenta al hombre ubicado en la historia de la revelación y salvación. Dimensión que constituye un aspecto central de su pensamiento, ampliamente tratado en su predicación.

En el contexto del racionalismo inmanentista, Chaminade se ve en la obligación de afirmar y alentar la realidad del sobrenatural en el hombre, a partir del dato bíblico de la creación a imagen y semejanza divina. Dios se manifiesta en el hombre a través de la estructura de su ser creado⁸⁹. Por lo tanto, al hombre le ha sido dada la capacidad natural de conocer a Dios cuando éste se revela. Pero también está capacitado para recibir la acción del Espíritu Santo, que opera interiormente en el hombre la vida de la gracia a

⁸⁸ Cuaderno “D”, *Principios de dirección*, Armbruster, 941.

⁸⁹ “4.º ejercicio. ¿Qué es el hombre? Creación del hombre. El hombre imagen de Dios: de donde Dios se manifestó al hombre en la constitución de su ser”. En el esquema para una instrucción denominada *El hombre se eleva a la fe por la razón*, Armbruster, 738.

través de las tres potencias naturales del espíritu humano, la inteligencia, la memoria y la voluntad⁹⁰.

El fundamento teológico de su antropología se asienta sobre la doctrina bíblica de la creación del hombre, "trinidad creada", a imagen y semejanza de la "Trinidad increada", y de su ubicación en la historia de la salvación a partir de la creación, el pecado y la acción redentora de Dios.

"Ésta es la Trinidad de la que el hombre ha descendido, Padre, Hijo y Espíritu Santo; ésta es la Trinidad que ha descendido en la inteligencia, la memoria y la voluntad, y ésta es la trinidad sobre la cual ha descendido la impotencia, la ignorancia y la concupiscencia. Ésta es la Trinidad por la cual la Trinidad, descendiendo, remonta hacia la Trinidad de la cual descienden la fe, la esperanza y la caridad (san Bernardo).

La Trinidad creada, el hombre imagen de Dios, no tendrá jamás reposo hasta que sea unida a la Trinidad increada, que es su ejemplar, hasta que ella goce de tres dones en la gloria...

Pero antes debe curarse de tres plagas que ella ha provocado por el pecado alejándose de la Trinidad increada. Por la debilidad se aleja del Padre, que es Todopoderoso; por la ignorancia, del Hijo, que es la Sabiduría; por la malicia se aleja del Espíritu, que es la Bondad. Por estas tres heridas ella ha sucumbido a los tres enemigos de la Trinidad, la carne, el mundo y el demonio. La Trinidad auxiliadora cura sus llagas y vence a sus enemigos: la fe, que disipa la ignorancia y vence al mundo; la esperanza, la debilidad, combatiendo a la carne; la caridad, combatiendo al demonio."⁹¹

Dios ha creado al hombre con unas facultades anímicas, psíquicas, intelectuales, afectivas y morales capacitadas y orientadas para conocerle y recibir noticia de Él cuando quiera revelársele. Esto hace que los mandatos y verdades reveladas se correspondan con los deseos naturales del hombre, por lo que éste considera razonable lo que Dios le manda y enseña. Pero es que, además,

⁹⁰ "Así como nuestra alma actúa naturalmente por sus tres potencias o facultades, el entendimiento, la memoria y la voluntad, de igual manera, lo que llamamos en nosotros el Espíritu actúa por tres facultades que hemos recibido en nuestro bautismo, la fe, la esperanza y la caridad", carta a la señorita de Lamourous, 27 de mayo de 1796, Armbruster, 1.

⁹¹ Instrucción Sobre la santísima Trinidad, Armbruster, 574.

Dios ha puesto en la razón un cierto sentido e idea de su existencia divina, la cual, empero, tiene necesidad de ser explicitada por la revelación bíblica⁹². Pero la semejanza divina no reside solamente en la capacidad racional. Junto con el conocimiento de Dios, el Creador ha puesto en el hombre un anhelo de plenitud y de amor que no se puede satisfacer en ninguna criatura y que solamente se halla correspondido y cumplido en la visión de Dios y en el disfrute eterno de su amor⁹³. En definitiva, el hombre está naturalmente llamado a conocer, amar y adorar a su Creador, y al cumplimiento pleno de esta vocación en la visión beatífica⁹⁴. Este interés pastoral es lo que ha conducido a Chaminade a explicar en repetidas ocasiones las facultades del alma, la razón, la voluntad y la memoria, que nos otorgan, por nuestra estructura anímica, la semejanza divina.

“Notas sobre las tres facultades del alma.

Es en virtud de las tres potencias que el alma es imagen de la muy Santa Trinidad. Por la razón, ella puede poseer la sabiduría de Dios; por la voluntad, su bondad; y por la memoria, su felicidad y su eternidad. El alma debe hacer todos sus esfuerzos en la oración para, unirse a Dios, su gran original [...]; ésta es la mayor], felicidad en esta vida, cuando el alma tiene a Dios en sí misma.”⁹⁵

Facultades que son presentadas como el asiento antropológico de las tres virtudes sobrenaturales y de los dones del Espíritu Santo. Por lo tanto, a diferencia de los animales, el hombre se encuentra

⁹² Cuando Dios revela a Moisés el mandato de amar a Dios con todo el corazón, el oráculo proferido estaba ya escrito en el corazón del hombre, y éste lo conocía por las luces de la razón que Dios le había dado; en la conferencia del 7 de mayo de 1843 a los novicios, Armbruster, 1083.

⁹³ Tesis de las conferencias de 1843 a los novicios, cf. conferencias del 4 y 28 de mayo, Armbruster, 1082 y 1090.

⁹⁴ Tesis que fundamenta las *Instrucciones sobre el Credo*, a los novicios, en 1823, Armbruster, 1041; y que reaparece en las conferencias de 1843, Armbruster, 1082 y 1083.

⁹⁵ Retiros de 1821, Armbruster, 1001, en los que Chaminade explica las facultades del alma en orden a la oración; expone también la situación de Adán antes de la caída, poseedor de los bienes preternaturales: “1.º de una manera natural, porque las tres facultades, la memoria, el entendimiento y la voluntad, representaban a las tres personas de la Santísima Trinidad y a las tres grandes perfecciones de Dios, su suprema felicidad, su inefable verdad y su infinita santidad.

2.º de una manera sobrenatural, porque cada una de las facultades del alma de Adán poseía un alto grado de sus perfecciones divinas, es decir, Adán poseía la felicidad en el paraíso terrenal, estaba esclarecido por las luces de la verdad y del conocimiento del bien, estaba en un estado de inocencia, de justicia y de santidad”, cit. en Stanley, o. c., pág. 61, núm. 136.

abierto a Dios y orientado hacia Él por el ejercicio de la religión⁹⁶, si bien sea necesaria una actuación directa del Espíritu de Dios para elevar nuestras facultades hacia nuestro divino Hacedor y Salvador.

Pero el hombre, que había sido creado para la comunión con Dios, por *una decisión libre de la voluntad y por un acto de soberbia de la razón ha optado en contra de su Creador y, en consecuencia, se encuentra caído en una situación infralapsaria en la historia de la salvación*. Nuestra alma, creada a imagen de Dios, ha sido desfigurada por el pecado de Adán. Por el pecado, las facultades sobrenaturales han quedado ofuscadas: "la razón se ha quedado ciega y sin discernimiento; la voluntad, incurvada sobre el mal y sin regla ni criterio; la memoria, inconstante y así, sin cesar, apegada a cosas que la perturban y extravían". Y lo que es peor, el hombre ha perdido el sentido de su divina destinación final: "Adán, por su pecado, perdió su felicidad, cayó en las tinieblas, fue sometido a la concupiscencia y al pecado. He aquí nuestro estado: el pecado está en nosotros con todas sus consecuencias; de ahí el desorden de nuestras pasiones y el combate que es necesario librar"⁹⁷. A partir de este acto, *la antropología se transforma en amartiología y apela a la soteriología porque el hombre se encuentra necesitado de un Redentor y Salvador*, porque "el hombre ha sido separado completamente de Dios por el pecado del origen y ha sido rechazado para siempre. No puede tener otra esperanza de regresar a Dios que uniéndose a Dios por el medio que Dios se ha dignado darle; este medió es su Hijo encarnado"⁹⁸. El discurso del pecado deviene extraordinariamente importante en Chaminade, porque el pecado ha roto el orden ontológico de la creación, la naturaleza divina del hombre. Sólo Dios mismo puede recrear la semejanza divina por la ascensión y divinización de la naturaleza humana. Entonces, *la salvación se transforma en el punto focal del sistema teológico, cuya explicación se hace necesaria para comprender la*

⁹⁶ En una instrucción sobre la necesidad del uso de la razón para la fe procede por pasos sucesivos: 1.º la razón es una luz que Dios ha derramado en nuestras almas; 2.º la razón es una facultad que distingue al hombre del animal; y 3.º la razón no parece tener ningún uso en el orden de la religión, y, sin embargo, no se puede ser capaz de la religión sino porque tenemos el uso de la razón, Sobre la fe, Armbruster, 515; también en la exhortación inicial sobre la necesidad de instruirse en la religión, en la instrucción Sobre el Credo, a los novicios, en 1823, Armbruster, 1041.

⁹⁷ Retiro de 1821, en Halter, o. c., pág. 275-276 y Armbruster, 1001.

⁹⁸ Instrucción Sobre la práctica de la unión a Jesucristo, Armbruster, 557. Práctica de la oración mental. Vía purgativa (1832-1833), en Halter, o. c., págs. 442-447, con un amplio desarrollo sobre el pecado, que ofusca las facultades naturales del hombre y corrompe la naturaleza humana.

estrategia pastoral manifestada en el interés por la redacción de múltiples métodos de oración y de dirección, y por la insistencia en una conducta cristiana inspirada en una fe operante. En definitiva, hemos de abordar *la soteriología del P. Chaminade, porque en la tensión entre pecado y salvación se ubica la doctrina de la fe y fe del corazón*. En relación con la salvación, veremos que se reclaman los tratados de antropología, cristología, sacramentos (sobre todo, bautismo, confirmación y eucaristía), la mariología, las virtudes teologales y la entera vida espiritual.

Chaminade propuso una doble explicación de la salvación:

a) por la Encarnación del Verbo y la conformidad con Cristo, y b) por la cruz de Jesucristo. La primera explicación se sitúa en la corriente espiritual de la Escuela francesa, que entiende la salvación como cristificación o incorporación al Cuerpo Místico de Cristo. Según esta comprensión, desde el momento del primer pecado Dios prometió al hombre un salvador en la descendencia de la mujer. En el anuncio del protoevangelio de Gn 3,15, Dios nos ha dado un compendio de toda la revelación y de la salvación. Para recibir la redención, el hombre ha de creer que la promesa de salvación se ha cumplido en Cristo encarnado, crucificado y resucitado. Es decir, la fe consiste en creer que el contenido de la promesa de salvación ha acontecido en Jesucristo. Explicación que aparece en su actividad tanto con los congregantes como con los religiosos.

Con los congregantes, en la instrucción *Sobre la fe que justifica; el justo vive de la fe*, explica:

“¿Pero yo quisiera saber qué es intrínsecamente la fe, la fe en sí misma? La fe es esta adhesión íntima del alma a la promesa que Dios hizo a Adán, que su Hijo se haría hombre para rescatar al género humano (Adán, para él y para toda su posteridad, había perdido la felicidad eterna y había merecido todos los efectos de su terrible justicia, por su pecado de desobediencia a su Creador).”⁹⁹

Y en otra instrucción *Sobre la necesidad de la fe*:

“Dios jamás ha hecho acepción de personas; a Adán inocente le reveló grandes misterios en el éxtasis que le envió... le dio leyes... A Adán pecador Dios le propuso un

⁹⁹ Armbruster, 555.

misterio síntesis de todos los misterios: le prometió que vendría un hijo de mujer que aplastaría la cabeza de la serpiente; *ella aplastará tu cabeza* (Gn 3,15)."

"¿Dios contractó una alianza con Abrahán? Sí, por la fe; la renovó en su favor y le explicó esta antigua promesa hecha al primer hombre, cuya memoria fue tan religiosamente conservada en la familia de los antiguos patriarcas."¹⁰⁰

También a los religiosos, en las instrucciones Sobre el Credo dada a los novicios en febrero de 1823:

"Cuando Dios quiso levantar a Adán de su caída y le enseñó la manera de regresar a su Dios después de haber tenido la desgracia de alejarse por el pecado, le propuso un misterio a creer, el compendio de todos los misterios: le prometió que vendría un *Hijo de la mujer, que aplastará la cabeza de la serpiente* (Gn 3,15): palabra que fue desde entonces la síntesis de la religión del hombre pecador, el gran objeto de su fe, el fundamento de su esperanza, el principio de su salvación; al prometer al hombre un Salvador, cuya gracia sería el remedio de todos sus males, le obligó a creer y a esperar en él; quiso desde entonces que el hombre creyera aquello que no veía."¹⁰¹

Principalmente, Chaminade explica la salvación por la Encarnación de Jesucristo. Cristo, el nuevo Adán, restaura en nuestra naturaleza humana la semejanza divina. "Nuestra justificación consiste en el restablecimiento de la imagen de Dios en el orden sobrenatural."¹⁰² Consiguientemente, la redención se realiza por la conformidad con Cristo, o cristificación, por la obra del Espíritu Santo y la cooperación de la Virgen María, que nos engendra en el Cuerpo Místico de Cristo. El creyente se inserta en los misterios de Cristo por el bautismo, que regenera el alma, se perfecciona en la confirmación y se consume en la Eucaristía¹⁰³. En este sentido, la salvación se comprende como restauración de las

¹⁰⁰ Armbruster, 639.

¹⁰¹ Armbruster, 1056.

¹⁰² Instrucción *Sobre el estado de gracia*, en la que se explica que la justificación proviene y produce la inhabitación de la santísima Trinidad en nuestra alma, por la incorporación en Cristo, que restituye las facultades de nuestra alma caída y le otorga nuevas luces, entre ellas la de la fe, Armbruster, 634-635.

¹⁰³ La sacramentología del P. Chaminade, en Stanley, o. c., págs. 176-204.

capacidades sobrenaturales desnaturalizadas por el pecado, por el cambio de la inclinación de la inteligencia y del corazón, de la aversión a las criaturas a la conversión a Dios y por divinización del hombre. La cristificación opera la divinización.

Desde esta perspectiva, la fe ejerce en el entero proceso de la salvación la función de aportar el conocimiento sobrenatural de la promesa de salvación cumplida en la persona de Jesucristo y de dar el asentimiento a Él por la obra del Espíritu Santo. La fe nos une a Jesucristo, porque nos hace concebirlo en nosotros con el ejemplo y la asistencia de la Virgen María y del Espíritu Santo¹⁰⁴.

La otra explicación de la obra divina de la salvación se centra en el acontecimiento de la cruz de Jesucristo, que se remonta a la doctrina agustiana de la fe entendida como humildad del hombre ante Dios, por oposición al orgullo del corazón, causante del pecado. Esta concepción soteriológica se sitúa del lado humano, en los dos centros del dinamismo antropológico del conocimiento y del corazón. Chaminade explica que el pecado del hombre ha consistido en una "curiosidad orgullosa" por la que ha querido conocer con su razón como Dios conoce, con su divina sabiduría, el bien y el mal (Gn 3,5-6) "entonces se ha perdido por el abuso de su razón; y no se salvará sino por la fidelidad de su sumisión"¹⁰⁵. Si en el estado de gracia original podía conocer directamente a Dios por medio de la divina sabiduría, ahora, en el estado de caída, sólo conoce a su salvador por la locura de la cruz.

"¡Qué de misterios los de nuestra religión cristiana! Misterios de grandeza, de potencia, de amor y sabiduría, etc... Por lo mismo, cuánto por encima están de nuestra razón, no cesamos de alzar nuestro pensamiento... *Lo que el ojo no vio ni el oído oyó* [...] (1 Cor 2,9). Misterios siempre santos y adorables pero siempre inaccesibles; *aquel que escruta la majestad es aplastado por su gloria* (Pro 25,27)."

"El primer hombre por su revuelta se quedó ciego en el hermoso día de la inocencia; es preciso que vea claro en el estado de reparación por la oscuridad de la fe; se perdió por su razón, es necesario que se salve por su sumisión; creyó la promesa del demonio, ahora debe fiarse de la palabra de Dios; podía llegar al

¹⁰⁴ Con numerosos texto del P. Chaminade en Stanley, o. c., págs. 209-214.

¹⁰⁵ Instrucción Sobre las tinieblas de la fe, Armbruster, 653.

conocimiento de Dios por la sabiduría, sin embargo, ahora necesita alcanzarlo por la locura de la cruz."¹⁰⁶

Según esta explicación, el hombre pecó por la doble arrogancia de su razón y de su voluntad ante Dios. Para salvarse, ahora habrá de realizar el acto contrario de la humillación, ofrenda y sacrificio de su razón ante la locura de la cruz. El acto contrario al orgullo de Adán es la fe de Abel.

"[...] consistente en dos cosas. La primera, en el reconocimiento prestado a Dios por este sacrificio de ser su soberano Señor, porque este reconocimiento, acompañado de humildad y sumisión, es un excelente acto de fe. La segunda, al ofrecerle a Dios visiblemente este sacrificio, le ofrecía invisiblemente el sacrificio de Jesucristo, del cual no era sino figura, creyendo firmemente que no podía obtener la remisión de sus pecados nada más que por este divino sacrificio."¹⁰⁷

La disposición moral del corazón humano ante Dios que llamamos humildad hace posible la obediencia de la fe.

"La humildad es el fundamento de la santidad (san Cipriano y san Jerónimo). Toda la doctrina y la verdadera doctrina de la sabiduría cristiana consiste en una humildad verdadera y voluntaria (san Agustín). La humildad es el fundamento y el guardián de las virtudes (san Bernardo)."

"En los cimientos se distingue el vaciado, excavación hecha en tierra, y las primeras piedras que rellenan este vacío. La humildad es el cimiento en el primer sentido, la fe lo es en el segundo sentido (santo Tomás de Aquino). *Si quieres ser grande, comienza por lo más pequeño. ¿Piensas construir un gran edificio en altura? Piensa primeramente en el cimiento de la humildad. Cuanto más quiere uno edificar y disponer una pesada construcción, más profundamente debe excavar los cimientos* (san Agustín)."

"2.^a cuestión. La fe demanda un espíritu humilde y de sumisión. Hacemos cautivo todo pensamiento para conducirlo

¹⁰⁶ Instrucción Sobre la certeza de la fe, Armbruster, 650.

¹⁰⁷ Armbruster, 786, instrucción para explicar la naturaleza de la fe a partir de los personajes bíblicos de Heb 11, *Observaciones sobre el capítulo 11 de san Pablo a los Hebreos*.

a Cristo (2 Cor 10,5). El orgullo del espíritu es un impedimento y un obstáculo para recibir la fe.¹⁰⁸

La disposición de humildad ante Dios hace posible la virtud sobrenatural de la fe y todas las demás virtudes de la vida cristiana; "la fe y la humildad son el fundamento de todas las virtudes"¹⁰⁹ Explicándolo con la metáfora de la construcción de un edificio, la humildad sería el vaciado en la tierra, donde echar la piedra de los cimientos, que es la fe. La humildad es la virtud natural o capacidad antropológica sobre la que se asienta la virtud sobrenatural de la fe¹¹⁰.

De esta manera, el proceso del pecado y su contrario, el de la salvación, se realizan en virtud de un dinamismo antropológico estructural que comienza por el conocimiento de la verdad de Dios, o de la fascinación del pecado, desciende luego al deseo del corazón, centro de la libre decisión de la persona, y se ejercita en la acción o comportamiento moral y vital del sujeto. Chaminade condensó este dinamismo en la fórmula "conocer, amar y servir a Dios, nuestros tres deberes"¹¹¹ En consecuencia, su estrategia pastoral, insistiendo sobre la fe objetiva, práctica, y finalmente del corazón, está orientada a sanar la estructura de este dinamismo antropológico en sus dos instancias nucleares, la razón y la voluntad, para que el hombre venga al asentimiento u obediencia de la fe. Su propuesta pastoral y teológica reside en la convicción de que la verdad de la revelación y del dogma de la Iglesia, conocida por la fe, restaura las facultades anímicas y naturales de la razón y del corazón cuando el hombre las conoce y las ama¹¹². Por lo tanto,

¹⁰⁸ *Segunda conferencia sobre la humildad*; las citas de los santos padres y doctores pertenecen a san Cipriano, *De Nativitate Christi*; san Jerónimo, *Epistola ad Eustochium*; san Bernardo, *Sermón 1, In Nativitate Domini*, PL 183, 115; santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II^a-II^{ae} q. 161, art. 5, ad 2.; san Agustín, *Sermón 69, 2, De Verbo Domini*, PL 38, 441; en Armbruster, pág. 303, n. 94; pág. 304, nn. 96, 98 y 99.

¹⁰⁹ Instrucción *Sobre el examen*, Armbruster, 531.

