ADOLF WINDISCH

El SISTEMA SOCIAL MARIANISTA

Según los escritos de G.J.Chaminade

Adolf M. Windisch

El sistema social marianista

Según los escritos de G.José Chaminade
(1761-1850)

Servicio de publicaciones marianistas

© Adolf.M. Windisch
The marianist social system
St Paul Press, Fribourg (Switzerland). 1964

© Adolf.M.Windisch
El sistema social marianista
Servicio de publicaciones marianistas. 2025
Traducción y edición: Enrique Aguilera sm
Notas a pie de página [entre corchetes], del editor

Imagen de portada: Lalanne con los oficiales de la Congregación

ÍNDICE

Agradecimientos
Abreviaturas
Notas del autor y de la edición española
Introducción

PARTE I
LA PROBLEMÁTICA DE LA ILUSTRACIÓN FRANCESA
Y LA RECONSTRUCCIÓN (1750-1850)

Capítulo uno: La Ilustración francesa y la escatología de los filósofos

I. La relación del hombre con Dios
II. La naturaleza y la razón del hombre
III. La ciudad celestial del hombre
Resultado: Hombres rebeldes en la Revolución Francesa

Capítulo dos: la Reconstrucción y las ideologías cristianas

I. Los liberales
  A. Chateaubriand
  B. Lamennais

II. Los teócratas
  A. Bonald
  B. Maistre

III. Los socialistas y positivistas
  A. Saint-Simon
  B. Comte
Resultado: Grupos entusiastas con planes universales incumplidos

Capítulo tres: la Reconstrucción y Guillermo José Chaminade

I. Vida de Guillermo José Chaminade (1761-1850)
II. Aproximación a la problemática.
  A. Fe y Razón
  B. Teología y Filosofía.

III. Temas sociales centrales.
  A. El Dios-Hombre Cristo: Hijo del Padre, Hijo de María
    1. Dios e Hijo del Padre
    2. Hombre e Hijo de María.
    3. El Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia.
  B. María: Madre de Dios, Madre de los hombres.
    María: Ejemplo de la Iglesia

C. El hombre en sociedad
1. El hombre sobrenaturalizado
2. El hombre social.
3. El cristiano en comunidad
4. El hombre consagrado

Resultado: Un orden social cristiano orgánico en miniatura.

PARTE II
EL SISTEMA SOCIAL MARIANISTA PARA LA RECONSTRUCCIÓN

Capítulo cuatro: Marco de referencia histórico y estructural

I. Las Congregaciones Generales (Congregación de la Inmaculada).
II. El Estado de los congregantes religiosos o Estados de perfección en el mundo.
III. Las Terceras Órdenes Seculares y Regulares.
IV. Las Congregaciones Religiosas
A. El Instituto de las Hijas de María.
B. La Compañía de María.

Capítulo cinco: Naturaleza y propósitos

I. Naturaleza
A. Imitación de Cristo y María
B. Conformidad Corporativa y Personal
II. Propósitos
A. Propósito Principal
B. Propósito Colateral
Propósitos Simultáneos y Complementarios
C. Propósito Secundario

Capítulo seis: Los Medios

I. Medios Organizados

A. Sistema Social Solidario de la Familia de María
B. Subsistemas de la Familia de María
1. Subsistemas Estructurales
La Congregación General
Los Estados de Perfección en el Mundo
Las Terceras Órdenes seculares y regulares
Las Congregaciones Religiosas
2. Subsistemas Funcionales
Organizaciones de Vida
Organizaciones de Servicio
Organizaciones de Lucha o Recursos

II. Método de Educación Social

Capítulo siete: El Plan Organizativo

I. El Sistema Administrativo
- A. Origen
- B. Alcance
- C. Los Tres Oficios
  1. Oficio de Celo
  2. Oficio de Instrucción
  3. Oficio de Asuntos temporales
- D. Administración y Virtud

II. El Sistema Ascético
- A. Origen
- B. Alcance
- C. Organización del Método
  1. Sistema de Preparación
  2. Sistema de Purificación
  3. Sistema de Consumación
- D. Aplicación del Método

Capítulo ocho: el Espíritu marianista

I. Rasgos distintivos

- A. Familiar y Mariano
  1. Familiar
  2. Mariano
- B. Apostólico y Corporativo
  1. Apostólico
  2. Corporativo

Resumen

II. Obligaciones distintivas

- A. Aplicación del plan organizativo
- B. Compromisos especiales
  1. La obligación en general
  2. La obligación en particular

Estabilidad marianista
Educación marianista

Conclusión
Bibliografía

AGRADECIMIENTOS

El autor desea expresar su profunda gratitud a todos los miembros de la Familia de María que ha conocido durante los últimos veinte años a través del ideal propuesto por Guillermo José Chaminade. Cada una de estas personas ha contribuido, a su manera, a la preparación de este estudio.