¹¹⁰ Así en las notas autógrafas del predicador, en los ejercicios de 1819: "Y la humildad es el fundamento necesario de las virtudes, su guardián y su raíz. Es en el vaciado de la humildad donde debe ser puesta la piedra de la fe, esta piedra fundamental de la que habla el Apóstol", Armbruster, 981; y también en los ejercicios de 1827 a la comunidad de Saint-Remy, Armbruster, 1009.

¹¹¹ Instrucción *Sobre Jesucristo, la palabra de Dios a los hombres*, Armbruster, 578.

¹¹² Igualmente, Aubert, o. c., pág. 690, en donde confiesa su experiencia de teólogo y pastor: "La experiencia me ha convencido de que es preciso partir de la fe teológicamente completa, la que salva y que lleva a la salvación, y buscar las características o condiciones de esta fe según los documentos auténticos de la revelación: decisiones dogmáticas, libros santos y tradición. En este método, netamente teológico, nada a priori, nada arbitrario. Es el misterio fundamental, francamente aceptado y puesto en su lugar; el carácter sobrenatural absoluto del objeto principal de la fe: la participación íntima e incomprensible, por la gracia, en la vida íntima personal con Dios".

el deseo y el amor hacia los contenidos salvadores de la Revelación reorientan hacia Dios la capacidad de amar del corazón; y en consecuencia, la persona vive desde los criterios y motivaciones de las verdades sobrenaturales conocidas por la fe.

Este sentido instructivo y práctico de la enseñanza de la doctrina y de la moral católicas es lo que condujo a Chaminade a reunir a doce jóvenes bordeleses en una congregación mariana, para que por su celo apostólico hiciesen conocer a otros jóvenes los principios de la religión y de la moral y, con ello, multiplicar los cristianos, frente al torrente seductor del filosofismo¹¹³. La insistencia en la ilustración de la inteligencia para sanar el corazón responde a la antropología chaminadiana, que pone en el conocimiento el principio del comportamiento humano, pues del conocimiento de una cosa se pasa a desearla, y le sigue la acción para conseguirla; por eso repetía que "el libertinaje del pensamiento es más funesto que el del corazón, del que es inseparable"¹¹⁴. Si bien esta antropología se basa en una acepción intelectualística de la persona, sin embargo, da la preeminencia a la decisión del corazón. El creer y la increencia comienzan por el conocimiento, y se consolidan por la decisión de la voluntad. Creer o no creer, en última instancia, consiste en una decisión libre y voluntaria del corazón.

Claro está que este pensamiento antropológico recibía su explicación en el contexto de la apologética de la razón contra el filosofismo y el libertinismo. Si Chaminade reitera su insistencia en la necesidad de sanación del intelecto y la voluntad, se debe a que el filosofismo y el indiferentismo de la cultura moderna son dos actos de la apostasía de la razón y del corazón contra el Dios de la revelación bíblica de la fe cristiana. El ateísmo moderno es parangonable al pecado del orgullo de la razón del primer hombre en contra de Dios; pero, además, es una aberración de la razón, un error filosófico y una impiedad religiosa¹¹⁵. De igual manera que por

¹¹³ Declaración titulada Reunión de los doce, entregada a la policía para explicar la naturaleza y la finalidad estrictamente religiosas de la Congregación, Armbruster, 10 y 12; también en los Estatutos de la Congregación, Armbruster, 431-432; cf. EF, I, pág. 89, n. b.

¹¹⁴ Carta al Papa Gregorio XVI, el 16 de septiembre de 1838, Armbruster, 270.

¹¹⁵ Recuérdese el juicio filosófico y teológico de Chaminade sobre el filosofismo considerado como "un sistema absurdo", "una impiedad", "herejía actual", del que participan todos los eclesiásticos del siglo XIX, como encontramos en estas palabras de León XIII, "los males que aquejan a la sociedad moderna hunden su raíz en los errores modernos", en la encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1897, en la que proponía construir una *metafísica valedera para nuestro tiempo*, confrontada con los descubrimientos del pensamiento moderno.

la acción del primer pecado el hombre quedó ofuscado en su conocimiento y amor a su Creador, por el ateísmo el hombre permanece cerrado a Dios; y de la misma manera que en el origen de la historia de la salvación Dios ilustró y consoló a los primeros padres con la promesa de la salvación, también ahora el hombre moderno será redimido si reconoce y acoge, por la humildad de la fe, la revelación cristiana, contenida en, la doctrina de la Iglesia. Por esta disposición le adviene la sanación o restauración sobrenatural de la inteligencia y de la voluntad para poder adherirse o incorporarse a Cristo, el nuevo Adán, que por la humillación de la cruz restauró la naturaleza del viejo Adán. Para expresar este dinamismo antropológico de la salvación, Chaminade acuñó la fórmula paulina de *fe del corazón*.

3) La mediación eclesial de la fe.

Pero, ¿dónde está hoy recogida y contenida la revelación que en el pasado aconteció en Jesucristo?, ¿y cómo llegamos nosotros a ella? En la Iglesia. La explicación de las vías y mediaciones en la transmisión histórica de la revelación nos conduce al estudio de la eclesiología del P. Chaminade.

Fiel a la teología católica, Chaminade enseña que *la Iglesia no solamente es mediación, sino también objeto de fe*. Precisamente por ser una de las verdades reveladas, el contenido de esta verdad enseña que *la Iglesia recibe la misión de hacer de transmisión y mediación de la revelación*. Por consiguiente, no es ni el principio ni el objeto formal de la fe, sino una mediación autorizada y cualificada para transmitirla y acceder a ella. La carta del P. Chaminade al P. Chevaux, del 2 de mayo de 1837, recoge esta visión de la posición y función de la Iglesia en la economía de la salvación.

“No es por la Iglesia como Dios comienza a darse a conocer; sino, más bien, es por la Iglesia como Dios hace conocer aquello que en él está por encima del conocimiento de la razón. Los principios de nuestra fe son la fuerza y las luces que Dios da a nuestra razón para hacer conocer su existencia y todo cuanto se comprende en la idea de un Dios conocido por la razón; pues Dios ha puesto en nosotros y en nuestra razón pruebas de su existencia y de su excelencia infinitas. Así es como hay que proceder para explicar el Credo

de nuestra fe y para todas las verdades propuestas por la Iglesia, siendo la Iglesia misma una de las verdades de nuestra fe. ¿Comprendería usted que de entrada yo dijera a alguien: “¿Cree en la santa Iglesia, una, católica y apostólica, porque la Iglesia me propone esta verdad?”¹¹⁶

Chaminade argumenta que no se da la obediencia de la fe por la fuerza de la autoridad doctrinal de la Iglesia, sino por los principios de nuestra fe expresados en el dogma de la Iglesia. Esto es, por la confianza que merece el Dios que revela, debido a que las verdades reveladas son consideradas atendibles y ciertas porque encuentran su correspondencia en sus preámbulos metafísicos presentes en nuestro pensamiento.

En la historia de la salvación, la Iglesia recibe la misión, los medios y la autoridad para transmitir la revelación a través de su órgano de manifestación, que es la palabra de Dios que anuncia la Iglesia. Desde Jesucristo, hasta llegar a nosotros por la predicación de la Iglesia, se da una sucesión histórica de testigos en el anuncio de la palabra de Dios. Es decir, “Dios nos habla por su Iglesia, por los predicadores [...]. La palabra de Dios fue predicada primeramente por Jesucristo, al que su Padre había enviado; luego por los Apóstoles y sus sucesores [...]. De esta manera la palabra de Dios no está nada más que en la Iglesia Católica. Ésta es la palabra de Dios que anuncian los predicadores católicos [...]. La fe y los sentimientos de las virtudes nos vienen por esta palabra de Dios anunciada”¹¹⁷. En definitiva, el origen y fundamento de la revelación y de la fe se encuentra en Dios mismo, pero, en la economía de la salvación, la Iglesia recibe la misión de explicitar mediante formulaciones magisteriales los contenidos de la revelación para proponerlos a sus fieles a fin de que sean aceptados con fe.

Una vez mostrada a sus congregantes y religiosos la necesidad de la Iglesia, en Chaminade conviven dos concepciones eclesiológicas: una de orden espiritual, en torno a la eclesiología del Cuerpo Místico recibida de la Escuela francesa de espiritualidad; y

¹¹⁶ Armbruster, 228.

¹¹⁷ *Notas sobre la palabra de Dios* aducen las citas neotestamentarias que fundamentan el origen apostólico y cristológico de la Iglesia, en Jn 20,21 (*como el Padre me envió, así os envió yo*), Mt 28,18 (*me ha sido dado todo poder en el cielo y sobre la tierra*), 2 Cor 5,20 (*somos embajadores de Cristo; es como si Dios os exhortase por nosotros*), 1 Cor 4,1 (*que se nos considere como servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios*), Rom 10,15.17 (*pero, ¿cómo predicarán si no son enviados? La fe nace de la palabra de Dios; y la predicación se hace por la palabra de Cristo*), Armbruster, 537.

otra de valor institucional y visible, basada en la sucesión apostólica y en el ministerio petrino, órgano objetivador de la verdad revelada; eclesiología nacida en la apologética católica tridentina antiprotestante, ahora adaptada a la nueva situación contra el racionalismo y el deísmo. Ambas eclesiologías se interrelacionan, se sostienen y necesitan mutuamente para asegurar la indefectibilidad y la unidad de la Iglesia Católica en el Evangelio de Jesucristo y en la predicación apostólica. Ya desde la primera época de la Congregación, Chaminade enseña que la unidad exterior de la Iglesia proviene de la comunión interior de todos sus miembros en la unión de Cristo con su Esposa, la Iglesia.

“La Iglesia, esta Esposa sin tacha de Jesucristo, es sobre la tierra una viva imagen de la Divinidad misma, representada en sus rasgos principales: la verdad, la santidad, la universalidad y, sobre todo, la unidad, cualidades que su Esposo pidió particularmente para ella cuando dijo: *Padre Santo, te pido por estos que me has dado, para que sean uno como nosotros [...]*. Unidad del Cuerpo Místico de Jesucristo; unidad de su cuerpo natural, túnica sin costura No hay cisma en la iglesia de Jesucristo... El cisma es una separación con el cuerpo de la Iglesia, causado por el orgullo de algunos miembros, que rechazan someterse a su autoridad en puntos necesarios para conservar su unidad [...].

La unidad de la Iglesia, dice santo Tomás, consiste en dos cosas: en la unión de los miembros de la Iglesia entre ellos, y en la subordinación de todos los miembros de la Iglesia a un jefe... Este jefe es Jesucristo, del cual el soberano Pontífice está en su lugar en la iglesia.”¹¹⁸

La eclesiología del Cuerpo Místico entiende la Iglesia como la visibilidad del Cuerpo de Cristo en virtud de los sacramentos, sobre todo el bautismo y la eucaristía, transmisores de la gracia salvadora. *El Cuerpo Místico de Cristo conduce a la eclesiología paulina de la Iglesia Esposa, que, unida a la teología de la Encarnación, nos remite, junto con la pneumatología y la mariología, a la personalización de la Iglesia en la Virgen María, que nos engendra y hace nacer como miembros del Cuerpo Místico.* María está en lugar de la Iglesia, de la que es el tipo en la Encarnación y en el Calvario.

¹¹⁸ Una instrucción sobre el cisma; la cita de santo Tomás, *Summa theologica*, II^a-II^{ae} q. 39, a. 1; Armbruster, 576-577, n. 40.

“En ella se colman los grandes misterios; el depósito de la fe está todo dentro de María. Ella tenía un claro conocimiento de todos los misterios [...]. Ella tenía al pie de la cruz la representación de toda la Iglesia, al inmolar a su Hijo a Dios por el sacrificio cruento de la cruz.”¹¹⁹

Esta rica teología mística aparece bien formulada en los retiros de 1827; recibe su más explícita exposición en el *Manual de Dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María*, y constituye el principio formal de la formación en la vida espiritual, tal como se expresa con precisas formulaciones en los borradores del Cuaderno “D”.

“5.º Es de fe que Jesús Hombre-Dios es hijo único de María según la carne, pero ella es la madre de los cristianos, e incluso en cierto sentido, de todos los hombres. San Lucas, en el relato del nacimiento del Salvador dice que *María dio a luz a su hijo primogénito*; debe entenderse, de los hijos espirituales.”¹²⁰

“María es realmente la madre de los cristianos, la madre de los predestinados, la madre de los discípulos Jesucristo. Como Jesucristo ha sido concebido en el seno virginal de María, según la naturaleza, por la acción del Espíritu Santo, de la misma manera todos los elegidos son concebidos según el Espíritu, por la fe y el bautismo, en las entrañas de la tierna caridad de María [...]. Los cristianos son los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, forman una unidad con Jesucristo, y se puede decir que cada cristiano: ha nacido de la Virgen María (Mt 1,16). ¡Qué poderoso medio, entonces, para alcanzar la semejanza de Jesucristo!”¹²¹

En estos documentos se explica la maternidad espiritual de María, que en la economía de la salvación no sólo recibió la misión de engendrar a Cristo en la carne por obra del Espíritu Santo y por la cooperación de su propia fe, sino que, por los mismos medios, continúa engendrándonos a la vida de la fe a todos los cristianos.

¹¹⁹ Instrucción *De la compasión de la Santa Virgen*, Armbruster, 571.

¹²⁰ Armbruster, 890.

¹²¹ *Instituto de la Compañía de María*, Armbruster, 931; las fuentes patrísticas y teológicas de la mariología de Chaminade, en Armbruster, pág. 368, núm. 27; sobre la maternidad espiritual de María en Chaminade y su personal punto de vista a partir de las influencias de la Escuela de espiritualidad francesa, a través de Bossuet sobre todo, cf. Stanley, o. c., págs. 130-155.

La objetividad de la Iglesia como sociedad perfecta, que nos ofrece una eclesiología de valor institucional y visible, está siempre presente en toda la predicación y la actividad del P. Chaminade. Sobre todo en sus cartas a papas, obispos y religiosos con motivo de sus múltiples ocupaciones y dificultades pastorales, es en donde escuchamos al vivo su sentir eclesial. En esta literatura epistolar manifestó su fidelidad a la Sede Apostólica, nada fácil en medio de un ambiente eclesial con reminiscencias galicanas y jansenistas, y en la pervivencia de los efectos del cisma que en la iglesia francesa había provocado la Constitución Civil del Clero. Como él mismo confiesa al P. Chevaux, en carta del 25 de junio de 1832: "¡Cuántas turbaciones, herejías y cismas en la misma Iglesia de Cristo! En la confusión que de todo ello resulta, ¡qué excelente medio tenemos, para preservarnos de todo error, en abrazarnos a la Sede apostólica, al centro primitivo, columna de verdad!"¹²² En medio de todas las crisis y disturbios que padeció la Iglesia Católica en general y la francesa en particular durante los sucesos revolucionarios, Chaminade ha reconocido que la verdad revelada se encontraba en el magisterio pontificio, por disposición del mismo Jesucristo. En estos términos se manifestaba ante el Papa Gregorio XVI:

"Sumiso de espíritu y corazón, según los preceptos de mi fe, al sucesor de Pedro, a quien solamente Jesucristo ha confiado el cuidado de apacentar a su Iglesia, pastores y rebaño. Yo creo lo que él cree, condeno lo que él condena y me adhiero de manera inmutable a su inmutable enseñanza."¹²³

Por eso se duele ante Mons. Donnet de que se le acuse de haber escandalizado con sus predicaciones en el oratorio de la Magdalena, "por falta de fe y por desobediencia a la Santa Sede". "Ésta es la doctrina escribe al arzobispo de Burdeos que yo he predicado durante toda mi vida, antes y durante todas las

¹²² Armbruster, 156, la cita es de 1 Tim 3,15.

¹²³ Carta del 16 de septiembre de 1838, Armbruster, 268. También en carta al P. Chevaux expone el mismo parecer: "Siempre obedeceré ciegamente al Soberano Pontífice porque él es para mí el vicario de Jesucristo sobre esta tierra de exilio que habitamos", 8 de agosto de 1845, Armbruster, 366; igualmente al nuncio apostólico le escribe: "Antes me dejaría matar en un calabozo o en el cadalso que separarme para siempre de la Santa Sede", 22 de septiembre de 1845, Armbruster, 370, y al P. Caillet durante el conflicto de separación de bienes: "Yo creo que el Papa, sucesor de san Pedro, representa en la tierra, con su Santa Sede apostólica, a nuestro Señor Jesucristo", Armbruster, 404.

revoluciones que han agitado a Francia, a riesgo de mi propia vida.”¹²⁴

En definitiva, Chaminade posee una vivencia y un *concepto eclesial, apostólico y jerárquico, en torno al ministerio petrino, que de esta manera asegura la permanencia inalterable de la verdad de Dios revelada por Jesucristo y confiada a los Apóstoles*. Todo el origen y fundamento de la Iglesia Católica reside en la disposición y mandato del mismo Cristo. Por esto la Iglesia Católica es un cuerpo visible, una sociedad completa, “gobernada por el más perfecto de los gobiernos; esto es, por el gobierno de Jesucristo, que es su Jefe supremo”. El gobierno de Cristo se realiza por la reunión de sus pastores en Concilio ecuménico, o por separado en sus diócesis; “como también a través del soberano Pontífice, con sus decretos, atiende a la cura pastoral de toda la Iglesia, cuando los obispos dispersos en sus diócesis los reciben con respeto y no hacen reclamación alguna”¹²⁵. En clara alusión al artículo cuarto de la iglesia galicana de la asamblea del clero francés de 1681, Chaminade entiende la Iglesia dirigida por un gobierno colegiado de obispos, pero bajo la primacía del soberano Pontífice en lo doctrinal y jurídico.

En su definición de la Iglesia sigue la explicación de la eclesiología católica postridentina de san Roberto Belarmino, insistiendo sobre su visibilidad y sobre los medios de unidad externa: “Sociedad de fieles reunidos en la profesión de una misma fe y partícipes de los mismos sacramentos, bajo la autoridad de sus pastores legítimos, de los cuales el jefe visible es el Papa, obispo de Roma, sucesor de san Pedro, vicario de Jesucristo en la tierra”¹²⁶. En consecuencia, *la Iglesia es una sociedad visible*, una reunión de fieles con sus pastores. Por eso cita la definición de san Cipriano: “La Iglesia no es otra cosa que un pueblo reunido con sus sacerdotes, y un rebaño que permanece unido a su pastor”¹²⁷. En su

¹²⁴ Cartas del 4 y 7 de octubre de 1845, Armbruster, 372 y 373 respectivamente.

¹²⁵ Carta a Mons. Donnet, el 31 de agosto de 1845, en la que compara la estructura de gobierno de la Compañía de María (con sus superiores, capítulo general y superior general) con el modelo de la Iglesia, Armbruster, 368.

¹²⁶ Instrucción De la autoridad de la Iglesia en las cosas de la fe, Armbruster, 542.

¹²⁷ “Siento la gran satisfacción de tener en esta respuesta la ocasión de hacer como una profesión de fe sobre un artículo que especialmente la Francia católica siempre ha enseñado como uno de los principios constitutivos de su Iglesia. ¡Cuánto me agrada aplicar a la unión de los parroquianos con sus curas el pensamiento de san Cipriano [...]”, sigue la cita de san Cipriano, carta 66, 8, CSEL, III, B, pág. 733, Armbruster, 439, n. 11.

estrategia recristianizadora es importante ofrecer, ante el indiferentismo religioso, la unión de los fieles en asociaciones, movimientos apostólicos y parroquias, como prueba fehaciente de la vitalidad histórica del cristianismo y de la perenne verdad del Evangelio.

La Iglesia jerárquica es docente; los Apóstoles son un cuerpo de enseñantes por mandato del Señor, "id y enseñad a todas las gentes"¹²⁸; esta estructura jurídica está al servicio de la misión evangelizadora encomendada por Cristo a los Apóstoles y sus sucesores. En las primeras Constituciones de sus dos Institutos religiosos, el *Gran Instituto*, de 1818, al exponer las atribuciones de la Madre de celo y la enseñanza religiosa a novicios, religiosos y alumnos, advierte que la instrucción de la religión se haga sin menoscabo del ministerio docente que compete a los obispos, sucesores de los Apóstoles.

"La enseñanza de la doctrina de la Iglesia no es ni debe ser un acto de impiedad al margen de la misión y sobre los derechos del sacerdocio. El depósito de la instrucción está particularmente confiado a los sucesores de los Apóstoles y a sus discípulos, sólo a los cuales pertenece enseñar el dogma y explicar los santos Misterios, tal como lo dice san Pablo y siempre la Iglesia lo ha practicado."¹²⁹

La reiterada explicación de la eclesialidad de la fe y de la autoridad de la Iglesia en las verdades reveladas por medio de la enseñanza de sus pastores, en la exposición de la doctrina y en la administración de los sacramentos, forma parte de la pedagogía evangelizadora del P. Chaminade, en polémica contra el filosofismo y el deísmo para defender el origen sobrenatural de la religión cristiana.