A los superiores de Roma, de la Provincia de San Luis y del Seminario Marianista Internacional de Friburgo, el autor expresa su sincero agradecimiento por las condiciones ideales que han proporcionado para este trabajo.

Aprovecha también esta oportunidad para agradecer a los profesores de la Universidad de Friburgo su inspiración y guía durante los últimos siete años. El autor agradece especialmente al profesor Arthur F.Utz, OP, por sus numerosas aportaciones en el campo de la ética social y por la dirección de esta tesis.

El apoyo, las conversaciones y la asistencia técnica brindada generosamente por muchos compañeros marianistas de Regina Mundi y Villa St. Jean fueron invaluables para el autor en la realización de esta tesis. Finalmente, un agradecimiento especial al Sr. Clarence P. Mathews, de Pax Romana, por su dedicada ayuda y eficiente mecanografía de toda la disertación, y al Sr. Maurice Enderle, de la facultad de la Iglesia católica, por sus valiosas sugerencias en la preparación de la tesis para su publicación.

****

[Arthur Fridolin Utz (1908-2001) fue un filósofo social y sacerdote suizo. En 1928 ingresó a la orden dominicana. En 1945 fue nombrado catedrático de Ética y Filosofía social en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (Suiza). A partir de 1949 publicó la revista *Politeia*, que se convirtió en una plataforma internacional para las ciencias sociales. Fue presidente de la International Humanum Foundation y director del Instituto Scientia Humana en Bonn].

ABREVIATURAS

Cong:	Documentos sobre la Congregación de la Inmaculada (Burdeos)
Const:	Constituciones
D:	Escritos de dirección
EF:	El Espíritu de nuestra fundación
EP:	Escritos y Palabras
Estado:	Documentos sobre el Estado religioso en el mundo (Congregación)
FM:	Hijas de María
L:	Lettres (Cartas) del P.Chaminade
MPCSM:	“Manuel de Pédagogie chrétienne à l'usage des Frères Instituteurs de la Société de Marie”
MSM:	Manual del Servidor de María
NI:	Notas de instrucción del P.Chaminade
R:	Retiros predicados por el P.Chaminade
SM:	Compañía de María

NOTA TÉCNICA DEL AUTOR (1964)

Aunque existen algunas traducciones al inglés de las fuentes primarias de los documentos marianistas, una comparación con el original francés obligaba a menudo al autor a redactar su propia versión del texto. En cuanto a las Cartas del P.Chaminade: si el pasaje citado es una sección inédita de una carta reproducida en la colección impresa, se hace referencia a la colección y se indica con (inédito). Si la carta completa es inédita, se indican la fecha de su composición y el destinatario.

NOTA DEL EDITOR EN ESPAÑOL (2025)

Esta edición en lengua española, incluye las notas originales del autor, que son, junto con el texto de la tesis, un precioso testimonio de lo que podemos llamar el “Taller de Friburgo”. Denominamos así a la encomiable labor de seminaristas, formadores e investigadores, por sacar a la luz los escritos fundacionales de los Archivos generales de la SM de Roma, con ayuda de microfilmes, y utilizarlos como fuentes para las ediciones críticas de los estudios que se realizaron allí en los años 50-60. Trabajaron en unas condiciones complejas pues no tenían los medios de que disponemos hoy (colección completa de las Cartas del fundador y la gran colección de “Escritos y Palabras”, EP). En los años de esta tesis, las cartas de Chaminade a partir de febrero de 1844 (publicadas en la edición de Lebon, única impresa en cinco volúmenes desde 1930) están embargadas por la Sante Sede, para el estudio de su Causa. Solo tras la Declaración de virtudes (1973), publicará Ambrogio Albano en AGMAR el resto de las cartas y nuevas adquisiciones (1977). Sin embargo, las publicaciones del taller de Friburgo (Dirección, María, Oración, Retiros, Instrucción, Congregación) han sido fundamentales para la investigación y la formación en nuestras fuentes documentales, con los nombres que hoy son figuras a quienes debemos tanto: Armbruster, Halter, Pauels, Delas, Verrier, etc. Las publicaciones de Friburgo ofrecen variantes de los documentos, por lo que son importantes como complemento de Escritos y Palabras.

Las referencias en las notas a los manuscritos de los Archivos generales de Roma, no corresponden en algunos casos a la nueva catalogación de manuscritos realizada por Ambrogio Albano en los años 70-80, que ha desembocado tanto en la estructura de AGMAR como en los medios para encontrar y trabajar la documentación. Por tanto dejamos intactas las referencias de las notas, sabiendo que es, algunos casos, con los títulos de los documentos, como debemos enlazar con la nueva catalogación de AGMAR. Sin embargo las referencias a los números de las cartas del fundador, a las ediciones de Escritos de Dirección, Oración, Instrucción, Retiros y a obras como «El Espíritu de nuestra fundación», o las diversas Constituciones, sí son utilizables o citables.