Si bien la Iglesia no es el fundamento de la fe que profesa, sin embargo, *la demostración de sus notas, de su institución por Jesucristo, sucesión apostólica, permanencia en la historia, frutos de santidad y milagros prueban la verdad de la religión cristiana*¹³⁰. Son

¹²⁸ Carta al P. Pierre-Bienvenue Noailles, fundador de las Hermanas de la Santa Familia, de Burdeos, en la que compara la misión docente de la Compañía de María con la misión de enseñar el Evangelio encomendada por Cristo a los apóstoles, Armbruster, 65.

¹²⁹ Armbruster, 793.

¹³⁰ En las instrucciones a los novicios, en 1823, siguiendo la lectura de Lambert, el P. Chaminade aduce estas pruebas eclesiales de la verdad de la religión cristiana, Armbruster, 1045, 1050-1054.

muy numerosas las instrucciones sobre la Iglesia dadas a los congregantes para probar la necesidad histórica de la Iglesia y la verdad de la fe que anuncia. En su predicación no distingue las *tres vías elaboradas por la apologética clásica: la empírica, la de las notas y la histórica*. Digamos que en sus instrucciones y conferencias privilegia, aunque sin nombrarla, la vía histórica, concentrada en la vía del primado, cuya explicación aparece cuando comenta la nota de la unidad de la Iglesia. Entonces afirma que el primado romano goza de autoridad en lo doctrinal y en lo jurídico para realizar la unidad en la fe y en la comunión con la que Jesucristo dotó a su Iglesia.

Chaminade enumera con frecuencia las *notas características de la Iglesia* para probar el origen divino revelado y, por lo tanto, la verdad de la fe que anuncia. Así dice que “cuatro características distinguen la verdadera Iglesia de todas las sociedades que quieren usurpar este título: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad”¹³¹. Aparecen aquí las notas características de la Iglesia romana, elaboradas por la eclesiología postridentina antiprotestante a partir de los tratados medievales sobre la verdadera religión, escritos en diatriba con el islam, pero transformados después de Trento en defensa de la verdadera Iglesia de Jesucristo, y ahora, en el nuevo contexto de la crítica racional al sobrenatural, argumentados en defensa de la verdad de la religión, en concreto del cristianismo. Pero *Chaminade sólo presta atención a la unidad porque en esta nota sintetiza todas las demás pruebas* de la verdad de la única e idéntica doctrina, anunciada siempre y en todas partes desde Jesucristo hasta nosotros. La Iglesia es una y está unida porque “todos los fieles componen un solo cuerpo bajo un solo jefe, el Papa, vicario de Cristo en la tierra y sucesor de Pedro”. La unidad se funda sobre la unanimidad en la misma profesión de fe y en los mismos sacramentos. La unidad de todos los fieles en la única verdad y en la obediencia al ministerio eclesiástico y a los preceptos religiosos es uno de los principales signos dados por Jesucristo para reconocer a la Iglesia en todos los tiempos¹³².

Al servicio de la unidad se encuentra el Papa, la unidad del rebaño reside en el pastoreo de un único pastor, Jesucristo,

¹³¹ Instrucción Sobre la Iglesia, Armbruster, 523.

¹³² Armbruster, 524.

propiamente el solo pastor, aunque invisible, y en el Papa, su vicario y pastor visible. Para este ministerio de unidad el Papa está revestido de un "primado de honor, de jurisdicción, de indefectibilidad de su fe, o infalibilidad, y de enseñanza, decidiendo en tanto que jefe de la Iglesia... La iglesia romana reúne todos los géneros de unidad como en su centro"¹³³.

Sintetizando la eclesiología del P. Chaminade, se ve que el fundamento de la unidad de la Iglesia se asienta sobre Jesucristo, quien con su mandato y su enseñanza declaró la unidad de fe y la unidad de comunión¹³⁴. La Iglesia recibió la autoridad en lo doctrinal y en lo disciplinar para ejercer la transmisión válida de la revelación; y esta autoridad se concentra en la Iglesia Católica y en el papado.

Para mantener la unanimidad en la confesión de la misma fe, fundamento de la comunión, *la Iglesia ha recibido autoridad para definir las verdades a creer contenidas en las escrituras y en la Tradición*¹³⁵. Su magisterio se fundamenta en la promesa de Jesucristo de enviar el Espíritu Santo para animarla y conducirla siempre, para asistirle hasta la consumación del mundo y así impedir que caiga en el error. Probada esta doctrina por acumulación de citas neotestamentarias en Jn 14,16-17; 16,13; Mt 16,18; 28,18-20; 1 Tim 3,15; Lc 10,16 y Mt 18,17. La conclusión a la que se llega es que en el contexto de la mentalidad subjetivista del pensamiento liberal, basado sobre la autonomía de la razón, se hace necesario obedecer a la enseñanza del Magisterio si se quiere acceder a las verdades de fe reveladas. En otra ocasión argumenta esta propuesta con esta tomada de san Agustín: "No es mi razón la que debo tomar por juez en materia de fe, sino la autoridad de la Iglesia universal [...]. Pero las cuestiones son incontables, innumerables dice san Agustín. Sólo la vía de la sumisión me conviene"¹³⁶. La totalidad y amplitud de la revelación no puede ser abarcada por la singularidad de cada creyente, debido a que la razón individual no puede comprender todas las verdades de la fe; entonces, no cabe sino reconocer la propia limitación y

¹³³ Instrucción *Unidad del cuerpo de la Iglesia*, Armbruster, 525.

¹³⁴ *Sermón al evangelio del Buen Pastor* para el segundo domingo de Pascua, Armbruster, 728.

¹³⁵ Título de la instrucción a los congregantes *Sobre la autoridad de la Iglesia en las cosas de la fe*, Armbruster, 541-544; las ideas que exponemos a continuación están sacadas de esta instrucción.

¹³⁶ Instrucción *Las dudas sobre la fe*, Armbruster, 686.

aceptar la autoridad de la Iglesia en materia de fe y someterse a ella. Porque la Iglesia, por su origen en Cristo y en los Apóstoles y por la sucesión apostólica en el colegio episcopal a través de la historia, está capacitada para anunciar la fe y enunciarla. La Iglesia explicita su fe en las Escrituras Santas y en su Tradición, y la formula dogmáticamente en el Credo, que el P. Chaminade siempre creyó de origen apostólico, y en sus dogmas¹³⁷.

En definitiva, las dos líneas eclesiológicas se entrelazan en la enseñanza de Chaminade: la Iglesia es, por su ministerio en la economía de la salvación, mariana, porque nos engendra y hace nacer como miembros del Cuerpo Místico de Cristo; y petrina, porque nos transmite la fe apostólica y nos mantiene en la unidad de la misma confesión de fe, sacramentos y disciplina. Esta comprensión ya aparece en sus primeros quince años de actividad pastoral en la Congregación. Durante los años posteriores, la necesidad de instruir a sus religiosos en la oración y en la vida espiritual le conducirá a insistir en la eclesiología del Cuerpo Místico y de la maternidad espiritual de María; y volverá a reafirmar la eclesiología jerárquica durante los conflictos con sus asistentes en los años finales de su vida, para confesar su fidelidad al papado, expresión de su firmeza en la fe de la Iglesia Católica.

d) La naturaleza de la fe

El P. Chaminade no realizó una tarea de compilación y organización de su pensamiento teológico; tampoco de su concepto de la fe. A nosotros nos toca evidenciarlo sirviéndonos de toda la masa de escritos que nos han llegado, y adoptando un tratamiento teológico clásico, propio de la época en la que él fue formado y enseñó la doctrina católica. Estudiaremos su concepto de la fe siguiendo los tres clásicos apartados en el tratamiento de esta virtud teologal: 1) la epistemología, o tipo de conocimiento creyente sobre las verdades reveladas; 2) la ontología, o naturaleza sobrenatural de

¹³⁷ “La fe, dice san Pablo, no se confirma por el razonamiento ni por lo que llega desde el exterior, sino por la tradición y por el anuncio del Evangelio. *La fe viene de la predicación, y la predicación de la palabra de Dios* (Rom 10,17)... *¡A qué extravagancias conduce la razón cuando no está guiada por la fe!*”; *instrucción Sobre la certeza de la fe*, Armbruster, 649. “La fe dirá: ¿acaso Dios no ha hecho loca la sabiduría de este mundo? (1 Cor 1,20)... *Retira los argumentos allí donde se encuentra la fe; que incluso se callen los razonamientos, porque no se cree a los razonamientos, sino a los pescadores*” (san Ambrosio), *sermón Sobre la felicidad de creer*, Armbruster, 667.

la fe; y 3) la psicología de la fe, o los motivos y el proceso del acto de fe.

1) La epistemología de la fe

La cuestión del tipo de conocimiento que sobre la revelación de Dios ofrece la fe al creyente es uno de los centros neurálgicos en la polémica de la Modernidad filosófica y científica contra el cristianismo. La cuestión, sin embargo, no es nueva, sino que se remonta a san Agustín y a la alta Escolástica, al contrastarse ambos ante la razón griega y el aristotelismo. Pero la nueva situación creada *por el racionalismo empírico de la Ilustración plantea con agudeza en la Modernidad la cuestión por el género de conocimiento que supone la fe en relación con el racionalismo filosófico y científico*; y todo ello en orden a distinguir la diversidad de capacidades y de funciones que la fe y la razón ejercen en el acceso a los contenidos de la revelación y en su interpretación.

El P. Chaminade, inmerso en este contexto, se ve en la necesidad de explicar la sobrenaturalidad del conocimiento de fe, pero sin renunciar a su racionalidad. Obligado, además, por un concepto gnoseológico de la revelación, según el cual Dios ha revelado verdades de salvación, mantiene una concepción intelectualística de la fe. Por estas dos razones, la polémica con el racionalismo y el concepto de revelación, Chaminade no rechaza la capacidad racional humana en el acto de creer, sino que afirma su necesidad para que el hombre pueda recibir la noticia de la revelación. Para lo cual distingue un doble orden de realidad, el natural creado y el sobrenatural increado, a los que les corresponde un género de pensamiento propio, la razón y la fe. Al proceder ambos de Dios, uno por creación y otro por don gratuito, y al tener los dos en el hombre el mismo receptor, los dos ámbitos de conocimiento se hallan relacionados para poder conocer e interpretar el significado de las verdades reveladas, que define la *fides quae*¹³⁸. Sin embargo, a la ley natural pertenece la razón, "que no es más que una pequeña antorcha que Dios ha puesto en los hombres al crearlos para hacerlos a su imagen y semejanza", mientras que la fe "es una participación actual e inmediata de la

¹³⁸ Doctrina de la doble conciencia, la natural y la sobrenatural, en relación con las dos especies de leyes, la natural y la divina, en la carta del 27 de septiembre de 1844 a Mons. Donnet, Armbruster, 354.

razón suprema". Sólo la fe nos permite conocer el misterio de Dios y de nuestra salvación en sí mismos, tal como Dios los conoce y los revela; esto es, teologalmente y no según las vías de la razón filosófica y científica. La fides quae, por lo tanto, es un conocimiento de las verdades de salvación que Dios revela al hombre; y por tratarse de una salvación de orden sobrenatural, la inteligencia creyente ha de ser elevada sobrenaturalmente, por una iluminación del Espíritu Santo, para adecuar el conocimiento humano a su objeto divino. De aquí la importancia, como hemos visto más arriba, de la pneumatología en el P. Chaminade; porque es el Espíritu Santo quien, por el don de la inteligencia, "nos hace comprender las verdades reveladas tanto como un espíritu finito es capaz, y nuestra obligación de creerlas, sobre la palabra de Dios, a pesar de que sean oscuras e impenetrables a nuestra razón"¹³⁹.

Para hablar de la sobrenaturalidad de la *ratio fidei*, Chaminade sigue la escuela agustiniano-tomista de la función iluminadora de la fe, con la repetida expresión de la luz de la fe, y sus múltiples variaciones, tales como "divina antorcha", "luz de Dios", "luz de la gloria"¹⁴⁰. Enseña san Agustín que el conocimiento por la fe de las verdades reveladas se hace posible gracias a la iluminación sobrenatural de nuestra inteligencia. Con la imagen de la iluminación se quiere dar a entender la procedencia divina y la naturaleza sobrenatural de la fe, que tiene como objeto de conocimiento a Dios mismo y la salvación del hombre en la visión inmediata de Dios en la gloria. La luz de la fe es un resplandor sobre la tierra de la luz de la gloria, en virtud de la cual vemos anticipadamente los bienes que nos esperan en el cielo y cuya realidad percibimos ya en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía¹⁴¹. Así se distingue de la luz natural de la razón humana, cuyo objeto es la vida natural, social, política, moral de los hombres. De esta manera, Chaminade defiende el origen divino de las verdades reveladas y de los contenidos de la doctrina de la Iglesia, que solamente se pueden conocer y creer por la sublimidad de la vía

¹³⁹ *Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María*, al exponer el don de inteligencia, Armbruster, 897.

¹⁴⁰ Cf. cap. II, pág. 88 y nota 10, cap. III, pág. 153.

¹⁴¹ "En el cielo se verá este misterio a la luz de la gloria; sobre la tierra, Jesucristo no nos permite percibir en el Santo Sacramento más que a la luz de la fe", Armbruster, 316; carta al Sr. Mouchet, 30 de junio de 1840.

sobrenatural y por la excelencia del orden sobrenatural de la fe¹⁴² y no por la razón filosófica. La fe, entonces, posee sus propios órganos de conocimiento, sus propios ojos de la fe, en expresión de san Agustín, citado por Chaminade, aunque también santo Tomás la empleara para explicar que los apóstoles reconocieron al Señor resucitado gracias “a los ojos de la fe” (santo Tomás de Aquino, *oculata fidei: Summa*, III, q. 55, 2.1). La fe constituye el ojo del alma; expresión también agustiniana, que Chaminade ha encontrado en sus abundantes lecturas de Nouet¹⁴³. La acción iluminadora de Dios sobre la inteligencia creyente hace ver en los signos no sólo hechos históricos o físicos, sino el significado escondido de la presencia redentora de Dios en los milagros y acontecimientos de la vida de Cristo, y de éste en los sacramentos de la Iglesia. Significa también que la fe anticipa la visión beatífica de la gloria, “como una suerte de telescopio espiritual que nos hace percibir los objetos que nuestra razón nunca hubiese podido alcanzar [...]. Las verdades reveladas son el objeto de la fe; la veracidad de Dios, el motivo y razón que determina el creerlas. *Sí, la fe tiene sus ojos, y grandes ojos, extremadamente poderosos y fuertes. Estos ojos a nadie han decepcionado* (san Agustín)”¹⁴⁴ La fe permite reconocer la hermenéutica redentora del evento Cristo: “mi fe me hace siempre ver al Hijo de Dios crucificado por mí”¹⁴⁵.

En conclusión, explica Chaminade que “la fe es una luz que Dios ha derramado en nuestras almas, por la cual creemos firmemente en Dios y en todo aquello que él ha revelado, aun cuando no lo comprendamos”¹⁴⁶. Esta incomprendibilidad de las verdades reveladas se debe a que ellas nos manifiestan nuestra salvación sobrenatural; se refieren a que “hay otro mundo, hay un Dios que es la soberana felicidad del hombre, hay una eternidad,

¹⁴² *Conferencias sobre la fe*, en las que Chaminade explica la diferencia existente entre la vida humana natural y la vida sobrenatural de la fe, y hace la distinción entre los términos *natural* y *sobrenatural*, Armbruster, 603.

¹⁴³ *Compendio de la oración*, compuesto en 1821 y dado por Chaminade al noviciado de San Lorenzo; san Agustín, “Toda nuestra labor en esta vida es para ser curados los ojos del corazón que son la fe”, sermón 18 *De Verbo Domini*; texto de Nouet, *L’homme d’oraison, sa conduite dans les voies du salut*, L. I, Entretien 6, ed. 1674-1675, pág. 100, cit. en Armbruster, pág. 481, núm. 119.

¹⁴⁴ En un sermón *Sobre la felicidad de creer*, cita Chaminade a san Agustín: “Omnino habet oculos fides, et majores oculos, et potentiores et fortiores. Hi oculi neminem deceperunt.” Enarrationes in Ps 145, PL 37, 1897, Armbruster, 664.

¹⁴⁵ *Oración de fe y de presencia* (1828 ó 1829), Armbruster, 1142.

¹⁴⁶ Armbruster, 547, instrucción *Sobre las virtudes*, a los congregantes.

etc. [...]. Estos son los objetos que no pueden ser conocidos por una luz natural; es necesaria una luz proporcionada, una luz sobrenatural; la fe, que es una participación en la luz sobrenatural, la luz de tu rostro (Sal 4,7)¹⁴⁷.

En resumen, la doctrina de la iluminación de la fe pretende exponer que ésta es un don de Dios, una cierta participación en la luz divina; y que, considerada en relación con nuestra inteligencia, es una luz necesaria para esclarecerla en el conocimiento y comprensión de las verdades reveladas.

La relación de la fe con la razón se encuentra bien recogida en una carta al P. Lalanne, en la que le recuerda que la luz de la fe viene de Dios y no de la razón, pero que no le es contraria. En la no contradicción de ambas fuentes de conocimiento tenemos planteado el nervio del debate con la razón ilustrada:

“Yo no hablo [...] de lo que las luces de la fe pueden añadir a las de la razón. Desde el principio, usted parecía mantenerse en las de la razón, como si tuviesen la misma fuente que las de la fe [...]. Cuando obedecemos, haciendo el sacrificio de nuestra razón, no sacrificamos por esto la razón.”¹⁴⁸

La comparación con la capacidad racional propia del conocimiento natural del hombre suscita la cuestión propia en la Modernidad de la relación y de la distinción del conocimiento por la fe respecto al modo de conocer propio de la razón.? Estamos en la cuestión de la mutua relación de ayuda y en la diferenciación de funciones de la *ratio fidei* y la *ratio philosophica* en el acceso e interpretación de la revelación planteado al método teológico. Chaminade nos ofrece su explicación: “si queremos servirnos de nuestra razón para explicar qué son las verdades [de la fe] en sí mismas, para reconocer la revelación, la obscuridad de los misterios nos impide profundizar los misterios de la fe”¹⁴⁹. Por lo tanto, al estudiar los misterios de la fe

“no se debe pretender comprenderlos, para ponerse en guardia de los ataques de la incredulidad. [Porque] una cosa

¹⁴⁷ Armbruster, 607, instrucción *Luz sobrenatural por oposición a la ceguera espiritual*, a los congregantes.

¹⁴⁸ Armbruster, 135; carta del 22 de septiembre de 1831.

¹⁴⁹ Instrucción *Sobre las tinieblas de la fe*, Armbruster, 654.

es razonar sobre la fe, y otra, razonar en el orden de la fe. Razonar sobre la fe es emplazarla ante el tribunal de la razón y quererla reducir a los principios según los cuales juzgamos todo cuanto nos es conocido por la luz natural. De aquí se llega a dos conclusiones: o bien rechazamos la sumisión a los misterios porque no los comprendemos, o bien, detenidos por una suerte de respeto a la religión, intentamos explicar los misterios relacionándolos con cosas que comprendemos naturalmente. Y no es nada más que a esto a lo que se exhorta, a razonar en el orden y según la analogía de la fe.”¹⁵⁰

Vemos que al P. Chaminade, en su ministerio sacerdotal con los congregantes, religiosos y religiosas marianistas, le afecta sobre todo la cuestión por la racionalidad del acto de fe¹⁵¹. Para mostrar que la fe no es contraria a la razón, y que ésta viene integrada en el conocimiento de fe, procede a través de los siguientes pasos: 1.º Por su constitución creatural racional, el hombre se distingue del animal y está capacitado para conocer a Dios cuando éste le da noticia de sí en la revelación; pero si la razón no parece tener ningún uso en el orden de la religión, y al mismo tiempo no se es capaz de religión sino porque se tiene razón, entonces ¿cuál es su uso en la religión?¹⁵². 2.º Por su natural racional, el hombre tiene una cierta idea de Dios y de su existencia. Sobre esta idea viene a confirmarse y perfeccionarse la revelación sobrenatural de Dios¹⁵³. 3.º En virtud de su razón, el hombre distingue el acontecimiento de la revelación entre los acontecimientos ordinarios de los procesos de la naturaleza y de la historia; puede colegir la procedencia divina de la revelación a causa del modo extraordinario en que acontece, por signos maravillosos y milagros, e interrogarse por el significado

¹⁵⁰ *Conferencias sobre la fe*, Armbruster, 681-682.

¹⁵¹ Planteado en esta disyuntiva: “Si la razón debe callarse sobre lo que constituye el fondo de los misterios, dice el incrédulo, entonces hay que creer sin la razón: pero una creencia destituida de razón es la creencia de un imbécil... ¡Razonamiento lamentable! Distinguimos las razones de la credibilidad de las razones de la comprensibilidad”, instrucción *Sobre la necesidad de la fe*, Armbruster, 645.

¹⁵² Instrucción a los congregantes *Sobre la fe*, en Armbruster, 515; retiros de 1821, *Notas sobre las tres facultades del alma*, por sus potencias el alma tiene noticia de las cualidades de Dios (sabiduría, bondad, felicidad eterna), pero por el pecado esta noticia ha quedado engeguada, en Armbruster, 1001.

¹⁵³ Tesis presente en diversos escritos: en la 4.ª carta de las Cartas a un *Maestro de novicios*, 1835, en Armbruster, 916; carta al P. Chevaux, 2 de mayo de 1837, en Armbruster, 228; conferencia del 7 de mayo de 1843 a los novicios de Santa Ana, en Armbruster, 1083.

misterioso de sus contenidos¹⁵⁴. 4.º Por consiguiente, la razón puede realizar las siguientes funciones en el acto de la fe: primera, reconocer el acontecimiento no-natural sino maravilloso y misterioso de la revelación; segunda, la razón puede analizar la credibilidad, o al menos la no arracionalidad, de las verdades reveladas, que no se contraponen a las verdades metafísicas fundamentales que son necesarias para la fe; pero no puede comprender ni la extensión ni la profundidad de los misterios de la fe; y tercera, la razón ofrece sus métodos discursivos, por analogía con las realidades creadas y naturalmente conocidas, para que la ratio fidei se explique a sí misma los fundamentos, contenidos y significados de la verdad divina en la que cree¹⁵⁵. En sustancia, la luz de la fe esclarece la luz de la razón proporcionándole contenidos, criterios y motivos para que venga a creer sin considerar antinatural el acto de fe¹⁵⁶; y la luz de la razón fundamenta los preámbulos metafísicos, sin los cuales el hombre no podría tener el conocimiento, por analogía, de la revelación.

Pero lo específico de la razón en el acto de la fe es obedecer, ofrecerse en sacrificio (que no es aniquilación, sino ofrenda de la razón que el hombre hace a Dios) o en homenaje, asentir y confiar¹⁵⁷. Para lo cual, más que la razón sea sobreelevada en su capacidad natural por la ilustración de la fe, es necesario que sea atraída por el amor de la voluntad -o del corazón- a la verdad revelada porque en ella el hombre reconoce la realización plena de su natural deseo de felicidad, de amor, de sentido y de logro de su existencia personal¹⁵⁸.

¹⁵⁴ "Jesucristo ha demandado la fe a los hombres, pero antes de demandársela se la ha merecido por los milagros; por los milagros se ha ganado la autoridad, y por esta autoridad ha pedido la fe a los hombres", instrucción *Sobre la necesidad de la fe*, la cita es de san Agustín, Armbruster, 645.

¹⁵⁵ Armbruster, 645, instrucción *Sobre la necesidad de la fe*, Armbruster, 681-682, *Conferencia sobre la fe*, a los congregantes.

¹⁵⁶ Argumentos repetidos en las cartas durante los conflictos con sus asistentes, al final de su vida: a los directores, 19 de agosto de 1844, en Armbruster, 345; a Mons. Donnet, 24 y 27 de septiembre de 1844, en Armbruster, 349 y 354; a sus asistentes, 3 de noviembre de 1844, en Armbruster, 361.

¹⁵⁷ *Observaciones sobre el capítulo 11 de san Pablo a los Hebreos*, instrucción a los congregantes, en Armbruster, 789; instrucción a los congregantes *Sobre la certeza de la fe*, en Armbruster, 649 y 652, e instrucción a los novicios de San Lorenzo, *Sobre el Credo*, febrero de 1823, en Armbruster, 1055; y carta al P. Chevaux, 29 de diciembre de 1841, en Armbruster, 321.

¹⁵⁸ Instrucción *De la vida de la fe*, a los congregantes, en Armbruster, 535; conferencia del 14 de mayo a los novicios de Santa Ana, en Armbruster, 1086; *Método de oración sobre el Símbolo*, en Armbruster, 1188.

En definitiva, la solución a la tensión fe-razón se enuncia en la fórmula: “no hay nada más razonable que la fe”; porque “si el sacrificio de la fe es un gran sacrificio, si cuesta a la naturaleza, si humilla el orgullo de la razón, sin embargo, no se debe pensar que la destruya. No hay nada más razonable que la fe”¹⁵⁹; porque “la razón comprende, después de todo esto, que la fe es razonable y que no hay nada más conforme a la misma razón que someterse a las verdades reveladas y creer en ellas”¹⁶⁰.

Resumiendo todos los argumentos de la razonabilidad de la fe, concluye Chaminade al final de su vida:

“Todo cuanto la fe nos ordena es razonable. ¿Estoy obligado a creer a un maestro? ¿Quién lo puede dudar? La fe es una sumisión, una obediencia; es un servicio que nosotros rendimos ante Dios. ¡Pero atención!, él quiere que su servicio esté sometido a nuestra razón. La razón se acuerda con la fe, pues la una y la otra vienen de Dios; es para nosotros una sobreabundancia de ilustración. El hombre está unido a Dios por su razón.”¹⁶¹

En toda esta cuestión de la gnoseología de la fe *se está sometiendo a debate el por qué acontece el acto de fe*. En último término, “la fe es una aquiescencia, una sumisión del intelecto y del corazón a todas las verdades reveladas. Esta sumisión tiene por motivo la autoridad infalible de Dios, que las revela todas por igual”¹⁶². En el proceso del acto de fe, el intelecto discierne el origen divino de la revelación, pero la aquiescencia del intelecto no se entrega a verdades reveladas, sino al Dios que las revela, al que se tiene por veraz y seguro en sus palabras. Chaminade analiza el proceso del acto de fe en su inicio, discernimiento y conclusión, y afirma que la fe encierra todo el proceso discursivo “de una manera implícita”:

“Es bueno distinguir tres cosas en la fe: [...]: 1.º El principio de la fe es esta verdad de luz natural: todo cuanto Dios ha revelado

¹⁵⁹ Instrucciones Sobre el Credo, a los novicios de San Lorenzo, conclusión de la 1.ª instrucción, en Armbruster, 1057.

¹⁶⁰ Retiros de 1821, conferencia sobre la oración, *Meditar a la luz de la fe*, en Armbruster, 1002; igualmente en las *Instrucciones sobre el Credo*, a los novicios de San Lorenzo, 2.ª instrucción, en Armbruster, 1060.

¹⁶¹ Conferencia del 11 de junio de 1843 a los novicios de Santa Ana, en Armbruster, 1093.

¹⁶² *Conferencia sobre la fe*, Armbruster, 685.

es verdad. 2.º El discernimiento de la fe es este acto de nuestro espíritu por el cual juzgamos que Dios ha revelado una doctrina y no otra. 3.º La conclusión de la fe es la aquiescencia que, damos en consecuencia a esta doctrina... La fe encierra! este razonamiento de una manera implícita: todos cuanto Dios ha revelado es verdad; entonces Dios ha revelado cosas, luego éstas son verdaderas y yo debo creerlas."¹⁶³

Chaminade explica también el proceso del acto de fe recurriendo a la doctrina de la justificación, del Concilio de Trento. El proceso de la justificación del pecador corre en paralelo, con el acto de fe y consta de los mismos elementos: 1) se parte; del conocimiento de las verdades reveladas; 2) por el piadoso afecto del corazón se llega a la aquiescencia libre y a una íntima convicción del espíritu; 3) por una luz interior, que da al pecador conocimiento de sus desórdenes y de sus deberes¹⁶⁴.

2) *La ontología de la fe*

Nos preguntamos ahora por la naturaleza de la fe. Hemos visto que el género de conocimiento de la misma depende de la índole sobrenatural de su objeto, el Dios que se revela y las verdades sobrenaturales que nos revela. Es fácil comprender *que el asunto sobrenatural al que se refiere la epistemología de la fe obliga a que ésta posea una naturaleza divina*. Vista del lado de Dios, la fe es primordialmente sobrenatural. Pero en un ambiente cultural racionalista, es obligatorio explicar las cualidades de la naturaleza sobrenatural de la fe ante el tribunal de la razón.

Desde sus primeras cartas de dirección a la señorita de Lamourous, Chaminade define todos los componentes de la fe, como virtud sobrenatural recibida en el bautismo, que se asienta en la potencia anímica natural de la inteligencia y que se acrecienta en la oración realizada sobre las verdades de la fe contenidas y articuladas en el Credo de la Iglesia. De tal modo que la fe es un sentimiento simple, no discursivo o racional, recibido por el don de Dios y por la acción del Espíritu Santo. Del lado humano, la fe es considerada como el acto de confianza y abandono en Dios y en su

¹⁶³ Sermón *Sobre la felicidad de creer*, Armbruster, 665.

¹⁶⁴ La instrucción *Grados por los cuales la gracia conduce al pecador a la justificación* da la cita de Trento, sesión 6, cap. 6, Armbruster, 777.

providencia, en quien se deposita la orientación de sentido y salvación de la propia vida¹⁶⁵.

Más tarde, con los congregantes comentará con asiduidad el capítulo 11 de Hebreos *para afirmar la índole sobrenatural de la fe*, que contiene la *substancia* de las realidades que se esperan y es la demostración de tales realidades, de por sí no visibles. Es preciso sopesar cada uno de los términos de esta definición.

"La fe es una substancia, una realidad, una existencia que subsiste en el espíritu del que cree [por lo que se transforma en] la evidencia, la convicción, la demostración de las realidades que no vemos; de donde se extrae esta definición: La fe es una persuasión firme, estable y constante de las cosas que esperamos, y una convicción cierta que tenemos de las cosas que no vemos, como si las viésemos [...]. La fe toma su firmeza en la *verdad de Dios*, que se digna revelar tales verdades a los hombres. Es por un don particular que algunos hombres reciben la luz de la revelación; es decir, que creen que tales cosas contenidas en las palabras de Dios son verdaderas, porque Dios es absolutamente veraz en todo cuanto dice, porque él es la verdad misma, etc... El Apóstol nos da el siguiente ejemplo: *Por la fe comprendemos que los mundos han sido formados por una palabra de Dios, de suerte que todo cuanto se ve proviene de Aquél que no es visible* (Heb 11,3). Por la fe sabemos que el mundo ha sido hecho por el mandato de Dios, que ha ordenado todas las partes en el bello orden que vemos, sin haber antes nada visible. San Pablo, al llamar a la fe una substancia, la considera subjetivamente, y bajo este punto de vista es una realidad que no subsiste nada más que en espíritu del creyente [...]. Pero yo quisiera saber ¿qué es intrínsecamente la fe, en sí misma? La fe es esta adhesión , íntima del alma a la promesa que Dios hizo a Adán, que su Hijo se haría hombre para rescatar al género." humano [...]. La promesa de un Dios tiene una subsistencia inquebrantable como Dios mismo."¹⁶⁶

El Dios veraz en sus palabras, porque Él mismo es la verdad absoluta, se constituye en el objeto formal de la fe teologal. "El

¹⁶⁵ Armbruster, 1 y 2; cf. cap. III, págs. 103-105.

¹⁶⁶ Instrucción Sobre la fe que justifica; el justo vive de la fe, Armbruster, 553-555.

objeto de la fe es Dios Verdad absoluta. El conocimiento de Dios, objeto inmediato [de la fe], tiene necesidad de un motivo; en este conocimiento, encuentro que Dios es verdad [...]. Es por amor que yo tiendo a la verdad [...]. Hay amor en la fe, amor de Dios como verdad.”¹⁶⁷ La consideración de Dios, en cuanto Verdad Primera, que se da a conocer en las Sagradas: Escrituras y en la enseñanza de la Iglesia, y es el fundamento, y garante de la fe, y no los motivos afectivos o racionales humanos, proviene de la teología tomista¹⁶⁸. La Verdad Primera resulta enteramente distinta de las “verdades eternas” de la filosofía; Dios Verdad Primera significa que Él es “la verdad” substancial que Es su propio acto de existir, actualidad absoluta del ser y de lo verdadero. Acto absoluto en cuanto puede ser; por la comunicación de sí mismo, cuya iniciativa y responsabilidad ha tomado motivo de certidumbre para un espíritu. [En consecuencia], apartar de nuestro espíritu la verdad falible y limitada, y tomar como medida de nuestras aserciones la Verdad Increada y Primera, es trasplantar a nosotros e inscribir a nuestro beneficio la verdad, la firmeza, la sabiduría del conocimiento de Dios mismo”¹⁶⁹ En efecto, la Verdad Primera a la que la fe asiente es la misma persona de Dios, como ya advierte santo Tomás, que jamás separa el objeto formal *quo*? del objeto formal *quod* de la fe, porque asentir a la Verdad! Primera es asentir a sus palabras, por ser Dios quien las dice.

De la misma manera, con su doctrina de la *fe objetiva (fides quae)* y la *fe subjetiva (fides qua)*, tampoco separa Chaminade los contenidos revelados de la fe, del asentimiento debido al Dios que revela por su autoridad y credibilidad; “la fe subjetiva es la virtud, el don sobrenatural de la fe [...]. Se ven las cosas sobrenaturales con la luz de la fe objetiva, y se es penetrado por estas verdades reveladas por la fe subjetiva”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Conferencias sobre el amor de Dios a los novicios de Santa Ana, mayo a junio de 1843, Armbruster, 1089-1090.

¹⁶⁸ Congar, o. c., pág. 125, n. 26, ofrece las fuentes tomistas en *Summa Theologica*, II^a-II^{ae}, q.5, a. e. y In III Sent., d. 24, a. 1, sol. 1, “Veritas Prima est formale in obiecto fidei et a qua est tota ratio obiecti”; sobre el concepto tomista de Verdad Primera seguimos a Congar, o. c., págs. 125-127.

¹⁶⁹ ídem, o. c., pág. 126; en la misma página, núm. 28, ofrece las citas de santo Tomás en *Quaest. disp. De Veritate*, q. 14, a. 8: “Fides facit intellectum adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritate”.

¹⁷⁰ “Se distinguen una fe objetiva y una fe subjetiva. La fe objetiva es la verdad revelada por Dios, a la cual se le otorga aquiescencia. La fe subjetiva es propiamente la virtud, el don sobrenatural de la fe, que debe estar en nosotros”, retiros de 1821, Armbruster, 997.

Por lo tanto, "las verdades reveladas son el objeto de la fe; la veracidad de Dios es el motivo por el cual nuestra razón se determina a creerlas"¹⁷¹. El hombre, al confesar la Verdad personal que se manifiesta a sí misma en la revelación, se somete a ella, y tiene que someterse porque esa Verdad, por la fuerza de su peculiar veracidad, posee el derecho de exigir la sumisión del espíritu humano; y además porque la verdad que Dios nos revela se refiere a nuestra situación de pecado y de salvación, y por lo tanto nos incumbe inmediatamente y en ultimidad¹⁷². Chaminade puede declarar entonces:

"Felices los fieles así instruidos y educados en la escuela y en el seno de Dios mismo, y a quienes Dios tuvo a bien servirles de maestro y de guía; a quienes ha hablado interiormente por su Espíritu, que forma la fe en los corazones, y exteriormente por la voz de su Iglesia, a la que ellos escuchan como la que habla en su Nombre. Cuando Dios ha hablado, es preciso adorar sus palabras sin buscar cómo ha hecho esto ni examinar el cómo; únicamente ocupado en lo que ha dicho Dios, otorga a la verdad infalible de su palabra un crédito inquebrantable [...]. En esto, en efecto, en esta sumisión y en esta firmeza de nuestra aquiescencia a las verdades reveladas es en lo que consiste el mérito y la naturaleza misma de nuestra fe; en cuanto que es someter nuestras luces a aquel que es el Padre de las luces (Sant 1,17)."¹⁷³

La fe que nos proporciona el conocimiento del Dios de nuestra salvación, *participa de la naturaleza divina del mismo Dios*.

Pues no podríamos conocer a Dios si Él mismo no capacitara nuestro conocimiento y voluntad. Entonces, desde el punto de vista divino, la fe "es un don de Dios, una cierta participación de la luz divina". "La fe nos une en alguna manera a Dios; ella nos pone en

¹⁷¹ Sermón *Sobre la felicidad de creer*, Armbruster, 664.

¹⁷² Hacer del dogma cristiano un argumento personal y existencial para atraer la fe constituye la vía teológica y pastoral más original de Chaminade; en el *Método de oración sobre el Credo* leemos este tipo de llamada a la interioridad: "En fin, la fe añade que el mundo y el infierno unen sus esfuerzos a los esfuerzos ya demasiado temibles de la carne, para perder al espíritu. Y Jesucristo no ha venido a nosotros nada más que para abolir nuestra vergonzosa esclavitud, y para darnos también la libertad que nos ha merecido por su muerte. Los medios que él nos ha dejado son: los sacramentos, las virtudes teologales y morales, los dones del Espíritu Santo y su ley", Armbruster, 1194.

¹⁷³ *Instrucciones sobre el Credo*, a los novicios de San Lorenzo, 1823, Armbruster, 1062-1063.

comunicación con Dios mismo, y nuestro espíritu con su Espíritu, nuestro corazón con su Corazón; las luces de su Espíritu pasan al nuestro; no vemos los objetos sino como Dios los ve, juzgamos como Dios mismo juzga; poco a poco, todos los prejuicios se disipan, entonces devenimos sabios en la ciencia misma de Dios.”¹⁷⁴ Por la naturaleza divina de su objeto, el conocimiento de fe produce la divinización del sujeto congoscente. Conocemos a Dios por una connaturalización divinizante con Él. Mientras que desde el punto de vista humano, referido a las dos instancias antropológicas nucleares, la inteligencia y la voluntad, la fe es “una luz necesaria para esclarecer [la inteligencia] [...]. Considerada en relación a nuestra voluntad es un piadoso afecto que somete la inteligencia a la obediencia de la luz que la esclarece”¹⁷⁵.

En esta definición del proceso cognoscitivo de la fe, entendido como transformación y adecuación de nuestro intelecto a su objeto divino, nos vuelve a aparecer la comprensión mística y divinizante que ya expusiera santo Tomás. Pero, sobre todo, al definir el santo doctor la fe como piadoso afecto, concede a la voluntad la primacía en el acto de creer. En un contexto de racionalismo, Chaminade conoce la dificultad para establecer el asentimiento de fe sobre un acto racional. Entonces, sirviéndose de la definición tomasiana del piadoso afecto, fundamentó la propuesta y la enseñanza de la fe sobre la voluntad, aunque luego tuviese que defender la fe y explicar su relación con la razón.

“Por la fe se hace luz no sólo en el entendimiento sino; también en la voluntad, una piadosa afeción. Corresponde a la voluntad cautivar al entendimiento para el servicio de Jesucristo, por el yugo de la fe, y encomendarle no retirar su asentimiento porque no tenga evidencia [...]. Así, con la luz que esclarece el entendimiento y la piadosa afeción de la voluntad como si de dos alas se tratara, nos elevaremos. Así, la fe puede considerarse en su fuente y principio antes de su comunicación, y bajo esta relación, la luz de Dios; la luz con la

¹⁷⁴ *Oración de fe y de presencia de Dios* (1828 o 1829), Armbruster 1144; también en *Advertencias a un Maestro de novicios*: “El designio de Dios es unirnos a él por la fe, es transformarnos en él. Habiendo llegado a esta transformación, ya no se ve nada más que a la luz de Dios. *El espíritu del hombre divinizado* ya no gusta más, no entiende las cosas a su manera, sino a la de Dios”, Armbruster, 903; y en las *Constituciones de la Compañía de María* (1839), art. 322: “Por su origen divino, la fe nos une más íntimamente a Dios, y *nos diviniza* en algún modo”, Armbruster, 834.

¹⁷⁵ Notas autógrafas del P. Chaminade para los ejercicios de 1817 a los primeros marianistas, Armbruster, 944.

que Él ve las cosas, etc. La fe es comunicada al hombre, a su entendimiento y a su voluntad."¹⁷⁶

La definición de la fe como piadoso afecto es una doctrina proveniente de santo Tomás. Éste se percató de que el tipo de conocimiento proporcionado por la fe difiere, en su objeto y en su modo de proceder, del conocimiento filosófico y científico, para los cuales sus objetos son sensorialmente accesibles por pertenecer al mundo finito, y, por lo tanto, caen inmediatamente bajo el ámbito de la razón. Pero para la fe, su objeto es del todo sobrenatural; entonces la operación intelectual del acto de fe resulta sumamente imperfecta porque la inteligencia está hecha para ver directamente su objeto, objeto que en esta ocasión no aparece y está lleno de misterio que desconcierta a la razón. ¿Esto significa que es imposible un asentimiento firme y seguro? No, porque la fe es una virtud teologal, responde santo Tomás, y por lo tanto no procede de la especulación filosófica o científica del espíritu humano. Es decir, Dios interviene en el juego de las facultades humanas para hacer posible un conocimiento que a ellas les sería naturalmente imposible. Por lo tanto, no solamente la revelación de las verdades a creer es obra de Dios, sino también el asentimiento que nosotros le damos. Pero, ¿cómo interviene Dios en el acto de fe? Santo Tomás lo explica poniendo la acción del acto de fe en relación con la función de la voluntad en el asentimiento intelectual del creyente. Es decir, el asentimiento a las verdades a creer no se da por la evidencia de tales verdades, sino por la aquiescencia de la voluntad, por amor a dichas verdades. El acto de fe es un asentimiento donde la inteligencia, como una cautiva, se inclina ante las órdenes de la voluntad, que quiere creer, por el crédito y la autoridad del mismo Dios, en su divina palabra, de la misma manera que un hombre se fía del testimonio de un hombre honrado en cosas que no ve, y porque el mensaje revelado nos promete la recompensa de la vida eterna. Entonces el hombre se inclina a creer por el deseo de apropiarse de las promesas divinas por cierto apetito que nuestra naturaleza humana posee de lo bueno y del bien absolutos, cuyo cumplimiento se nos ha prometido en la revelación. Este deseo necesita una elevación sobrenatural del gusto infuso por Dios. Por estas razones la fe está toda ella bajo la gracia; bien en su sede formal, que es la inteligencia, porque creer es un

¹⁷⁶ Instrucción *Sobre la vida de la fe*, Armbruster, 535-536.

acto de conocimiento, bien por la necesaria atracción divina que trabaja el corazón del hombre para que incite a la voluntad a dar a la inteligencia la orden de creer¹⁷⁷.