Esta tesis en su edición original inglesa está plagada de mayúsculas allí donde la edición actual de cualquier libro no lo permite: Sistema Marianista, Nuevo Mundo Feliz, Razón General Colectiva.... Pero hemos querido respetar esta opción del autor en nuestra traducción, para evitar intervenir corrigiendo tanto en el texto.

INTRODUCCIÓN

En el siglo XVIII, estaba de moda para los franceses soñar con una «Nueva República de la Virtud», una «Ciudad Celestial» donde los hombres virtuosos se formaran como ciudadanos patriotas del «Nuevo Mundo Feliz». Pero la construcción de utopías es la enfermedad profesional de los reformadores sociales y morales. Así, Francia, centro de la civilización europea, emergió de una «Era de la Razón y la Ilustración» para sucumbir a una «Era de Crisis y Utopías» sin precedentes[1].

Los estudiosos sociales han encontrado en este siglo, de 1750 a 1850, un campo fértil de investigación. Se han sentido desconcertados por el pensamiento superficial, pero de gran influencia, de los líderes de la Ilustración, llamados «los filósofos», quienes provocaron la «crisis de la conciencia universal» y sentaron las bases de las soluciones utópicas para un «nuevo mundo moral»[2]. Se han visto obligados a prestar la máxima atención a la catastrófica serie de acontecimientos denominada «La Revolución Francesa»[3], que surgió a medida que los políticos, con su fe, intentaban aplicar en la práctica los planes idealistas y a menudo contradictorios dictados por la ilustrada República de las Letras. Les interesa este período, no solo por la magnitud de los disturbios, sino especialmente por la naturaleza universal de las cuestiones que abordaba y las soluciones que buscaba.

Los filósofos racionalistas y sentimentales, Montesquieu, Voltaire y Rousseau, Diderot, Helvétius y Holbach, Turgot, Quesnay y Condorcet, por mencionar solo a los más conocidos, rechazaron el orden tradicional de las relaciones entre Dios, el hombre y la sociedad. A pesar de las grandes diferencias de temperamento, perspectiva y creencias, este era su sueño central: demostrar que todo en el universo se movía por medios mecánicos sin la intervención de Dios; que todos los males podían remediarse mediante medidas tecnológicas apropiadas y controles sociales; que podía existir un estado gobernado por ingenieros ilustrados que moldearían tanto los cuerpos como las almas humanas. El método, perfeccionado por los jacobinos, consistía en comenzar con constituciones teóricamente perfectas, luego legislar y obligar a los hombres a llevar vidas virtuosas, y finalmente exterminar a todos los que se negaran a conformarse al código de la República de la Virtud[4]. Su mentalidad era de tabula

---

[1] Desde la época de la «República» de Platón, ha habido intentos dispersos de crear utopías. Ejemplos clásicos son la «Ciudad de Dios» de San Agustín, la «Utopía» de Tomás Moro y la «Ciudad del Sol» de Campanella. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XVIII y la primera parte del XIX produjeron más planes utópicos de reconstrucción moral y social que todos los siglos anteriores juntos. Cf. J.O. HERTZ-LER, *Historia del pensamiento utópico* (Nueva York: Macmillan, 1923), Lewis MUMFORD, *Historia de las utopías* (Nueva York: Boni and Liveright, 1922), y R. DUBOS, *Espejismo de salud: Utopías, progreso y cambio biológico* (Nueva York: Harper, 1959).

[2] Crane BRINTON, *Historia de la moral occidental* (Nueva York: Harcourt, Brace and Co., 1960), p. 293. También, Lester G. CROCKER, *Una era de crisis: El hombre y el mundo en el pensamiento francés del siglo XVIII* (Baltimore: John Hopkins Press, 1959), pp. xi-xx.

[3] Paul Hanly FURFEY, *Historia del pensamiento social* (Nueva York: Macmillan, 1952), p. 238.

[4] Harold L. STANSELL, «El espíritu puritano en la Revolución Francesa», *The Historical Bulletin*, XXX (noviembre de 1951), pp. 3-20.

rasa, que barrería el orden existente para permitirles crear un orden social ideal y un sistema moral adaptado al «Hombre ideal», o al «Hombre en general»[5].

En medio del caos social resultante, surgieron teóricos y apologistas católicos de mentalidad tradicional, como Chateaubriand y Lamennais, Bonald y Maistre, que abogaban por un retorno al pasado como respuesta a la problemática. Sostenían que la filosofía «tradicional», derivada de la lógica griega, el derecho romano y la revelación judeocristiana, explica mejor a Dios, define mejor la naturaleza tal como existe y garantiza mejor el orden social que corresponde a las aspiraciones más nobles del hombre. Su prueba fue la grandeza de las culturas cristianas a lo largo de los siglos.

Otros teóricos, como Saint-Simon y Comte, abogaron por un conjunto de principios radicalmente nuevos cuyo objetivo era la creación de un nuevo "supra-Cristianismo".

Otros se dieron cuenta de que un simple retorno al pasado era inútil y que la búsqueda de una nueva filosofía fundamental era innecesaria. Lo que se necesitaba era una nueva aplicación y una nueva expresión social de los principios cristianos perennes que se ajustaran a las condiciones radicalmente diferentes del siglo XIX. Interesados en la acción más que en la teorización, estos hombres reunieron a cristianos aislados en grupos para que todos pudieran materializar esta filosofía cristiana en su vida diaria.

Representante de este grupo de reconstructores sociales católicos fue Guillermo José Chaminade (1761-1850). Este tenía un plan para la reconstrucción moral y social del orden social[6]. Su sistema marianista estaba compuesto por una vasta red de unidades de la «Familia de María»[7], que abarcaba a personas de todas las edades, ambos sexos y condiciones de vida, quienes, ayudándose mutuamente mediante un método específico de acción formativa, podían alcanzar una gran virtud personal mientras establecían el orden social cristiano ideal. Esto no era una mera especulación. La teoría se incorporó directamente a las instituciones sociales y se puso a prueba y confirmó en el plano existencial durante cincuenta años bajo la guía directa del propio Chaminade. Bajo la dirección de sus sucesores, el «Sistema Marianista» ha mantenido una existencia continua hasta nuestros días.

La investigación de un sistema tan extenso y complejo, diseñado a principios del siglo XIX para la reconstrucción de todo el orden social, resulta especialmente gratificante para el estudioso social en general. Resulta de particular interés para quienes se dedican a la

---

[5] Marie-Madeleine MARTIN, *La Formation morale de la France* (París: Gallimard,1949), pp. 293-300.

[6] El término «Orden Social» no se limita aquí al concepto predominante que limita el término a un ámbito casi exclusivamente económico ni a ninguna otra esfera específica. Más bien, se entiende que incluye la totalidad de las relaciones entre los hombres en la sociedad. «Reconstrucción del Orden Social» significa reorganizar, corregir, fortalecer y ordenar estas relaciones en la medida en que lo requieran. La Iglesia Católica enseña constantemente que el bienestar de este orden social depende de un fundamento moral, espiritual y religioso. Cf. Raymond J. MILLER, Forty Years After: Pius XI and the Social Order (St. Paul, Minn.: Radio Replies Press, 1947), p. 1.

[7] [Aunque actualmente empleamos la expresión «Familia marianista», aquí mantenemos la expresión «Familia de María» ya que era la utilizada por nuestros fundadores, aunque ellos no la aplicaban a todos los grupos como nosotros sino a uno en particular (La Congregación e la Inmaculada). De todas formas, más adelante saldrán algunos comentarios sobre esta expresión o una variante, distinguiendo la aplicación al conjunto o a grupos particulares].

investigación de la naturaleza y el funcionamiento de los grupos de motivación religiosa[8]. Puede ofrecer valiosas perspectivas a quienes participan en iniciativas contemporáneas similares. La singularidad de este sistema integral dentro de la Iglesia Católica lo diferencia de todas las demás agrupaciones.

El autor cree que el Sistema Marianista, tal como lo expuso Guillermo José Chaminade en sus escritos, contiene una ética social completa diseñada para perfeccionar a sus miembros corporativamente y para lograr la reconstrucción moral y social de un orden social cristiano. Esta disertación se propone presentar el Sistema Marianista tal como lo concibió el propio fundador y aclarar y sintetizar los principios sociales que lo rigen.

El propósito de este estudio no es examinar en detalle las múltiples actividades de los miembros que participan en el sistema, sino analizar las instituciones permanentes de las que estas actividades se derivan naturalmente. Se consideraron varios enfoques: (1) el proceso histórico acumulativo de desarrollo en la multiplicidad y sucesión de unidades institucionales; (2) una unidad en sí misma, como los grupos de las Congregaciones, el Estado o la Compañía de María, etc.; (3) cualquier unidad en sus relaciones con otras unidades, como la de la Compañía de María en relación con las Hijas de María y la Congregación, etc. Estas tres consideraciones han predominado en los estudios previos sobre el pensamiento de Chaminade[9]. La presente investigación, si bien se beneficia de su investigación, explora una cuarta vía. Es decir, considerando todas las unidades esenciales en sus interrelaciones como partes integrales de la totalidad del pensamiento social de Chaminade.

El método empleado podría caracterizarse, en términos generales, como descriptivo y analítico. En cierta medida, también es histórico, limitándose a la filosofía social francesa del período 1750-1850 y a los hechos históricos que atestiguan el establecimiento del propio Sistema Marianista. Las teorías y principios generales de la ética social se aplican al sistema en cuestión.

---

[8] Una obra pionera en este campo es la de Gustav GUNDLACH, *Zur Soziologie der hatholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* (Berlín: Ebering, 1928). Desde entonces, ha habido muy pocos estudios, salvo breves artículos, sobre estas agrupaciones únicas que son de especial interés desde el punto de vista de la ética social porque sus miembros eligen libremente vivir juntos en la relación social más intensa y estar sujetos a las obligaciones más sublimes.