La doctrina tomista del *pius credulitatis affectus* será personalmente reelaborada por Chaminade en su enseñanza de la fe del corazón, proveniente de sus fuentes en la Escuela francesa de espiritualidad, en dos de los autores fundamentales de ésta, san Pablo, con su doctrina de la justificación por la fe del corazón, y san Agustín, con su teoría del corazón inquieto; esta última constituye a su vez una de las influencias más decisivas en la doctrina de santo Tomás¹⁷⁸. Por lo tanto, "acuérdesse que la fe pertenece más al corazón que a la inteligencia. Crees que Dios es tu todo [...], tu creador [...], tu conservador [...], tu fin último; gusta estas verdades [...] que están allí esencialmente contenidas"¹⁷⁹.

En definitiva, esta fe sobrenatural es un don gratuito de Dios, que se forma en el creyente y en la Iglesia por medio de los dones y obra del Espíritu Santo. La fe proviene de Dios, es sostenida por Dios y nos remite a Dios. Para reafirmarlo, Chaminade gustaba repetir la exhortación de Cristo a los discípulos en Mc 11,22: Tened la fe de Dios. En donde el genitivo posee un valor posesivo de origen que fundamenta la esencia sobrenatural de la fe en relación a su objeto formal quo, y que transfiere su esencia divina al creyente¹⁸⁰.

Por lo tanto, siendo divina la esencia de la fe, todas sus cualidades participan de los atributos divinos; y así, la fe es veraz,

¹⁷⁷ Aubert, o. c., págs. 50-61, cuyo estudio sobre la fe en santo Tomás hemos seguido; también conoce Chaminade la doble instancia del acto de fe: "He dicho que era necesario hacer estos actos de fe de espíritu y corazón, porque el don de la fe se comunica a uno y a otro", Cuaderno "D", Armbruster, 869.

¹⁷⁸ Aubert, o. c., n. 21, pág. 51, ofrece las fuentes de santo Tomás en Boecio, *De Trinitate*: "*Lumen fidei (...) non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis*"; y en pág. 54 en san Agustín, De ver. q. 14, a. 1, al definir la fe cum assensione cogitare; la cogitatio es esa reflexión inquieta del espíritu insatisfecho, de donde el asentimiento no es causado por el pensamiento, sino por la voluntad.

¹⁷⁹ *Oración de fe y de presencia de Dios*, (1828 o 1829), Armbruster, 1140.

¹⁸⁰ En los retiros de 1813 a los congregantes, las notas de Lalanne se refieren al género de conocimiento propio de la fe: "Esta fe de la cual hablamos no se trata de la sola fe humana; es decir, la luz de la razón esclarecida por la fe; nosotros hablamos de la fe virtud sobrenatural, la fe que viene de Dios, la fe de Dios"; en los retiros de 1817 a la comunidad de Saint-Remy, las notas del P. Chevaux aluden a la fortaleza de la fe, por ser de Dios, Armbruster, 1010; en el método de oración *Oración de fe y de presencia de Dios*, (1828 o 1829) se refiere a la naturaleza divina del contenido de la fe, que diviniza: "La fe hace pasar a nuestra alma, por una abundante participación, los atributos de la divinidad y los sentimientos del corazón de Jesucristo. La fe multiplica los Cristos del Señor; ella es la que nos incorpora a Jesucristo, nos hace llegar a ser miembros vivos de su Cuerpo místico. Escuchemos siempre el oráculo divino: *tened la fe de Dios*, es decir, una gran fe", Armbruster, 1145.

cierta, inquebrantable y firme. Por cuya razón, el asentimiento de fe es más seguro que la evidencia del conocimiento filosófico o científico, sometido a evolución y progreso por depender del espíritu finito humano y, por ende, falible y sujeto a error y cambio. Mientras que la certeza de la fe es del todo divina. Son numerosas y variadas las listas de propiedades de la fe que aduce Chaminade con intención didáctica y exhortativa a sus congregantes y novillos; entre los atributos enumera: simple (sin razonar, sin disputar, sin contradicción ni opinión; el ojo simple de la fe), esclarecida (por su luz ella penetra en los misterios más oscuros), humilde (san Agustín vincula la fe a la virtud de la humildad: Sermón 115, 2, PL 38, 656), elevada (a Dios), plena (también en san Agustín), pura (sin mezcla de error), viviente (en la caridad), vigorosa, vigilante, firme, perseverante¹⁸¹. Pero, sobre todo, la fe es firme porque "debe participar de la solidez, o mejor, de la inmutabilidad de su objeto y de su fundamento: 1.º de su objeto: son las verdades reveladas [...]; 2.º Dios es inmutable: 1. en su esencia, 2. en su voluntad, 3. en sus palabras y promesas [...]"¹⁸². La consecuencia es que, ante la firmeza de la fe, "hemos de negar todo cuanto los sentidos, la razón, la demostración o toda autoridad podría sugerirnos contrario a lo que la fe nos enseña"¹⁸³.

La esencia sobrenatural de la fe y el contenido salvador de sus verdades la hacen saludable, principio, raíz y fundamento de la Justificación. Por ser don de Dios, la fe es firme e íntegra; para la inteligencia es una luz que la esclarece, y para la voluntad una piadosa afección que mueve la razón a obedecer; una fe de estas características es práctica u operante y se hace necesaria para la salvación¹⁸⁴. En efecto, los contenidos salvíficos de la fe revelada, que nos dan noticia de la vida sobrenatural del hombre finalizado a la comunión con Dios, distinguen netamente el cristianismo de la religión natural del deísmo. De la cualidad salvífica de la fe, puesta en correspondencia con el humano deseo de logro pleno de la

¹⁸¹ Instrucción *Sobre la vida de la fe*, Armbruster, 606.

¹⁸² Instrucción *Esperando contra toda esperanza*, Armbruster, 676; también en las conferencias e instrucción a los novicios de San Lorenzo, en 1823, la fe es inmutable porque se funda en la verdad infalible de Dios y de su palabra, por lo que la aquiescencia resulta inquebrantable, por encima de la certeza de las ciencias humanas, Armbruster, 1058.

¹⁸³ Los sentidos contra la eucaristía, la filosofía contra la doctrina de la creación y contra la resurrección de Jesucristo, sermón *Sobre la felicidad de creer*, Armbruster, 667.

¹⁸⁴ El plan general y los contenidos de las conferencias de los ejercicios espirituales de 1817 a los futuros primeros marianistas presentan esta lógica interna de la fe, Armbruster, 944-945.

existencia personal, se vale el P. Chaminade en su argumentación pastoral para atraer a la conversión. Por esta razón ha insistido tanto sobre la fe que salva y justifica.

Entendemos que por su formación teológica, Chaminade había de remitirse constantemente a la doctrina católica de la justificación de la fe, enunciada por el Concilio de Trento: "La fe es inicio, fundamento y raíz de toda justificación"¹⁸⁵. Con el empleo asiduo de la doctrina tridentina, observamos una de las prácticas teológicas y pastorales de Chaminade, en similitud con los apologetas de la razón, que transforman la doctrina católica antiprotestante, en defensa de la verdadera Religión o iglesia Católica, en apologética antirracionalista para defender la verdad del hecho de la religión en el hombre y, unida a ella, la doctrina de la Iglesia. Las citas de la definición tridentina de la fe son abundantes a lo largo de toda la actividad pastoral de Chaminade, ya desde sus inicios en las instrucciones a los congregantes. En las conferencias a las religiosas, durante su visita al convento de Agen, en agosto de 1821, explicó la naturaleza de la fe sirviéndose de cada uno de los atributos de la definición conciliar. También en los retiros a la comunidad de Saint-Remy, el plan de conjunto está organizado sobre la definición tridentina de la fe; igualmente en los métodos de instrucción y de oración¹⁸⁶. Precisamente sobre negocio tan importante como es el de la salvación se basa la intuición pastoral de Chaminade, que pretende suscitar el deseo de creer, apelando al humano anhelo de logro absoluto de la existencia personal o salvación. A su vez, una presentación saludable de la fe proporciona la mejor motivación de la conducta cristiana regida por los criterios y la práctica de las verdades reveladas y creídas.

¹⁸⁵ *Fides initium fundamentum et radix omnis justificationis*, Concilio de Trento, sesión 6, cap. 8 del Decreto sobre la justificación.

¹⁸⁶ Instrucción *Sobre la necesidad de la fe*, Armbruster, 637; instrucción *Sobre la fe*, Armbruster, 660; conferencia: *La fe es el comienzo, el fundamento y la raíz de toda justificación* [Concilio de Trento], es la 2.ª conferencia de las *Tres conferencias a las Hijas de María*, en agosto de 1821, Armbruster, 1038; en las conferencias a los novicios de San Lorenzo, en 1823, con doctrina de los santos Padres: "San Ignacio mártir dice que la fe es el comienzo de todos los bienes. San Ambrosio dice que es la raíz de todas las virtudes. San Agustín dice que es el principio de todos los méritos, las primicias de la vida cristiana, la hija mayor de nuestro corazón", Armbruster, 1055; sobre todo en los retiros a la comunidad de Saint-Remy, en 1827, Armbruster, 1008-1009; también en los diversos métodos de dirección en la vida espiritual: *Dirección sobre la Compañía de María en las vías de la salvación* (1828), Armbruster, 867, 888 y 891; *Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María* (1829) y el Cuaderno "D", Armbruster, 936; *Oración de fe y de presencia de Dios* (1828 o 1829), Armbruster, 1150; y *Método de oración sobre el Credo* (1840 o 1841), Armbruster, 1229.

Muestra de esta insistencia pastoral y teológica sobre la salvación es el plan de conjunto de los ejercicios de 1827 a la comunidad de Saint-Remy; y en consecuencia las conferencias sobre la fe: "La fe es el comienzo, el fundamento y la raíz de toda justificación. Éstas son palabras del Santo Concilio de Trento; por lo tanto, son palabras de fe y al mismo tiempo muy consoladoras. Cada uno se dice sin duda "yo quiero salvarme". Pero, ¿qué hacer para llegar a esta dicha? Bien, el Concilio de Trento nos dice: tened fe; es el medio para ir al cielo". Y en los mismos ejercicios termina afirmando. que la fe que justifica es la del corazón. Dando así lugar a la primera elaboración armónica de esta doctrina chaminadiana en la que se aglutinan todas las dimensiones humanas y divinas de la fe y del acto creyente: "Sin duda, [la fe] debe estar animada por la caridad. La fe no debe estar solamente en las luces de nuestra inteligencia; la fe debe estar en el corazón. Es preciso una disposición del corazón que sea ella misma fe, amor a la verdad. Por eso es preciso gustar lo que creéis. San Pablo nos dice que la fe que nos justifica es la fe del corazón (Rom 10,10). No se puede entrar en la justicia más que por la fe del corazón"¹⁸⁷.

La doctrina católica a la que es fiel nuestro autor enseña que la justificación por la fe incluye las obras. La fe operante, o práctica en la terminología chaminadiana, es necesaria para salvarse. "¿Cuál es la fe que nos conduce al cielo? No es una fe especulativa, es la fe activa, práctica, que se llama operante."¹⁸⁸ Fe práctica versus fe especulativa es también una distinción pastoral, con la intención de hacer de la fe la fuente de los criterios de vida y de la conducta moral cristiana, en oposición al solo conocimiento filosófico del deísmo. Esta denominación está muy cercana a la visión tridentina de la fe operante por las obras para la justificación.

"Vivir de la fe es actuar conforme a su fe... Ser fiel no es solamente creer aquello que Nuestro Señor nos ha enseñado, sino ponerlo en práctica... ¿Tú tienes fe? muéstrame tu fe sin obras.

¹⁸⁷ Armbruster, 1011; también en el *Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María* (1829): "Es de esta fe, que brota a la vez del corazón y de la inteligencia, de la que el santo Concilio de Trento ha dicho que es la raíz de toda nuestra justificación, y San Pablo, el alimento y la vida del justo: *el justo vive de la fe* (Rom 1,17)", Armbruster, 891.

¹⁸⁸ Retiros de Saint-Remy, de 1827, Armbruster, 1015; también en los retiros de 1817 a los futuros primeros marianistas, las notas de Lalanne: "¿Cuál es esta fe a la que está tan unida la salvación? [...]. La Escritura nos enseña que con la fe sin obras no se puede salvar; que se trata de la fe acompañada de obras, de la fe práctica", Armbruster, 949.

Actuar por la fe, practicar la fe y vivir de la fe consiste en mirar todos los objetos naturales y sobrenaturales que se nos presentan, tal como Dios los conoce y nos los ha dado por la fe, y seguidamente examinarlos y juzgarlos según esta luz, para luego conformar a él nuestra vida.”¹⁸⁹

En otra instrucción Sobre la fe se entrelazan todas estas distinciones de la fe del corazón, la fe que opera la justicia, la fe práctica, opuesta a la fe especulativa.

“1.º La mayor parte de los cristianos tiene una fe de especulación y otra de práctica. Cristianos de pensamiento e idólatras de corazón. ¿Podrían abrazar los principios de su creencia rechazando las consecuencias?”¹⁹⁰.

La fe práctica es necesaria para la salvación. Máxima expuesta en los ejercicios de 1817¹⁹¹, y doctrina muy desarrollada en los de Saint-Remy de 1827, en los que Chaminade enseña que “hay verdades misteriosas y verdades morales. Las verdades misteriosas se refieren al dogma. Las verdades morales nos enseñan de qué manera nos debemos conducir. La fe debe ser práctica, sea respecto a las verdades misteriosas, sea respecto a las morales”¹⁹². Para Chaminade, el dogma, o fe dogmática, y la moral cristiana proceden de un origen revelado sobrenatural; ambos se relacionan y sustentan mutuamente, constituyendo una unidad. Dogma y moral se muestran inmediatamente aplicativos para la vida práctica del cristiano y poseen una orientación salvífica.

3) *La psicología de la fe*

La reflexión teológica sobre la parte que compete al sujeto creyente en el acto de fe, es decir, motivos y razones por los que viene a creer, se inició con san Agustín en sus disputas contra los pelagianos acerca de la cuestión de si el hombre va a la fe o es atraído a ella. Para explicar la cooperación libre y personal del hombre con Dios en el acceso a la fe y a la salvación, el santo

¹⁸⁹ Armbruster, 533, instrucción a los congregantes *Sobre la vida de la fe*.

¹⁹⁰ Armbruster, 656.

¹⁹¹ Uno de los puntos de meditación en los importantes retiros fundacionales de la Compañía de María, en 1817, presente en las notas autógrafas del predicador, Armbruster, 945, y desarrollado por Lalanne en sus notas personales, Armbruster, 946.

¹⁹² Armbruster, 1016 y ss.

obispo acometió la exploración de la subjetividad del creyente, dejando a la teología un núcleo de problemas relacionados con el inicio de la fe. Estas cuestiones fueron recibidas por la primera Escolástica medieval, que comenzó a perfilar una psicología de la fe. Pero fue la preocupación de santo Tomás por establecer el lugar epistemológico de la fe en la Teología la que le llevó a investigar la subjetividad creyente con la intención de dar solución a un buen número de cuestiones agrupadas genéricamente bajo el estudio de los *analysis fidei*, con la intención de discernir cuál es la acción de Dios con su gracia sobre el sujeto creyente, y cuál es la capacidad del conocimiento finito del hombre para acceder al objeto revelado y a la contemplación bienaventurada de Dios. "La reflexión abierta en la Edad Media se prolongó en la Neoescolástica del siglo XVI y en el Barroco, enriqueciéndose con la exploración filosófica y teológica de la subjetividad creyente de los modernos."¹⁹³

Al describir el *proceso psicológico de la fe cristiana*, advierte Congar que "hallándose el hombre en tal estado de deseo de un bien total que le haga realizar su destino, cuatro factores principales van a concurrir a madurar su decisión hasta el acto de fe: 1. *la proposición de los objetos de la fe en su aspecto decisivo de vida eterna prometida*; 2. *la [buena] disposición del hombre*; 3. *la atracción interior de Dios mediante su gracia*; 4. *los signos y motivos exteriores que acompañan a esta llamada*¹⁹⁴. Todas estas cuestiones clásicas en la Teología aparecen en Chaminade, que una y otra vez viene a exponer la certeza divina de la fe y las disposiciones humanas necesarias para creer. Encontramos en estos desarrollos teológicos los clásicos análisis de la fe y los preámbulos que la acompañan y le son necesarios.

En la explicación que ofrece Chaminade de por qué cree el creyente, sigue más bien la línea de pensamiento de Francisco Suárez (1548-1617). Para el teólogo jesuita la certidumbre y la calidad del acto de fe dependen del conocimiento que tenemos del motivo que nos impulsa a creer. Este conocimiento debe ser sobrenatural, dado que sus contenidos son ofrecidos por la revelación y conocidos bajo su luz sobrenatural; al mismo tiempo, Dios acompaña la revelación con milagros y signos maravillosos

¹⁹³ González Montes, o. c., pág. 271; el enmarque histórico lo hemos tomado de este autor; la cursiva es nuestra.

¹⁹⁴ Congar, o. c., págs. 113-119.

dirigidos a nuestra sensibilidad y a nuestra razón. Pero no hay continuidad entre lo que el hombre alcanza por medio de sus sentidos y de su razón y el hecho de percibir a Dios como aquel que ha sido quien nos ha hablado y que, además, no puede engañarse ni engañarnos porque Él es la verdad soberana y en consecuencia merece ser creído. Sólo así es Dios el motivo de la fe. El hombre cree "en virtud de la gracia de la fe, que es una luz sobrenatural dada por Dios, quien se revela y hace adherirme, en el mismo acto, a lo que él dice (quod) y a la veracidad sobrenatural de él, que lo dice (quo)"¹⁹⁵. En definitiva, creemos en Dios porque por la fe es percibida como el autor y garante de todas estas realidades sobrenaturales. Esta doctrina, seguida por numerosos tomistas, "permite dar un sentido muy fuerte a los textos de la Escritura, de los concilios y de los Padres, textos que requieren, para que sea establecido el acto de fe, una gracia que haga ver y entender"¹⁹⁶, tal como aparecen en los apologetas de la razón y en el P. Chaminade.

En su explicación de los motivos personales para creer, Chaminade explica que la certeza del creyente se fundamenta en la veracidad de Dios mismo, revelante.

"Certeza toda ella divina desde cualquier lado que se la considere. Del lado del objeto mismo de la fe, la certeza es inmutable; se trata de la verdad de Dios. Del lado de su fundamento, la certeza es infalible; está en la palabra de Dios. Del lado humano, es una aquiescencia, una creencia que debe ser firme e inquebrantable."¹⁹⁷

De Dios le viene a la fe su firmeza, no del juicio de razón humano:

"1.^a parte. La firmeza de nuestra fe debe participar de la solidez, o más bien, de la inmutabilidad de su objeto y fundamento.

1.^o de su objeto. Éste son las verdades reveladas y, por consiguiente, la verdad misma, inmutable, de su naturaleza...

2.^o Dios es inmutable: 1) en su esencia; 2) en su voluntad; 3) en sus palabras y promesas."

¹⁹⁵ Congar, o. c., págs. 122.

¹⁹⁶ Ídem, o. c., pág. 123, con las fuentes bibliográficas en Suárez y Salmanticenses.

¹⁹⁷ Armbruster, 646, instrucción *Sobre la certeza de la fe*.