[9] En particular, Leonard J. THOME, *La eficacia de la Congregación de Burdeos bajo la dirección de William J. Chaminade* (tesis de maestría inédita, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica de América, 1942), pp. 88; Joseph STEFANELLI, *El Estado en la Congregación de Burdeos* (Dayton: Mount St. John Press, 1943), pp. 36; Andrew L. SEEBOLD, *Social-Moral Reconstruction, according to the writings and works of William Joseph Chaminade* (1761-1850) (Washington, D.C.: Catholic U. of America Press, 1948), pp. 176; Francis J. FRIEDEL, *Patrones sociales en la Compañía de María* (tesis doctoral inédita, Departamento de Sociología, Universidad de Pittsburgh, 1950), pp. 370; John TOTTEN, *La Congregación de la Magdalena* (Dayton: Marianist Sodality Office, 1956), pp. 76; John Dickson, *Una aplicación de la dinámica de grupo al movimiento de las congregaciones marianistas*" (tesis doctoral inédita, Departamento de Sociología, Universidad de St. John, 1956), pp. 382; y Cyril G. Middendorf, *Una misión continua... para fermentar la vida secular: Un estudio comparativo de los institutos seculares concebidos por Pío XII y el Estado del Padre Guillermo José Chaminade*" (Washington, D.C.: Universidad Católica de América, 1960), p. 115.

Este tratado se basa, principalmente, en los documentos y escritos de Guillermo José Chaminade. Busca discernir el patrón terminológico y las relaciones a través de las cuales este material puede abarcarse en una visión única y coherente que se acerque más a la síntesis social original elaborada en la mente del fundador.

Además de ser un hombre de acción que plasmó con éxito su pensamiento en una vasta red de instituciones, Chaminade fue también un escritor prolífico, constantemente preocupado por la tarea de transmitir por escrito la complejidad total de su sistema. Esto serviría como salvaguardia y guía para el correcto desarrollo de su programa. Los cincuenta años de planificación y aplicación simultánea [1800-1850] le habían ayudado a afinar su enfoque y a detallar el sistema que había concebido originalmente a principios del siglo XIX. Sin embargo, Chaminade nunca encontró el tiempo para componer una síntesis escrita formal y definitiva de sus ideas. El suyo era un sistema orgánico y abierto al que se le podían añadir fácilmente sin alterar el marco original. Una vez que se ofrecieron aclaraciones para grupos en desarrollo anterior, como la Congregación y el Estado, estas fueron a menudo dadas por sentadas por grupos más avanzados, ya que muchos de sus miembros estaban familiarizados con el adoctrinamiento inicial. La crítica interna de los documentos más importantes, como las sucesivas ediciones de las Constituciones, tanto para las Hijas de María como para la Compañía de María, transporta al lector de una a otra en una cadena progresiva de desarrollo[10]. Por lo tanto, no existe un documento único que pueda considerarse la expresión completa del pensamiento social de Chaminade. Los voluminosos documentos deben considerarse como una unidad inseparable. Un estudio comparativo de los más de cincuenta conjuntos diferentes de planes y programas institucionales para individuos simplifica la tarea de separar los aspectos históricamente contingentes de los esenciales y permanentes de su teoría. En conjunto, los diversos y casi frenéticos elementos de su obra se ajustan cada vez más a patrones racionales que revelan una consistencia y coherencia maravillosas. Los principios subyacentes se ponen de relieve y se descubre un sistema completo y armonioso[11]. Aunque dispersas a lo largo de su obra, por su voluminosa correspondencia y otras notas, las decisiones y respuestas de Chaminade a miles de casos particulares ofrecen la ventaja adicional de mostrar el idealismo teórico del fundador en su contexto práctico.

Otra dificultad para comprender eficazmente las ideas y métodos de Chaminade es que siempre utiliza «el lenguaje de la fe». Para comprender su estilo y expresión, es necesario tener presente el contexto sociohistórico de la Francia de los siglos XVIII y XIX. Si bien su terminología es la de una teología cargada de implicaciones sociales, este lenguaje de la fe fue fácilmente comprendido por sus contemporáneos. Parte de la dificultad se debe no solo a los avances en la filosofía social moderna, sino también al auge de la perspectiva secularista, que con frecuencia pasa por alto las implicaciones sociales del Evangelio y la

[10] Por ejemplo, los artículos 19-21 de las Constituciones de la Compañía de María (1839) explican únicamente el propósito del voto de estabilidad y no sus obligaciones, mientras que los artículos 65 y 175 de las Constituciones de las Hijas de María (1839) describen las obligaciones y no el propósito. Lo mismo ocurre con el Método de Dirección y el Sistema de Virtudes, donde las Constituciones de las Hijas de María simplemente remiten al lector a las Constituciones de la Compañía de María.