“Tenemos necesidad de esa inmutabilidad, tanto en el objeto como en el fundamento de nuestra fe [...]. Es asombroso que Dios no pueda sufrir la menor duda en la fe. Reproches a Sara, a Moisés y a Aarón.”¹⁹⁸

El mismo criterio aparece en las numerosas ocasiones en las que Chaminade ha explicado la naturaleza de la fe a partir de la definición de Heb 11,1: “Entonces la fe, dice San Pablo, es la realidad de las cosas que se esperan, la demostración de aquellas que no se ven”¹⁹⁹. La fe es la substancia, en el espíritu del creyente, de las realidades creídas. Por lo tanto, es una evidencia y una convicción:

“De donde se puede extraer esta definición: la fe es una persuasión firme, estable, constante de las cosas que esperamos, y una convicción cierta que tenemos de cosas que no vemos, como si las viésemos.”²⁰⁰

¿De dónde recibe la fe su firmeza, constancia, estabilidad y certeza absoluta? “La toma de la verdad de Dios, que se digna revelar el objeto de la fe a los hombres”²⁰¹; y también, “la veracidad de Dios es el motivo o razón que determina el creer las verdades”²⁰². Por lo tanto, la certeza e inmutabilidad de la aquiescencia de la fe y de su verdad es superior a la de las ciencias humanas. Porque éstas reposan sobre la razón humana, mientras que “del lado mismo de la fe, la certeza es inmutable: ésta es la verdad de Dios”²⁰³. También la encontramos en los importantes retiros de 1827 a la comunidad de Saint-Remy.

“Cualidad de la fe.

Pero es necesario que nuestra fe sea firme. Esta firmeza es una de las cualidades esenciales. ¿Por qué la fe debe ser inquebrantable? Esto se debe a que está apoyada sobre la

¹⁹⁸ Armbruster, 676-678; instrucción *Esperando contra toda esperanza*.

¹⁹⁹ Armbruster, 553; instrucción *De la fe que justifica; el justo vive de la fe*.

²⁰⁰ Armbruster, 553.

²⁰¹ Armbruster, 554; en la misma instrucción.

²⁰² Armbruster, 664, sermón *Sobre la felicidad de creer*.

²⁰³ Armbruster, 1058-1059.

veracidad de Dios mismo. Sería una injuria no creer firmemente a Dios cuando ha hablado."²⁰⁴

Tenemos que el fundamento de la fe, su objeto formal, reposa en la autoridad y verdad del Dios que revela y que confiere veracidad y certeza a los contenidos que nos revela sobre sí mismo y nuestro destino de salvación. Por consiguiente, el acto de fe implica tanto el reconocimiento del hecho de la revelación y veracidad de Dios, como el conocimiento de unos contenidos determinados. De ahí la necesidad apologética de demostrar la posibilidad filosófica y el hecho histórico de la revelación y las pruebas de la existencia de Dios ante la razón filosófica, científica e histórica. *En expresión concisa, "las verdades reveladas son el objeto de la fe; la veracidad de Dios es el motivo o razón que determina el creerlas"*²⁰⁵. "¿Cuál es el fundamento de la fe? Es la palabra de Dios mismo; palabra que es la verdad y la regla infalible de la verdad. La palabra de Dios es la prueba de la verdad de la fe y es una prueba sin réplica."²⁰⁶

Chaminade ha recogido y enseñado esta doctrina escolástica para enseñar la verdad y la fortaleza de la fe, aunque en su práctica pastoral progresivamente se inclinó hacia *una visión personalista de la fe para explicar que se quiere creer porque en tales verdades reveladas el hombre encuentra la respuesta a sus deseos más íntimos de felicidad, verdad, amor y salvación*; sobre todo al final de su vida, en las Conferencias sobre el amor de Dios, a los novicios de Santa Ana:

"El amor de Dios pone en posesión de Dios. La fe, animada por la caridad, hace poseer a Dios, unirnos a Dios. En este mundo no tenemos la felicidad, pero tenemos, por la fe en la palabra de Dios que no puede engañarnos, la seguridad de la felicidad eterna [...]. Cuando Dios se apareció a Moisés en la zarza ardiendo, éste le preguntó cuál era su verdadero nombre. Yo soy el que soy, todo el ser, todo el bien, toda la felicidad [...]. Entonces Moisés no obtuvo sino la confirmación de lo que él ya sabía, de aquello que todos los hombres saben sea por la tradición, sea por el recurso de las luces de la

²⁰⁴ Armbruster, 1011.

²⁰⁵ Armbruster, 664, sermón *Sobre la felicidad de creer*.

²⁰⁶ Conferencias a los novicios de San Lorenzo, 1823, Armbruster, 1060.

razón. Dios ha puesto una idea de sí mismo en nuestra razón [...]. Solamente la fe puede darnos de Dios una idea justa y verdadera [...]. ¿Qué nos hace ver a Dios? Es Dios, que esclarece nuestra razón por la fe que él ha puesto en nuestro corazón [...]. Dios nos ha manifestado sus amabilidades infinitas, nos atrae y nos une a sí. Los encantos por los cuales Dios nos atrae y nos une a sí son la fe, la esperanza y la caridad [...]. ¿La fe es la caridad? No. ¿Pero el objeto de la fe es el mismo que el de la caridad? Sí, pero visto desde puntos de vista diferentes. El objeto de la fe es Dios, soberana verdad. El conocimiento de Dios, objeto inmediato, tiene necesidad de un motivo; en este conocimiento encuentro que Dios es verdad; éste es mi motivo. Dios es verdad; yo considero la verdad. Es por amor que tiendo a la verdad. Es, por así decir, una porción de mi amor que yo diviso en mi pensamiento."²⁰⁷

Con esta salida hacia la subjetividad intenta superar la grave dificultad que supone para la mentalidad racionalista el que la certeza de la fe no radique en la comprensión intelectual de las verdades a creer, sino en un motivo que está fuera de la intelección, y que es la credibilidad que me merece la autoridad moral del testigo que me las desvela. Ante esta aporía del racionalismo, Chaminade responde recordando que Dios se acredita por la autoridad moral de su testimonio y por los signos y señales que lo acompañan.

“Si la razón debe callarse sobre lo que constituye el fondo de los misterios, dice el incrédulo, entonces hay que creer sin la razón: pero una creencia destituida de razón es la creencia de un imbécil... ¡Razonamiento lamentable! Distinguimos las razones de la credibilidad de las razones de la comprensibilidad; ambas no son inseparables del todo, aun cuando se encuentran separadas de hecho en infinidad de circunstancias. Y sin salir del mundo físico, etc. Jesucristo ha pedido la fe a los hombres, pero antes de pedirla la ha merecido por los milagros. Cristo, por sus milagros, se ha adquirido la autoridad; y por esta autoridad ha pedido la fe a los hombres (San Agustín).”²⁰⁸

²⁰⁷ Armbruster, 1082, 1083, 1086, 1089 y 1090.

²⁰⁸ Armbruster, 645, instrucción *Sobre la necesidad de la fe*.

En tono apologético y didáctico, enseña Chaminade que la verdad de la religión cristiana está probada por los prodigios realizados antes de Jesucristo para preparar a los hombres; durante su establecimiento por Jesucristo y los Apóstoles, para hacerla recibir por los hombres; y después de su fundación, para sostenerla y conservarla²⁰⁹. En conclusión, "tenemos poderosos motivos de credibilidad, y no nos hace falta, por así decirlo, sino ser razonables para someter la razón a la fe. Esta sumisión ya es un gran favor de Dios; pero no puede sino preceder la sumisión del corazón, y el corazón no se somete sino amando. Así al menos lo veo yo, y me parecer peligroso, en la práctica, no verlo de esta manera"²¹⁰.

Entonces se hace imprescindible conocer y explicar, del lado humano, las buenas disposiciones de la persona para creer. Chaminade recurre tanto a las de tipo moral o espiritual cuanto a las de orden intelectual o preámbulos de la fe. Respecto a los preámbulos, propone las pruebas de la existencia de Dios con la doctrina de los tres principios, pero puesta en relación con la antropología tomista del deseo humano de plena felicidad, sólo alcanzable en la visión beatífica de los bienaventurados.

"Todas las *disposiciones de la fe* están expresadas en la profesión del Credo, ejemplo: Credo in Deum, creer en Dios, creer a Dios, creer Dios. Creer en Dios, dice San Agustín, es creer que hay un Maestro soberano e independiente que gobierna el universo. Creer a Dios es creer que todo cuanto Dios ha dicho es verdad; pero creer en Dios es amarlo. Por estas palabras, creo en Dios, reconocemos a Dios bajo tres cualidades diferentes: como ser soberano, como verdad absoluta, como bondad absoluta. En consecuencia, las disposiciones de la fe respecto a estas verdades que son su objeto son: 1.º una certeza o garantía y convicción interior de la existencia de la verdad y de las cualidades que la constituyen; 2.º una confianza, esperanza, un sentimiento cercano de que esta verdad nos incumbe, de que ha sido dirigida a nosotros. Esperanza de una promesa, confianza de que será para nosotros, temor de un castigo, huir de todo

²⁰⁹ Armbruster, 1045, en las conferencias a los novicios de San Lorenzo, en 1823, comentando la lectura de Lambert.

²¹⁰ Armbruster, 164, carta al P. Lalanne, 23 de enero de 1833.

cuanto lo pueda atraer, etc; 3.º complacencia en esta verdad de amor si ella es cosa de Dios, odio si es del pecado, etc.”²¹¹

En las disposiciones personales, Chaminade se sirve de categorías de valor espiritual (certeza, seguridad, convicción interior de la existencia de las verdades creídas) y de valor moral (confianza, esperanza, sentimiento de que la verdad revelada se dirige al hombre, complacencia en esta verdad de amor que se refiere a Dios); y sus opuestos (temor al castigo y odio al pecado). Por lo tanto, la fe requiere una disposición del corazón a escuchar a Dios²¹². Ha sido en su tarea de maestro y director espiritual en donde se ha visto en la obligación de conducir a sus discípulos a la confianza de la fe o disposiciones de fe, las cuales se caracterizan por la humildad, la confianza, la unión a Jesucristo, el abandono a su Espíritu y la unión afectiva a María²¹³. Entre todas las disposiciones personales necesarias para creer, Chaminade considera a la humildad la condición imprescindible, por su valor opuesto al orgullo propio del pecado y de la increencia. Con la imagen de la construcción de una casa, compara la humildad con la excavación de profundos cimientos para dar estabilidad a la construcción.

“Si comparamos las virtudes a un edificio, la fe será los cimientos [...]. Creced en la humildad para asentar la fe; excavemos en nuestro corazón la tierra del orgullo, hagamos un vaciado, y el Espíritu Santo lo rellenará con el don de la fe.”²¹⁴

Poseemos un testimonio valioso en el intercambio epistolar con el P. Lalanne, para comprender que estas disposiciones personales, empero, se dan también por gracia de Dios: “Tenemos motivos poderosísimos de credibilidad [por la sumisión de la razón a la fe]. Esta sumisión es ya un gran favor de Dios: pero no hace sino preceder a la sumisión del corazón, y el corazón no se somete nada más que amando [...]. La fe, y sobre todo esta fe del corazón, es un

²¹¹ Armbruster, 516, instrucción *Sobre la fe*.

²¹² Armbruster, 514, *Pequeño retiro para la octava de la Concepción* (1819).

²¹³ Disposiciones para la preparación próxima a la oración, en *Práctica de la oración mental. Vía purgativa*, Armbruster, 1186.

²¹⁴ Retiro de 1813 a los congregantes, Armbruster, 505; sobre la virtud natural de la humildad, cf. notas 108, 109 y 110, cap. IV, pág. 274.

gran don de Dios"²¹⁵. La insistencia sobre la disposición del corazón, expresada en la humildad, para poder creer nos manifiesta el ambiente espiritual y cultural dentro del cual se está articulando la doctrina chaminadiana de la fe, el racionalismo, considerado como un orgullo de la razón ante la revelación.

La fe del corazón constituye la respuesta más genuinamente chaminadiana a todo este difícil problema de la razonabilidad y de la libertad humana del acto de fe, sin renunciar a la naturaleza sobrenatural de la misma. Por esta razón, la fe del corazón, que corresponde a la psicología de la fe, la presentamos, sin embargo, en el siguiente apartado.

e) La aportación del P. Chaminade

A la hora de elaborar su propia respuesta al difícil problema de la relación de la fe con la razón en la época moderna, Chaminade no se vio movido por intereses especulativos; él no fue un teólogo sino por necesidades pastorales, para, en primer lugar, defender la verdad de la doctrina de la Iglesia del asalto del racionalismo, y, sobre todo, para suscitar la fe y hacer vivir de sus criterios. Sin embargo, esta tarea pastoral necesitaba de un aparato de pensamiento teológico y de una terminología, que en la fórmula fe del corazón enumera y sintetiza todos los componentes de la fe vistos hasta ahora.

1) Hacia una visión personalista de la fe como acto y actitud humana

Herederero del realismo objetivo de la Escolástica barroca, e inmerso en el extrinsicismo de los apologetas de la razón, Chaminade retuvo el origen y contenido divino de la fe y su esencia sobrenatural puestos en Dios. Sin embargo, situado en el nuevo contexto cultural burgués, caracterizado por la mentalidad subjetiva que hace del yo y de la razón individual el centro de conocimiento, verdad y decisión, columbra que la nueva argumentación habrá de apelar a la subjetividad del hombre receptor de la revelación y protagonista de la fe. Se ubica nuestro autor en el nacimiento de una apologética de nuevo cuño que se abría paso en las primeras

²¹⁵ Carta al P. Lalanne, 23 de enero de 1833, Armbruster, 164.

décadas del siglo XIX, en el interior de la concepción moderna de la subjetividad, tal como desde Descartes y Kant la filosofía la venía explorando, particularmente desde la propuesta kantiana de la razón práctica como vía de acceso a Dios. Se trata de la nueva corriente de la apologética interna, que define la revelación como manifestación sobrenatural de Dios, pero que, a su vez, se corresponde con las aspiraciones del corazón humano por el Bien sumo, la Verdad suprema, el apetito de felicidad, de sentido y de logro de la propia existencia. De este modo, sólo en atención al Dios que se revela, y por un instinto de connaturalidad con Él, el hombre considera atendible y razonable la fe.

No es ésta, empero, una novedad en la teología; el cristianismo estimuló el interés por la subjetividad movido por la necesidad de explicar la manera en que la acción libre y personal del hombre había de cooperar con la gracia divina para su salvación. A través de la Escuela de espiritualidad francesa con la imitación personal de los estados interiores del alma vividos por Cristo en sus misterios redentores, Chaminade recoge la afluencia de las aguas teológicas que manan del corazón inquieto, de san Agustín, y las razones del corazón, de Pascal. Pero no sólo el anhelo del corazón, sino también la mente humana deseosa de la verdad, busca entre las criaturas y se pone en camino hacia Dios; itinerario que fue estudiado por san Buenaventura; y más aún, santo Tomás muestra que es todo el ser del hombre el que está finalizado por naturaleza hacia el bien y la verdad absolutos, que siente que sólo en su Creador puede saciar, porque el hombre posee un deseo natural de ver a Dios. En este dinamismo interior, la fe sería un instinto que ilumina el objeto sobrenaturalmente dado al humano deseo y nos orienta hacia Él.

De la fe dogmática (nocional) a la fe subjetiva; con esta formulación encontramos en el Padre Chaminade este mismo interés por hacer que las verdades reveladas por Dios y enunciadas dogmáticamente por la Iglesia sean apropiadas personalmente por el sujeto creyente. Para ello emplea la fórmula fe subjetiva, que expresa con más pregnancia la dimensión personal de la fe como acto y actitud humana, aunque esta distinción terminológica entre fe objetiva y subjetiva no sea sino el trasunto pastoral de la diferenciación académica entre la fides quae (contenido revelado) y la fides qua (el acto personal de creer por ser Dios quien revela).

Así lo encontramos en las notas del joven seminarista Jean Lalanne en los retiros funcionales de la Compañía de María, en 1818; en ellas ofrece una imagen del conocimiento por la luz de la fe muy similar a la gnoseología tomista de la adecuación del intelecto con su objeto, explicando que la luz de la fe que emana de Dios produce en nuestra alma una imagen perfecta de su emisor, de la misma manera que la luz del sol imprime en nuestros ojos la imagen del astro solar. "Siguiendo la primera parte de la comparación, considerando la fe como luz proveniente de Dios, se la denomina objetiva; y siguiendo la segunda parte, considerando la fe en relación al hombre, se la llama subjetiva [...]. Por la primera hay que entender la luz de Dios; por la segunda, la capacidad del hombre para recibir esta luz."²¹⁶ También en los retiros de 1821 a los religiosos marianistas expone claramente esta distinción:

"Se distingue una fe objetiva y una fe subjetiva. La fe objetiva es la verdad revelada por Dios; a la cual se le da la aquiescencia. La fe subjetiva es propiamente la virtud, el don sobrenatural de la fe, que debe estar en nosotros y que viene a ser más o menos activa, u operante, en la medida en que nos ejercitemos por la oración.

Se ven las cosas sobrenaturales a la luz de la fe objetiva, y se está penetrado de estas verdades reveladas por la fe subjetiva."²¹⁷

Con la terminología de la fe subjetiva aparece la persona del sujeto creyente en el pensamiento teológico de Chaminade; sobre todo en los métodos de oración, por la decisiva importancia que reviste la actividad del orante durante el curso de la meditación. De ahí que en el método Práctica de oración mental, vía purgativa (1832-1833) se explica cuál es esta actividad recurriendo a la categoría fe subjetiva.

"La meditación se hace: 1.º considerando una verdad o un artículo de la fe a la luz de la misma fe en esta verdad: la fe subjetiva se ejerce sobre la verdad objetiva de la fe. [...]. Primera cuestión: ¿qué entendéis, os ruego, por la fe subjetiva y la fe objetiva? Respuesta: la fe considerada en el sujeto que

²¹⁶ Ejercicios de 1818, notas de Lalanne en la 10.ª meditación, Armbruster, 966.

²¹⁷ Armbruster, 997.

creo es denominada fe subjetiva; considerada en sí misma y como creída por el sujeto creyente, es llamada fe objetiva.”²¹⁸

Otra dimensión importante de la fe que suscita el interés por la persona del que cree se refiere a *la existencia teologal de la vida cristiana vivida desde las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad*. Es lo que Chaminade ha denominado la fe práctica u operante, según quedó expuesto más arriba; pero que aquí investigamos en la relación intrínseca, sobrenatural y existencial entre la fe, la esperanza y la caridad. En efecto, para Chaminade, “las virtudes teologales tienen entre ellas una admirable conexión y son casi el resumen de la moral cristiana. Por ellas el hombre se eleva a Dios. Cuando decimos: creo en Dios, hacemos al mismo tiempo un acto de fe, de esperanza y de caridad; creemos en él, ponemos en él nuestra confianza, y nos entregamos a su servicio por un amor generoso. Si Dios, al manifestársenos, no nos hubiese dado los medios para elevarnos a su altura, hubiese sido poco. Pero Dios nos ha dado la fe para conocerlo, la esperanza para atraernos, y la caridad para unirnos a él”²¹⁹.

Por la recepción de las tres virtudes teologales el hombre queda capacitado para la vida sobrenatural; las tres facultades naturales del alma, la inteligencia, la memoria y la voluntad, quedan restauradas de su impotencia, ignorancia y concupiscencia, por la fe, la esperanza y la caridad, en virtud de la inhabitación de la Santísima Trinidad²²⁰, pues cada una de las Personas divinas actúa en la interioridad del creyente con una operación propia: “el Padre traza su imagen por la fe; nuestra alianza con Jesucristo sostiene

²¹⁸ Armbruster, 1176-1177.

²¹⁹ Retiro de 1813 a los congregantes, notas de Lalanne, Armbruster, 507.

²²⁰ Chaminade cita el texto latino de san Bernardo: “Ésta es la Trinidad creadora de la cual el hombre se cayó: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; ésta es la trinidad creada en la que cayó: el intelecto, la memoria y la voluntad; y ésta es la trinidad en la que ha quedado postrada: la impotencia, la ignorancia y la concupiscencia. Es también trinidad aquello a lo que resucitó la trinidad caída por la Trinidad de la que cayó, es decir, la fe, la esperanza y la caridad”, sermón *Sobre la Trinidad*, PL 183, 669, Armbruster, 574, n. 39; esta antropología aparece ya en la carta a la señorita de Lamourous del 27 de mayo de 1796: “Así como nuestra alma actúa naturalmente por sus tres potencias o facultades, el entendimiento, la memoria y la voluntad, de la misma manera, lo que llamamos en nosotros el Espíritu [Santo] actúa por tres facultades que hemos recibido en nuestro bautismo: la fe, la esperanza y la caridad”, Armbruster, 1; las tres virtudes teologales son una suerte de tres túnicas interiores del alma para que pueda vencer con la fe al demonio y a la razón, que nos engañan en el conocimiento de Dios; la esperanza vence al mundo con el deseo del cielo; y la caridad vence al amor propio de la carne: “He aquí los tres vestidos de la esposa, que se dispone a unirse a Dios según sus tres potencias: el entendimiento por la fe, la memoria por la esperanza, la voluntad por la caridad”, instrucción *Sobre los tres vestidos de la esposa: la fe, la esperanza y la caridad*, Armbruster, 722-724.

nuestra esperanza; la inhabitación del Santo Espíritu nos inspira la caridad”²²¹.

Las tres virtudes teologales tienden al mismo objeto, pero desde puntos de vista diferentes; la fe desde el conocimiento, la esperanza desde la memoria, la caridad desde el amor y el deseo.