[11] William FERREE, *Programa de Estudios en Documentos Marianistas* (Dayton: Publicaciones Marianistas, 1954), p.v.

naturaleza moral de los problemas sociales[12]. Dado que este lenguaje de la fe es el único instrumento adecuado para transmitir el mensaje de Chaminade, sus expresiones originales se preservarán en la medida de lo posible a lo largo de esta tesis.

La investigación se ha limitado a la expresión escrita del pensamiento del fundador entre 1800 y 1850, período en el que se dedicó a formular su sistema. Y es precisamente el pensamiento del fundador, tal como lo expresó él mismo o como indicó que los escritos de otros eran también suyos, lo que reviste una importancia primordial para este estudio. En su mayor parte, estas fuentes primarias comprenden las obras autógrafas del fundador y otros escritos verificados por él[13]. Entre estos últimos se encuentran los documentos oficiales escritos a mano por su secretario[14] o por un colaborador, anotado y firmado por Chaminade, o que de alguna manera se indica como la interpretación correcta de sus propias ideas, y las notas de los asistentes a sus conferencias e instrucciones, que sin duda transmiten fielmente su pensamiento[15]. La reciente edición crítica de varios documentos importantes de la serie Dirección[16], la publicación de los planes para el «Estado»[17], la mayor disponibilidad de otros manuscritos inéditos[18], así como los artículos indagadores de W. Ferree, H. Kramer, J. Totten

---

[12] FRIEDEL, p. 104. Un estudio de las grandes encíclicas sociales de los papas modernos, que han combinado el lenguaje de la fe con un vocabulario social técnico, contribuye enormemente a comprender todas las implicaciones de las expresiones utilizadas por Chaminade.

[13] Afortunadamente, muchos de los escritos del fundador se han conservado y se encuentran actualmente en los Archivos de la Compañía de María en Roma, Italia. Se conservan más de 2.000 cartas, varias ediciones de un tratado sobre la Santísima Virgen María, miles de páginas de conferencias, instrucciones, diálogos y discursos, varios manuales para organizaciones apostólicas y casi un centenar de conjuntos de normas y reglamentos, así como revisiones de constituciones. Sin embargo, muchos otros documentos se perdieron o fueron destruidos ya en vida de Chaminade. En 1909, se descubrió una serie de documentos muy importantes sobre la Congregación y el Estado en la Misericordia de Burdeos, la casa de Lamourous, una de las primeras colaboradoras de Chaminade.

[14] Para una lista de los secretarios de Chaminade, consulte a Robert Emmet Hughes, «Progresión en la vida espiritual: según William Joseph Chaminade, 1761-1850» (tesis doctoral inédita, Roma: Angelicum, 1961), p. 22 [También en EP VII, Anexo: «Los secretarios del P.Chaminade»].

[15] Chaminade permitió cierta libertad a sus colaboradores para expresar las ideas transmitidas. Así, muchos de los documentos son proyectos colectivos en los que los discípulos a menudo redactaban el primer borrador, mientras que el fundador anotaba y modificaba ciertas frases al revisar el manuscrito. Un buen ejemplo del control ejercido por el fundador se refiere a los diálogos y discursos a los congregantes. En este caso, el texto no es de Chaminade, pero lo revisó, lo firmó y mandó hacer copias para tenerlas a mano en la oficina de oradores para su uso futuro. Cf. Lettres de M. Chaminade (Nivelles: Havaux, 1930), Vol. I, Núm. 274, p. 518. En adelante, L.I, 274, p. 518 [En la colección española de todo el epistolario, se debe utilizar solo el número de la carta y no el volumen o la página, que corresponden a la edición original francesa de Henri Lebon en cinco volúmenes].

[16] J. B. ARMBRUSTER (ed.), *Ecrits de Direction*, 3 vols. (Friburgo, Suiza: Imprimérie St.-Paul, 1954-1960) es una colección de documentos inéditos. Si bien la mayoría de los documentos se presentan íntegramente, algunos del primer volumen son solo extractos. En adelante, D. I-II [Cf. EP V-VI-VII].

[17] J. M. BILBAO (ed.), *Documents sur l'Etat* (Friburgo, Suiza: Séminaire Marianiste, 1960), pp. 37 (mimeografiado). Este grupo de 33 manuscritos representa todos los planes existentes sobre este tema [Todos los documentos fundamentales sobre el Estado están en EP I, 91; y 115-145].

[18] Los proyectos de microfilmación de 1949 y 1961 han permitido obtener copias de muchos de los originales que se encuentran en los archivos de Roma. Actualmente, los archivos de Mount St. John, Dayton, Ohio, y del Seminario Internacional Marianista, Friburgo, Suiza, poseen copias en microfilm.

y P. Verrier, han proporcionado nuevas perspectivas sobre el pensamiento de Chaminade, lo que exige una nueva investigación de las fuentes originales.