De tal forma que el acto de fe está impregnado de conocimiento, amor y deseo en una unidad antropológica inescindible, sostenida sobrenaturalmente por la acción interior de la Trinidad. Dios se hace objeto, origen y fuste del acto de fe, por su acción sobre el hombre que coopera con sus facultades naturales a la gracia.

2) La fe del corazón como medio de adhesión personal a Dios

Sin lugar a dudas, con esta expresión paulina formuló Chaminade su síntesis personal de la teología de la fe²²². Este concepto se fue formando en su pensamiento y en su doctrina a lo largo de sus años de actividad pastoral.

Al igual que la globalidad de su pensamiento teológico, también esta fórmula de la fe se encuentra ya de manera esbozada en su primera etapa pastoral con la Congregación, de 1800 a 1815. En la instrucción titulada Sobre la vida de la fe²²³, en la que explica la fe práctica con la finalidad de hacer vivir a sus congregantes desde sus criterios y adecuar a sus contenidos sus conductas morales, aparece la expresión fe del corazón. En esta ocasión, fe del corazón es parangonada con la piadosa afección de la voluntad que cautiva la razón para creer y recibir, en consecuencia, la justificación.

“Para la fe es necesaria la luz, no solamente del lado del entendimiento, sino, más aún, del lado de la voluntad, una piadosa afección; corresponde a la voluntad cautivar el entendimiento para el servicio de Jesucristo, uncirlo al yugo de

²²¹ Instrucción Sobre la muerte de los justos, que Chaminade empleó en el retiro de 1819, Armbruster, 693.

²²² Armbruster, pág. 367, n. 25, da la fuente en Lambert de la que Chaminade ha “podido leer” la fórmula *fe del corazón*.

²²³ Armbruster, 533.

la fe [...]; pues así se dice: *con la fe del corazón se obtiene la justificación; corazones tardos para creer.*²²⁴

En esta misma línea tomista del asentimiento de fe, causado preponderantemente por la afección del corazón, leemos en otra instrucción *Sobre la fe*:

“Es preciso conducir el corazón por las luces interiores de la fe. *El justo vive de la fe... La fe del corazón obtiene la justicia...* El justo no cree solamente las verdades que la religión le propone, sino que las observa y las ama; y por una verdadera afección del corazón, se sirve de ellas como fundamento y escalones para acceder a la justicia.”²²⁵

Y concluye con la constatación de que la mayoría de los cristianos lo son sólo de pensamiento, pero idólatras de corazón.

Pero en estos primeros años, la fe del corazón no constituye una doctrina con personalidad propia, sino en relación con los otros componentes chaminadianos de valor más bien pastoral, como son el deseo de la justificación para motivar a vivir la vida cristiana desde criterios de fe. Sin embargo, al hablar de los “idólatras del corazón”, se atisba una intuición teológica profunda: es el corazón, en el núcleo antropológico de la libertad y la decisión personal, donde acontece la creencia o la increencia del hombre ante Dios.

Urgido por la necesidad de perfilar la identidad carismática y la misión de los dos nuevos Institutos religiosos, durante sus años fundacionales y de expansión (1815 a 1828), Chaminade comienza a elaborar durante la década de los años veinte el concepto fe del corazón en relación con la doctrina de la fe práctica que reporta la justificación.

Puestas las bases teológicas a finales de los años veinte, *en la década de 1830 asistimos a la madurez de todo el sistema teológico chaminadiano y, con él, de la doctrina de la fe del corazón.* Por lo que respecta a la fe del corazón, se encuentra íntegramente expresada en los importantísimos Retiros de 1827 a la comunidad de Saint-Remy, y en el *Manual de Dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María*, de finales de 1829. Los retiros de 1827 se abren con una charla sobre la fe salvífica, o fe que

²²⁴ Armbruster, 535.

²²⁵ Armbruster, 655.

justifica, según la definición tridentina. La cualidad de la fe salvífica es su firmeza inquebrantable, que está apoyada en la veracidad de Dios mismo. Esta fe se alcanza por la iluminación de nuestro espíritu, pero sobre todo por la "caridad", porque la fe reside preferentemente en el corazón. Es decir, se necesita una "disposición del corazón" para creer; se necesita un "amor a la verdad".

"Sin duda, es necesario que ella [la verdad] sea amada por la caridad. La fe no debe ser solamente como una luz en la inteligencia, sino que debe estar en el corazón. Es necesaria una disposición del corazón que sea por sí misma fe, amor de la verdad. Esto es así porque es preciso gustar aquello que creéis. Así nos dice San Pablo que ésta es la fe del corazón que nos justifica: *el corazón cree para la justicia* [...]. No se puede entrar en la justicia nada más que por la fe del corazón."²²⁶

En el *Manual de Dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María* encontramos la más acabada formulación de la fe del corazón. En este documento, la fe del corazón viene puesta en relación con la fe salvífica de la definición tridentina, cuyo objeto material es Jesucristo, "Hijo único y consubstancial del Padre e Hijo de María", "verdad fundamental de nuestra fe". Para fortificar la fe sobre estas verdades, es preciso realizar numerosos "actos de fe" acompañados de "sentimientos de corazón". De esta manera, la fe del corazón es la fe que salva. Argumento que fundamenta con citas de Trento, Rom 10,10 y Sant 2,19.

Al final de los años veinte, Chaminade ha logrado relacionar la doctrina tomista de la piadosa afección del corazón, con la virtud sobrenatural de la caridad y con la doctrina católica de la justificación por la fe y las obras. A ello llegó a partir de su práctica apologética y pastoral, que concibe a la persona humana capaz de Dios y constitutivamente abierta a la revelación; a través de sus sentidos corporales y potencias del alma puede recibir la noticia de

²²⁶ Armbruster, 1011. Similar pensamiento aparece en la *Dirección sobre la Compañía de María en las vías de la salvación*, primer manual de dirección, redactado a partir de 1828, para acompañar con su doctrina espiritual a las Constituciones: "Este ejercicio consiste en multiplicar más cada día los actos de fe, de pensamiento y de corazón [...], concibiendo sentimientos de fe, de confianza y de amor [...]. Digo que es necesario hacer actos de fe, de pensamiento y de corazón, porque el don de la fe se comunica al uno y al otro, y, por consiguiente, tanto el corazón como el pensamiento deben corresponder a las gracias que Dios otorga siempre [...]. La fe del corazón comienza y consuma la justificación", Armbruster, 869.

Dios, que habla "sobre todo a mi conciencia. Pero hoy en día, a mi corazón". Para creer, es necesaria una "disposición del corazón para escuchar a Dios"²²⁷. Siendo el corazón la instancia de la adhesión personal a Dios, o de su repulsa, será el ámbito antropológico sobre el cual asentar la doctrina de la fe. Pero su antropología concibe al hombre en una situación infralapsaria dentro de la historia de la salvación; por este motivo la doctrina de la fe del corazón queda remitida a su acto inverso, a la oposición del corazón del hombre a Dios por el pecado. Como se comprueba, a partir de estas fechas, el P. Chaminade, en su comprensión de la fe del corazón, ha superado la sola referencia a la fe práctica, para adquirir un grado de plenitud antropológica y soteriológica que en su primera época pastoral la fe del corazón no tenía²²⁸.

Finalmente, en la excepcional carta al P. Lalanne del 23 de enero de 1833 aparece ya esta concepción de la fe en toda su madurez. La tesis del P. Chaminade se resume en estos términos: la noticia de las verdades reveladas, conocidas por las facultades intelectuales humanas, debe "pasar enteramente al corazón". Pues no se somete el hombre a la obediencia de la fe por el conocimiento de la verdad revelada, sino por "la sumisión del corazón, y el corazón no se somete nada más que amando". "La fe es, sobre todo, del corazón." La fe acontece por la "humildad de corazón" del hombre ante Dios, y esta fe es un don de Dios²²⁹.

El significado teológico de la fe del corazón, en el pensamiento del P. Chaminade, compendia la noción tomista de la piadosa afección, el interés chaminadiano por suscitar el deseo de creer apelando al anhelo de salvación o la justificación por la fe, y el debate apologético contra el filosofismo y la indiferencia religiosa.

Atendiendo a la tradición tomista de la piadosa afección, la fórmula sintetiza la comprensión de la naturaleza, a la vez sobrenatural y humana, de la fe. En la fe del corazón se resumen y enumeran todos los componentes de la enseñanza de Chaminade sobre la fe: por su naturaleza sobrenatural y divina, la fe es saludable y operante; y en su propiedad humana, es un acto de la

²²⁷ Armbruster, 514, en la motivación inicial para el *Pequeño retiro para la octava de la Concepción* (1819) dado a los congregantes.

²²⁸ Una de las exposiciones de madurez sobre la doctrina de la fe del corazón aparece en *Manual de Dirección en la vida y las virtudes de la Compañía de María*, catalogada en 1829, cf. Armbruster, 891.

²²⁹ Sobre la carta al P. Lalanne, cf. cap. III, págs. 138-139, en Armbruster, 164-166.

voluntad a favor de Dios. La fe del corazón es la síntesis teológica y pastoral en la que Chaminade retiene la naturaleza dogmática de la fides quae, pero que insiste sobre el asentimiento del acto de fe a Dios por ser Él Dios, sumo Bien y Verdad, al que se cree y obedece por amor (fides qua). A la vez incorpora la psicología del sujeto creyente considerando que la fe se asienta sobre la facultad de la inteligencia, pero se quiere creer porque nos da noticia de la salvación que el hombre desea. En este sentido, la naturaleza de la fe del corazón es una acomodación pastoral y espiritual, muy personal, de la doctrina tomista de la piadosa afección, que nuestro autor recibe de la Escuela francesa de espiritualidad, como certeramente propone Stanley, al aunar las virtudes de la fe y la caridad según la diferenciación tomista entre fides informis y fides formata. La fe formada está informada y perfeccionada por la caridad, mientras que la fe informe carece de esta perfección. "Solamente la fe perfeccionada por la caridad tiene poder para incorporarnos a Cristo y mantenernos en la vida de los miembros del Cuerpo Místico."²³⁰

"Sin duda es necesario que ella [la fe] esté animada por la caridad. La fe no debe encontrarse solamente como una luz en la inteligencia, sino que debe estar en el corazón. Se necesita una disposición del corazón que ella misma sea fe, amor a la verdad. Por esto tenéis que gustar lo que creéis. Así san Pablo nos dice que es la fe del corazón la que nos justifica Rom 10,10)."²³¹

Intención pastoral del P. Chaminade para suscitar la fe y formar en ella, tal como aparece en la carta al P. Lalanne, que es la exposición más completa, extensa y perfilada de la fe del corazón²³².

Chaminade admite que la inteligencia es el órgano receptor del conocimiento de las verdades reveladas; pero, a pesar de su contenido inteligible, la fe procede mucho más de las facultades afectivas, sobrenaturalmente elevadas por la virtud teologal de la caridad, que de la razón. La fe es un amor de la persona a las verdades reveladas, a las cuales se adhiere por amor y no por la evidencia de las mismas. Entonces, el dinamismo antropológico

²³⁰ Stanley, o. c., 211; Summa Teologica, II^a-II^{ae}, q. 4, a. 3 y 4.

²³¹ Retiros en Saint-Remy, Armbruster, 1011.

²³² Carta al P. Lalanne, 23 de enero de 1833, cf. n. 229.

exige que la fe dogmática, establecida sólidamente en la inteligencia, pase por entero al corazón, porque éste cree en orden a recibir la justificación²³³. "A menudo se cree en las verdades, pero no se las ama. La fe objetiva o nocional también la poseen los demonios, pues ellos conocen a Dios, pero no le aman, sino que tiemblan; a los demonios la fe les hace temblar; los aleja de Dios por una malicia del corazón (Sant 2,19)."²³⁴ En definitiva, "es necesario amar lo que se cree".

Pero, ¿por qué la persona quiere creer y desea adherirse a las verdades propuestas por Dios? ¿Por qué la voluntad mueve la inteligencia a creer el mensaje revelado a pesar de la ausencia de motivos intelectuales? Porque el mensaje revelado nos promete la recompensa de la vida eterna. Entonces, el hombre desea apropiarse de las promesas divinas por cierto apetito de lo bueno y del bien que el hombre lleva ínsito en su naturaleza y que ve cumplido absolutamente en la revelación. La fe aparece como el medio para llegar a la beatitud final que la voluntad aspira a poseer; entonces empuja y atrae a la inteligencia al asentimiento. Se confía en Dios, y se le cree, no sólo por lo que nos promete, sino por un afecto que le considera el fin último y el destino de salvación del hombre. En efecto, a Dios no solamente se le cree, sino que también se le ama y se confía en Él, según los tres significados de la confesión de fe Creo en Dios, que funda la doctrina de los tres principios²³⁵.

Pero también este deseo de absoluto de la naturaleza humana necesita una elevación sobrenatural, un gusto infuso por Dios, que hace de la fe un don de Dios: "esta sumisión es ya un gran favor de Dios". Dios actúa en las facultades del alma y en todo momento del proceso creyente. De esta manera la totalidad de la fe está bajo la

²³³ Los actos de fe se ejercen en el pensamiento y en el corazón "porque el don de la fe se comunica al uno y al otro"; pero la fe consiste en concebir "sentimientos de fe, de confianza y de amor". El acto de fe es un confiar el yo a Dios, buscarle y tender hacia Él como el último fin de la persona; entonces "la fe del corazón comienza y consume la justicia. Es con el corazón como se cree en vista de la justicia (Rom 10,10). Los demonios creen y permanecen siempre en su maldad, porque ellos resisten siempre a la verdad que conocen (Sant 2, 19)", *Dirección sobre la Compañía de María en las vías de la salvación*, Armbruster, 869.

²³⁴ Retiros de 1827 en Saint-Remy, Armbruster, 1011.

²³⁵ "Acuérdese de que la fe pertenece más al corazón que a la inteligencia; crees que Dios es tu todo [...], tu creador [...], tu conservador [...], tu fin último, gusta estas verdades [...] que están allí esencialmente contenidas", *Oración de fe y de presencia de Dios* (1828 o 1829), Armbruster, 1140; también en el *Manual de dirección en la vida y las virtudes religiosas de la Compañía de María* (1829), Armbruster, 888.

influencia de la gracia. Pero, al final de los mejores razonamientos, Chaminade reconoce que siempre permanecerá necesaria la libre decisión de creer para optar por Dios: "pero el favor de Dios no hace nada más que preceder a la sumisión del corazón". La fe es un amor a Dios, y para que se dé este amor de corazón, es necesario que intervenga la humildad, para obligar a la razón a aceptar ser sobrepasada por su objeto y admitir el absoluto y el infinito de Dios y de su promesa de salvación, con su dominio sobre la razón: "hay que tener tanta humildad como fe: es la humildad del corazón la que nos pide el Señor"²³⁶.

Obsérvese que en las conferencias sobre el amor de Dios a los novicios de Santa Ana, que no tratan en absoluto de la fe del corazón, sin embargo, Chaminade, al explicar la virtud de la caridad que nos hace amar a Dios, coincide con la doctrina del piadoso afecto de la fe. Porque, si bien la fe y la caridad no se confunden, su objeto es el mismo Dios, aunque visto desde perspectivas diferentes; la fe lo contempla en cuanto soberana Verdad. Pero la verdad se desea por un motivo; ésta ha sido la corrección que santo Tomás ha hecho al racionalismo aristotélico, al comprender que la fe es formalmente un acto de la inteligencia por ser un asentimiento a la verdad, pero la adhesión a las verdades se realiza por amor y no por la evidencia de las mismas. "Aquí se separa Tomás de Aristóteles; ha descubierto que la inteligencia puede adherirse a cualquier cosa sin ser plenamente conducida por su objeto propio, sino uniéndose voluntariamente, por elección de una parte más bien que de otras."²³⁷ Santo Tomás, aceptando la definición agustiniana

²³⁶ Recuérdese la importancia de la humildad en el pensamiento del P. Chaminade, en su soteriología: cf. n. 108, 109, 110 y 214 cap IV; disposiciones del corazón para creer: cf. n. 213 cap IV, pág. 281; doctrina que ha tomado de los Padres y de su recepción por la teología monástica y la Escolástica medievales: "*La humildad es el fundamento de la santidad* (san Cipriano y san Jerónimo). *Toda la doctrina y la verdadera doctrina de la sabiduría cristiana consiste en una humildad verdadera y voluntaria* (san Agustín). *La humildad es el fundamento y el guardián de las virtudes* (san Bernardo) [...]. En el fundamento se distinguen el vaciado, excavación hecha en tierra, y las primeras piedras que rellenan este vacío. La humildad es el fundamento en el primer sentido, la fe lo es en el segundo sentido (santo Tomás de Aquino). *Si quieres ser grande, comienza por lo más pequeño. ¿Piensas construir un gran edificio en altura? Piensa primeramente en el fundamento de la humildad. Cuanto más quiere uno eficaciar y disponer una pesada construcción, más profundamente debe excavar los cimientos* (san Agustín). La 2.^a cuestión. La fe demanda un espíritu humilde y de sumisión. Hacemos cautivo todo pensamiento para conducirlo a Cristo (2 Cor 10,5). El orgullo del espíritu es un impedimento y un obstáculo para recibir la fe", en Segunda conferencia sobre la humildad, Armbruster, 715-716; de san Agustín toma la imagen de la excavación de los fundamentos de un edificio, que compara con la humildad, Sermón 69, 2, De Verbo Domini, PL 38, 441, y también en la Summa Teologica II^o-II^{ae} q. 161, art. 5, ad 2; también en la instrucción *El hombre se eleva a la fe por la razón*, Armbruster, 740; en los retiros de 1813 a los congregantes, Armbruster, 505; en la *Práctica de oración mental, vía purgativa*, Armbruster, 1186: la fe es la disposición para creer.

²³⁷ Aubert, o. c., pág. 54; santo Tomás, *De ver.*, q. 14, a. 1.

de la fe como un cogitare cum assensione, una reflexión inquieta del espíritu insatisfecho, comprende que el asentimiento no es causado por el pensamiento, sino por la voluntad. Bajo esta influencia, Chaminade entiende que el motivo de la fe es que Dios es verdad, pero "es por amor que yo tiendo hacia la verdad. Es, por así decir, una porción de mi amor que yo diviso en mi pensamiento. Hay amor en la fe, amor de Dios como verdad, amor que no es todavía verdad. [Por eso] la caridad necesita la fe"²³⁸. Continúa en las sucesivas conferencias explicando cuál es la función de la fe: "la fe nos hace comprender que sólo Dios es absolutamente el verdadero bien, simple y puro"; "la fe viva, la esperanza y la caridad nos hacen aceptar y poseer que Dios es y ha querido ser no sólo Dios, sino nuestro Dios"; y cuál la función de la caridad: " la caridad no anula las otras virtudes [...], pero las regula remitiéndolas a su fin y dándoles su perfección. La caridad no puede todavía contemplar su fin último más que con los ojos de la fe"²³⁹.

El otro componente de la fe del corazón se refiere a la comprensión católica de la justificación según el Concilio de Trento. De esta manera, la fe del corazón se presenta como una fe saludable, y se dirige con sentido apologético al humano deseo de salvación. De la fe que brota del corazón y de la mente es de la que Trento ha dicho que es la raíz de toda nuestra justificación; y la que san Pablo llama alimento y vida del justo (Rom 1,17). Entonces, todas las verdades de la fe deben ser creídas de corazón²⁴⁰, dado que el solo conocimiento intelectual de las verdades reveladas (la fe objetiva y especulativa) no santifica; de hecho, dice Santiago, los demonios creen (Sant 2,19), pero por su malicia se resisten a la verdad que creen y, en vez de hacerles amar a Dios, les produce miedo y temo²⁴¹. De esta manera el hombre queda salvado por la fe del corazón, porque para acceder a ella ha debido poner en acto todas sus potencias y facultades, que a la vez han sido divinamente sobreelevadas y, por ello mismo, restauradas en su original capacidad sobrenatural antes del pecado: "Lo propio de la fe del corazón es dar estabilidad a las facultades de nuestra alma, a

²³⁸ Armbruster, 1089-1090.

²³⁹ Armbruster, 1104-1106.

²⁴⁰ Armbruster, 891-892

²⁴¹ Armbruster, 891.

nuestra inteligencia y a nuestra voluntad: afirmo, la voluntad del hombre nuevo”.

En conclusión, y éste es el punto de llegada, la fe del corazón se contrapone a la actitud de soberbia de la razón ante Dios, que caracteriza el pecado de indiferentismo o actitud religiosa del filosofismo.

Esta última dimensión saludable de la fe del corazón es una intuición del P. Chaminade dirigida contra el indiferentismo provocado por el racionalismo filosófico moderno, parangonado con el engaño de Adán y Eva, que dieron crédito al diablo y desconfiaron de Dios, y al pecado de los demonios, que, por la malicia de su corazón, aun conociendo a Dios, no creen en Él y no le aman. Igualmente, el *filosofismo moderno erige el tribunal de la razón ante las verdades reveladas por Dios, y no quiere someterse a su Creador, bien porque no cree en su existencia o porque creyendo no le ama. El ateísmo moderno es parangonable al error de la razón del primer hombre y a la malicia del corazón de los demonios; es una aberración de la razón, un error filosófico y una impiedad religiosa*²⁴². En última instancia, el pecado de la increencia es una decisión de la voluntad del sujeto en contra de Dios, y la fe del corazón consiste en el acto del hombre ante Dios contrario al pecado. Por lo tanto, la fe del corazón está en relación con la doctrina agustiana de la humildad del hombre ante Dios, fundamento de la fe, por oposición al orgullo del corazón, causante del pecado.

Chaminade explica que el pecado del hombre ha consistido en una “curiosidad orgullosa” por la que ha querido conocer con su razón como Dios conoce; “entonces se ha perdido por el abuso de su razón, y no se salvará sino por la fidelidad de su sumisión”²⁴³. En el estado de gracia original podía conocer directamente a Dios por medio de la divina sabiduría, pero el hombre pecó por la arrogancia de su corazón y voluntad ante Dios; para salvarse, ahora habrá de

²⁴² Recuérdese el juicio filosófico y teológico de Chaminade sobre el filosofismo considerado como “un sistema absurdo”, “una impiedad”, “herejía actual”, del que participan todos los eclesiásticos del siglo, como encontramos en estas palabras de León XIII: “los males que aquejan a la sociedad moderna hunden su raíz en errores modernos”, de la Encíclica *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1897, en la que proponía construir una *metafísica valedera para nuestro tiempo*, confrontada con los descubrimientos del pensamiento moderno.

²⁴³ Instrucción *Sobre las tinieblas de la fe*, Armbruster, 653; sobre la relación de la fe del corazón con la soteriología chaminadiana, cf. pág. 201.

realizar el acto contrario, la humillación, ofrenda y sacrificio de su razón ante la locura de la cruz.

“El primer hombre, por su revuelta, se quedó ciego en el hermoso día de la inocencia; es preciso que vea claro en el estado de reparación por la oscuridad de la fe; se perdió por su razón, es necesario que se salve por su sumisión; creyó la promesa del demonio, ahora debe fiarse de la palabra de Dios; podía llegar al conocimiento de Dios por la sabiduría, sin embargo ahora necesita alcanzarlo por la locura de la cruz.”²⁴⁴

El acto contrario al orgullo de Adán es la fe de Abel,

“consistente en dos cosas. La primera, en el reconocimiento prestado a Dios por este sacrificio de ser su soberano Señor, porque este reconocimiento, acompañado de humildad y sumisión, es un excelente acto de fe. La segunda, al ofrecerle a Dios visiblemente este sacrificio, le ofrecía invisiblemente el sacrificio de Jesucristo, del cual no era sino figura, creyendo firmemente que no podía obtener la remisión de sus pecados nada más que por este divino sacrificio”²⁴⁵

La disposición moral del corazón humano ante Dios, que llamamos humildad, hace posible la obediencia de la fe²⁴⁶ y todas las demás virtudes de la vida cristiana, porque “la fe y la humildad son el fundamento de todas las virtudes”²⁴⁷.

El proceso del pecado, y su contrario, el de la salvación, se realizan en virtud de un dinamismo antropológico que comienza por el conocimiento de la verdad de Dios, o de la fascinación del pecado, desciende luego al deseo del corazón, centro de la libre decisión de la persona, y se ejercita en la acción o comportamiento moral y vital del sujeto. Chaminade condensó este dinamismo en la fórmula “conocer, amar y servir a Dios, nuestros tres deberes”²⁴⁸. En

²⁴⁴ Instrucción *De la certeza de la fe*, Armbruster, 650.

²⁴⁵ Armbruster, 786, instrucción para explicar la naturaleza de la fe a partir de los personajes bíblicos en Heb 11, *Observaciones sobre el capítulo 11 de la carta de san Pablo a los Hebreos*.

²⁴⁶ *Segunda conferencia sobre la humildad*; las citas de los santos Padres y Doctores pertenecen a san Cipriano, *De Nativitate Christi*; san Jerónimo, *Epistola ad Eustochium*; san Bernardo, *Sermón 1, In Nativitate Domini*, PL 183, 115; santo Tomás de Aquino, *Summa Teologica*, II^a, II^{ae} q. 161, art. 5, ad 2.; san Agustín, *Sermón 69, 2, De Verbo Domini*, PL 38, 441; en Armbruster, pág. 303, núm. 94, y pág. 304, núms. 96, 98 y 99.

²⁴⁷ Instrucción *Sobre el examen*, Armbruster, 531.

²⁴⁸ Instrucción *Sobre Jesucristo, la palabra de Dios a los hombres*, Armbruster, 578.

consecuencia, la doctrina de la fe del corazón está orientada a sanar la estructura de este dinamismo antropológico en sus dos instancias nucleares, la razón y la voluntad, para que el hombre venga al asentimiento u obediencia de la fe. Chaminade está convencido de que la verdad de la revelación y del dogma de la Iglesia, conocida por la fe, restaura las facultades anímicas y naturales de la razón y del corazón, cuando el hombre la conoce y la ama. Por lo tanto, el deseo y el amor hacia los contenidos salvadores de la revelación reorientan hacia Dios la capacidad de amar del corazón. Esta insistencia en la ilustración de la inteligencia por la fe para sanar el corazón responde a la antropología chaminadiana, que pone en el conocimiento el principio del comportamiento humano, pues del conocimiento de una cosa se pasa a desearla y le sigue la acción para conseguirla. El creer y la increencia comienzan por el conocimiento y se consolidan por la decisión de la voluntad. Creer o no creer, en última instancia, consiste en una decisión libre y voluntaria del corazón.

3) *La oración de fe*

La oración unida a la fe es uno de los temas más recurrentes en la enseñanza del P. Chaminade, por ser uno de sus principales intereses pastorales enseñar a rezar a sus discípulos. Ya desde las primeras cartas de dirección espiritual a la señorita de Lamourous y en las charlas e instrucciones a los congregantes aparece la preocupación por formar en la oración. De ahí los numerosos métodos para orar destinados a congregantes y religiosos, las conferencias a novicios y religiosas marianistas, a las Damas de la Misericordia de Burdeos, y las múltiples charlas sobre la oración en los ejercicios espirituales²⁴⁹. El culmen de esta doctrina cristaliza en el *Método de oración sobre el Credo*.

²⁴⁹ Armbruster, 1; *Sobre la oración*, Armbruster, 528-530; *Sobre la continuidad de la oración*, Armbruster, 773-774; *En la meditación*, Armbruster, 775-776; *Método de oración mental*, Armbruster, 1107; *Dirección sobre el método de oración* (1828-1829), Armbruster, 1136-1138; *Oración de fe y de presencia de Dios* (1828-1829), Armbruster, 1139-1169; *Práctica de oración mental, vía purgativa* (1832-1833), Armbruster, 1171-1187; *Método de oración sobre el Credo* (1840-1841), Armbruster, 1188-1266; conferencia del 14 de mayo de 1843, *Sobre Dios que es nuestro Dios, a los novicios de Santa Ana*, Armbruster, 1086; conferencia a la comunidad de Agen, de las Hijas de María, agosto de 1821, Armbruster, 1036-1037; conferencias entre el 19 de noviembre de 1819 y el 9 de mayo de 1820, Armbruster, 1032-1035; retiros a los congregantes en 1813, Armbruster, 951; retiros de 1818 a los primeros religiosos marianistas, Armbruster, 951-953; retiros de 1821, Armbruster, 997; retiros a la comunidad de Saint-Remy, en 1827, Armbruster, 1018 y 1027.

El P. Chaminade fue un maestro de oración; para él, *la fe penetra la oración hasta llegar a convertirse en una "oración de fe y de presencia de Dios"*. El P. Chaminade no separó la fe de la oración. Fe y oración se convierte en una fórmula de valor pastoral y en uno de los nervios teológicos de su pensamiento sobre la fe. Así le escribe al P. Chevaux, el 24 de enero de 1837: "Os lo vuelvo a repetir al final, trabajad para llegar a ser un hombre interior, un hombre de fe y de oración"²⁵⁰. El pensamiento de Chaminade sobre este punto aparece nítido y bien formado desde las primeras cartas de dirección a la señorita de Lamourous.

"Empleará usted para la oración de la mañana una oración mental, un cuarto de hora al menos [...]. A continuación recitará lentamente el Credo [...]. La disposición en la que debe ponerse vuestra alma durante el recogimiento será la de un sentimiento simple, o de fe, o de esperanza, o de caridad [...]. Terminará usted su oración pidiendo a Dios que le haga la gracia de mantenerla todo el día en el recogimiento y de no actuar nada más que por motivos de fe, etc."²⁵¹

La aportación personal del Padre Chaminade se puede resumir en la fórmula oración de fe, consistente en meditar con asentimiento de fe sobre las verdades reveladas, y expuestas bien en el Credo apostólico, bien en las Escrituras²⁵².

El interés chaminadiano por la oración radica en que en ella se ejercita el acto de fe en el modo a la vez más concreto y sobrenatural posible; esto es, en toda su pureza sobrenatural y con

²⁵⁰ EF, I, pág. 283; también en las conferencias a las religiosas marianistas, la Madre de Trenquellèon anota: "El Buen Padre nos dijo que era preciso que fuéramos hijas de fe e hijas de oración, que ésta debía ser nuestra característica", conferencias a la comunidad de Agen en mayo de 1821, Armbruster, 1036.

²⁵¹ Armbruster, 1.

²⁵² Son muy numerosos los ejemplos en los que Chaminade realiza comentarios meditativos del Credo a través de los llamados "tres principios"; sobre este aspecto, cf. Armbruster, "Le Credo chez le Père Chaminade", RMI 9, abril 1988, págs. 6-17. Ejemplo de meditación sobre pasajes del Evangelio, uno puesto por el propio P. Chaminade en la tercera conferencia a la Misericordia: "Pero he aquí un principio infalible que, siguiéndolo, nos pondrá al abrigo de sus engaños y de toda ilusión: consiste en hacer nuestras meditaciones apoyadas sobre alguna verdad de la fe, como por ejemplo, sobre estas palabras consolantes que nuestro Señor Jesucristo pronunció", Armbruster, 1032; "Escogeremos, entonces, este método: consistirá en meditar sobre algún pasaje del Evangelio, renovar a menudo nuestros actos de fe sobre las verdades que meditemos", Armbruster, 1035. Ejemplo de meditación sobre una verdad de fe católica, en las conferencias a la comunidad de las Hijas de María, en Agen, agosto de 1821, en las que les explicó el método con un ejemplo "sobre la gloriosa cualidad de esposa de Jesucristo", en el que emplea la exégesis alegórica de la creación de Eva sacada del costado de Adán dormido, y la Iglesia nacida del costado abierto de Cristo, muerto en la cruz, Armbruster, 1037.

todo el asentimiento afectivo y cordial del orante, prestado a la verdad de fe que se propone para meditar. Así comprendida, la oración ejercida con fe sobre las verdades reveladas es fuente y crecimiento de la fe. En este sentido la oración se propone como el punto culminante de la fe. En una instrucción a los congregantes tenemos recogida esta enseñanza:

“2.^a reflexión. El gran bien de la meditación no es solamente conocer la verdad y convencerse de ella, sino, sobre todo, tocar la voluntad y tomar fuertes resoluciones [...].

3.^a reflexión. El entendimiento actúa por sus operaciones, así como la voluntad por sus afecciones [...]. Si el entendimiento se encontrara en una suerte de impotencia para ejercer sus operaciones, y no pudiera realizar ningún esfuerzo de cabeza, entonces se ha de contentar con repetir numerosos actos de fe sobre la verdad que se ha de meditar. Se recordará el asunto a meditar, parte por parte, si la impotencia afectase a la memoria; entonces se podrá releer despacio el tema de meditación [...], para presentarlo a la voluntad a fin de afectarla: es ya un gran provecho que se obtiene de la meditación, como es el estar afectado en la voluntad por una verdad. Esta fe afectuosa no tardará en ser operante y eficaz, pues el entendimiento y la voluntad, movidos por el Espíritu de Dios, toman a menudo resoluciones más precisas y fuertes que si la inteligencia hubiese reflexionado y razonado con gusto y facilidad.”²⁵³

Con la oración de fe, Chaminade ha logrado crear un método pedagógico para hacer pasar las verdades de la fe desde la cabeza (fides quae) al corazón (fides qua) para apropiarse vitalmente de los misterios revelados y adecuar su vida a los criterios y verdades de la fe.

“El gran bien de la meditación no es solamente conocer la verdad y convencerse de ella, sino, sobre todo, tocar la voluntad y tomar fuertes resoluciones.”²⁵⁴ En la oración, el creyente. pone en juego todas sus apetencias y deseos orientados al amor de las verdades que contempla, y así la fe

²⁵³ Instrucción *Sobre la meditación*, Armbruster, 775-776.

²⁵⁴ Armbruster, 775-776.

objetiva y especulativa deviene subjetiva y práctica, la fe que justifica y de la que vive el justo: la fe del corazón. De esta manera asistimos a una incipiente visión personalista de la fe como acto y actitud del sujeto creyente, pero sin perder nunca el objetivismo de la fe dogmática, revelada por Dios y fijada por la Iglesia.

3. Recapitulación final

El contexto histórico-cultural y la situación eclesial que vivió el P. Chaminade, en donde se fragua su proyecto recristianizador, se forma su pensamiento teológico y su doctrina sobre la fe, se encuentra enmarcado por los retos y urgencias pastorales de la Iglesia, bajo el asalto de la razón ilustrada del filosofismo y de su forma religiosa, el deísmo, que niegan la posibilidad de la revelación sobrenatural de Dios.

Chaminade desarrolló su actividad pastoral durante los inicios de la indiferencia religiosa o secularización del pensamiento y de la cultura europeos. Situado en plena expansión del racionalismo de la Ilustración, su pensamiento se fraguó en el tránsito de la Escolástica barroca a los apologistas de la razón, para defender el origen sobrenatural de la revelación y del cristianismo. Mantiene, entonces, una comprensión intelectualística de la revelación, en tanto que verdades reveladas que afectan a nuestra salvación; y, consecuentemente, concibe la fe como el conocimiento sobrenatural de estas verdades. Ciertamente, estamos ante una concepción preponderantemente gnoseológica de la revelación y de la fe, por lo que una antropología integral necesita del corazón o centro de la voluntad y de la libre decisión interior para adherirse a la verdad de Dios. Por eso, ante el tribunal de la razón que emplaza a la fe a razonar su objeto y su estatuto epistemológico, Chaminade desplaza sus argumentos en favor del acto humano de creer hacia el interior de la subjetividad, en tanto que adhesión vital al Dios que revela la respuesta al más íntimo anhelo del corazón humano de lograr la salvación. Con esta nueva argumentación Chaminade no negó, antes bien afirmó, la facultad de la razón, por la cual el hombre es capaz del acto de la religión, que es conocimiento de Dios. Conocimiento que se da por doble vía, la razón natural y la noticia de la revelación sobrenatural.

Ésta fue la intención y la aportación de Chaminade, en continuidad con la doctrina tomista, mostrar que es el corazón, impelido por su deseo de plena felicidad e iluminado por la inteligencia de las verdades de la fe, quien guía a la inteligencia hacia el asentimiento de fe. Fiel a la doctrina tridentina, una fe así se caracteriza por ser el fundamento y raíz de toda justificación, y el principio de la humana salvación, término final hacia el cual se dirige la predicación pastoral de su doctrina de la fe.

En la elaboración de este concepto tan personal de la fe confluyen diversas corrientes de pensamiento teológico: 1) recibe la influencia del tomismo a través de la Escolástica barroca. Con el tomismo recoge la tradición agustiniana de la naturaleza sobrenatural de la fe como iluminación y conocimiento cordial, que santo Tomás elabora en la antropología del deseo natural de ver a Dios y en la doctrina del conocimiento de la fe y del inicio de la misma por un piadoso afecto de la voluntad, que mueve la razón a obedecer a la revelación de Dios. 2) La Escuela francesa de espiritualidad permite a Chaminade adaptar con finalidad pastoral esta corriente clásica del pensamiento teológico bajo la fórmula de fe del corazón; que posee la virtud de verter en el lenguaje y método espiritual de los estados interiores de los misterios de Cristo las categorías de la teología dogmática. 3) La apologética de la razón o de la Ilustración, que configura el carácter de su pensamiento teológico y la finalidad apologética y pastoral de su actividad misionera para defender la trascendencia de la doctrina de la Iglesia del asalto crítico del racionalismo. Al ser el nudo de la cuestión religiosa en la Modernidad la relación de la fe con la razón, la apologética clásica en sus albores constituye el marco teológico que nos explica la enseñanza del P. Chaminade sobre la virtud teologal de la fe.

En definitiva, busca armonizar la naturaleza sobrenatural con la dimensión humana de la fe. Chaminade había sido formado en el objetivismo de la Escolástica barroca, fiel a la doctrina católica del Concilio de Trento con su realismo sacramental y eclesiológico y su fuerte sentido objetivo de la sobrenaturalidad de la fe. De esta formación teológica católica postridentina recibe la doctrina clásica de la fe sobrenatural y objetiva, don de Dios, iluminación de la mente y obediencia de la razón a Dios por la percepción de las verdades reveladas, dado que es Dios mismo, Verdad primera, quien revela. En este sentido, la fe posee un fuerte componente

gnoseológico. Pero en virtud de la doctrina tomista del piadoso afecto (*pius credulitatis affectus*), de la contemplación de los estados interiores de Cristo en sus misterios redentores, y de la doctrina paulina de la fe del corazón, se despierta de manera incipiente, todavía a inicios del siglo XIX, a una orientación personalista de la fe en parangón con el movimiento de la conciencia moderna hacia la subjetividad y la nueva fundamentación de la creencia en las razones interiores del sujeto. Fundamentación exigida a causa del estado en que ha quedado la teología a partir del giro crítico hacia la subjetividad de la filosofía moderna. La fe y la teología han de recuperar su objeto a partir del nuevo camino abierto por la razón práctica kantiana y del sentimiento schlaeirmachiano del ser. Es decir, explorando la interioridad del sujeto creyente y sus razones personales para creer. Desde este nuevo estado de conciencia cultural, Chaminade retiene la objetividad de la revelación y de la fe, propia de la Escolástica barroca y de la apologética de la razón, pero se abre hacia la futura apologética de la interioridad y de la inmanencia; gracias también a la teología tomista, con su antropología teológica del deseo natural del hombre de ver a Dios, que en Chaminade encontramos pastoralmente transformada bajo la forma del deseo de felicidad y de salvación.

De esta manera, Chaminade, con ánimo más bien pastoral, ha logrado su propia y personal fundamentación de la fe, para su enseñanza y transmisión. La fe, que en santo Tomás es una virtud sobrenatural que corresponde a un instinto divino en el hombre, en Chaminade es el impulso más íntimo de la naturaleza racional y afectiva del espíritu del hombre, movido por la fuerza de las potencias de su alma, que anhelan el conocimiento, el amor y la esperanza de lograr plenamente este deseo de verdad, bondad, y felicidad que solamente ha encontrado ofrecido y cumplido en la revelación de Dios en Jesucristo transmitida por la Iglesia. Entonces no hay nada más razonable que la fe, si entendemos por razonable lo más propio de la entera naturaleza humana. De esta manera, la razón ilustrada como único y soberano juez de conocimiento y decisión del sujeto recibe una corrección por ampliación, no por negación. El conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios en la persona, no solamente se alcanza por la instancia de la razón, sino por la totalidad de las potencias y facultades del alma; también el deseo de amor y de esperanza y la fuerza de la memoria ofrecen sus argumentos y motivos a la razón. Su fundamentación

antropológica, en tanto que asientos inmanentes del sobrenatural y su proyección trascendente como realización y acabamiento de tales facultades en el Dios de la salvación, constituye el discurso teológico necesario para la posibilidad, la necesidad y la realidad del acto de fe. De esta forma consigue Chaminade responder al racionalismo inmanente de la Ilustración y corregir los presupuestos filosóficos y los límites argumentativos de la apologética racionalista, sin negar sus contenidos dogmáticos. De manera incipiente se abre Chaminade hacia esta nueva dirección, que explora la interioridad del inicio de la fe en la persona del creyente; empero, con una intencionalidad pastoral a fin de suscitar el deseo de amar a Dios y creer en Él, y para iniciar y acompañar en la oración y en la vida espiritual.

Predicar la fe, entonces, le exige un discurso sobre el hombre, pero del todo dependiente del realismo de la revelación y de la verdad de Dios en el acto de manifestarse y desvelarnos nuestra salvación. Desde aquí se comprende que la fe sea un conocimiento de la promesa de la salvación, un deseo de la voluntad para adherirse al bien sobrenatural prometido, una práctica vital movida por el amor y la esperanza puesta en la consecución de los contenidos de la salvación, un inicio ya en esta vida de la justificación y del disfrute y visión anticipados de los bienes escatológicos que se contemplan y saborean en la meditación con fe sobre los mismos, contenidos en el Credo de la Iglesia. En resumidas cuentas, es la fe del corazón que compendia y sintetiza en la persona del creyente todas estas dimensiones de la naturaleza sobrenatural y humana de la fe.