Las tradiciones orales relativas a este período y las interpretaciones escritas de los primeros sucesores de Chaminade, así como los desarrollos históricos posteriores del propio Sistema Marianista, se han dejado para estudios futuros. La investigación en estas dos áreas arrojaría más luz sobre el tema en cuestión, pero los problemas peculiares que implica, exigirían un trabajo que excedería con creces el alcance limitado de esta tesis. Dado que Chaminade se esforzó por estimular una colaboración activa y estrecha entre sus seguidores, un estudio comparativo de sus escritos resultaría valioso y proporcionaría un buen método para comprobar la inteligibilidad del pensamiento transmitido por el fundador. Desafortunadamente, la persona que mejor conocía el pensamiento de Chaminade, María Teresa Carlota de Lamourous, dejó muy pocos escritos, quizás porque ambos vivieron a poca distancia entre sí, lo que permitía una frecuente comunicación verbal, quizás debido a la necesidad de gran discreción y secreto respecto a cualquier escrito, debido a la situación política de la época[19]. La larga colaboración de Lamourous (1795-1836) abarca todo el período en el que se elaboraron todos los rasgos esenciales del Sistema Marianista. Ella es la destinataria de las primeras cartas de dirección espiritual que se conservan de Chaminade[20]; fue una de las primeras mujeres de la Congregación, convirtiéndose en su primera líder; probablemente fue miembro del Estado[21]; fue elegida para formar la primera comunidad de las Hijas de María; y prestó servicios continuos a la Compañía de María[22].

Varios otros discípulos tempranos, como Lalanne y Monier[23], que llegaron a tiempo para ayudar a Chaminade a dar los toques finales al sistema, afirmaron posteriormente ser los verdaderos fundadores de todo el plan. Sin embargo, estos hombres a menudo mantenían puntos de vista radicalmente diferentes a los del fundador. Otros valiosos colaboradores abandonaron a Chaminade cuando este comenzó a desarrollar su sistema completo porque carecían de una vocación enciclopédica o porque las ideas del fundador eran “demasiado vastas, demasiado universales y algo vagas”[24]. Otros, en puestos de autoridad dentro del sistema, con puntos de vista contrapuestos, volvieron su poder contra el fundador y finalmente le arrebataron el sistema. Incluso los discípulos más cercanos tuvieron dificultades para comprender el sistema en su totalidad, ya que los manuscritos importantes, copiados a mano,

[19] En dos ocasiones, Chaminade fue arrestado por la policía, y las notas y otros escritos encontrados en su habitación fueron sometidos a un minucioso escrutinio [Cf EP I, 72-73. Registro con motivo de la supresión de la Congregación en 1809].

[20] Cf. L.I, núms. 9-24.

[21] La afiliación al Estado era casi secreta. Sin embargo, el papel de Lamourous en la Congregación indica claramente que también era miembro del Estado. El hecho de que los diversos planes para el Estado se ocultaran durante su fundación en la Misericordia refuerza esta conjetura.

[22] [Cf. La gran biografía sobre ella: J.STEFANELLI, *Mlle de Lamourous,* NACMS, Dayton, 1998 (Traducción española: *La señorita de Lamourous*, SPM, Madrid, 2026 y en la Biblioteca digital marianista: *biblioteca.familiamarianista.es*].

[23] Cf. L.I, 278, p. 530.

[24] J.SIMLER,*Guillaume-Joseph Chaminade: Fundador de la Compañía de María y del Instituto de las Hijas de María* (París: Lecoffre, 1901), p. 687. [traducción española por Eduardo Benlloch en edición crítica, SPM, Madrid, 2005-2006 (2 vols) y en la Biblioteca digital marianista].

tenían una circulación limitada, y muchas notas y bosquejos privados de las ideas del fundador nunca fueron comunicados a sus seguidores durante su vida[25].

Las dificultades internas mencionadas, junto con otras circunstancias externas, contribuyeron a la desintegración del sistema en unidades separadas. El resultado fue la desaparición gradual de algunas unidades, el descuido de otras y el desarrollo de las más perfectas. A su vez, la teoría social que sustentaba el sistema cayó pronto en el olvido. «Pero era tan grande el respeto que Chaminade se había ganado entre estos mismos seguidores que dejaron todo su sistema en el olvido, aunque no lo utilizaron y, desde luego, desconocían su propósito»[26]. Hoy en día, muchos de sus miles de discípulos estudian con atención el concepto original de Guillermo Joseph Chaminade en un esfuerzo por reconstruir el sistema integral, único capaz de resolver los problemas contemporáneos del orden social.

La primera parte de la tesis presenta la perspectiva sociohistórica de la problemática durante el período 1750-1850. El capítulo uno esboza los principios fundamentales de la Ilustración francesa y la escatología de los filósofos. El capítulo dos describe las ideologías cristianas prominentes en el período de reconstrucción. El capítulo tres ofrece una breve reseña de la vida de William Joseph Chaminade, su enfoque de la problemática y los temas centrales de la filosofía social marianista.

La segunda parte describe el sistema marianista para la reconstrucción. El capítulo cuatro ofrece un panorama histórico y estructural que distingue las diversas unidades dentro del sistema. La naturaleza y los propósitos del sistema se explican en el capítulo cinco. Los medios se analizan en el capítulo seis. El sistema administrativo y ascético que conforma el plan organizativo conforma el capítulo siete. El capítulo ocho expone el Espíritu de Familia Apostólica Marianista.

[25] Por ejemplo, el importantísimo "Cuaderno D", escrito entre 1828 y 1838, cuando Chaminade trabajaba en la revisión de las Constituciones. Cf. Dirección II, núms. 302-488 [Cf EP VII, 18-25].

[26] William FERREE, «Administración y Ética Social» (Friburgo, Suiza. Séminaire Marianiste, 1961), p. 36 (mimeografiado).

PARTE I
LA PROBLEMÁTICA DE LA ILUSTRACIÓN FRANCESA
Y LA RECONSTRUCCIÓN (1750-1850)

CAPÍTULO UNO

La Ilustración Francesa y la Escatología de los *Philosophes*

Para comprender plenamente las implicaciones del Sistema Marianista elaborado por G.José Chaminade, es necesario situar la problemática en su marco sociohistórico de referencia y considerar la filosofía social marianista a la luz de las teorías intervinientes y su conexión con otros sistemas de pensamiento.

La vida de Chaminade, de 1761 a 1849, conecta el período de los precursores de la sociología, Montesquieu (1689-1755) y Rousseau (1712-1778)[1], con el del fundador de las ciencias sociales modernas, Auguste Comte (1798-1857), y abarca uno de los períodos más cruciales de la historia del pensamiento social occidental[2]. «Existen en la historia períodos de gran innovación identificable: períodos 'revolucionarios', y el siglo XVIII fue uno de ellos»[3]. La importancia de los problemas que planteó supera con creces la solución que se intentó resolver[4]. Ya no era Dios quien constituía la medida de todas las cosas, sino el «hombre»[5]. La búsqueda del «hombre» fue el problema central de la época. Se plantearon opiniones divergentes sobre la cuestión del "Hombre": su naturaleza, sus relaciones con Dios y sus semejantes, su vida moral y ética. El resultado: una crisis de la "conciencia universal" que afectó al hombre en todas sus actividades: intelectuales, morales, religiosas, económicas, políticas y sociales, y que sacudió a Francia y Europa hasta sus cimientos[6]. El comienzo del

---

[1] Durkheim considera a Montesquieu y a Rousseau precursores de la sociología, atribuyendo a Montesquieu, en particular, la concepción de las ciencias sociales como el estudio de las leyes que rigen al hombre social y de los tipos de sociedad determinados en gran medida por las circunstancias físicas y económicas, y reconociendo la formulación de Rousseau del proceso de transformación del «hombre original o natural» en el «hombre social» que crea el orden social mediante su contrato social. Cf. Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la sociologie* (París: Marcel Rivière, 1953).

[2] CROCKER, nota introductoria.

[3] BRINTON, P. 293. "Le drame du XVIIIe siècle n'est point à la vérité dans les guerres ni dans les journées de la Révolution, mais dans la dissolution et le retournement des idées qui avaient éclairé et dominé le XVIIe siècle". Pierre GAXOTTE, *La Révolution française 1789-1799* (París: Fayard, 1957), p. 58.

[4] Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, vol. III: *La pensée moderne* (de Descartes à Kant) (París: Flammarion, 1961), pp.420, 471.

[5] Ibíd., p. 416.

[6] LEFLON, *Historia de la Iglesia desde los orígenes hasta nuestros días*, Vol. XX: *La crisis revolucionaria 1789-1846* (París: Bloud & Gay, 1949), pp.17-20.

siglo XVIII, como la "Era de las Ideas", progresó de la reacción a la revolución, desembocando así en una "Era de Crisis" a lo largo del siglo, cuando la nueva "religión secularista" entró en conflicto abierto con la síntesis cristiana tradicional. A finales de siglo, fue la nueva Weltanschauung propuesta por los "filósofos ilustrados" de la República Francesa de las Letras la que logró cautivar la imaginación y los sentimientos de la nación. Se arriesgó entonces la revolución para crear el mundo utópico descrito por estos dogmatizadores filosóficos sociales y morales. Esta Revolución Francesa no fue más que la culminación natural de la crisis que se había ido gestando a lo largo de todo el siglo, y su fracaso refleja las deficiencias de las ideas que intentó implementar[7]. De hecho, la «Era de la Razón y la Ilustración» fue en sí misma el fruto de varios siglos de gestación ideológica, cuyas etapas de desarrollo implicaron un desapego gradual de la mente europea respecto a su dependencia de la revelación divina como fuente de verdad, y una creciente convicción de que el libro de la naturaleza podía leerse con mayor comprensión que el libro de las Escrituras. Las principales causas de este cambio de perspectiva fueron el desafío, en el siglo XVI, al papado como custodio e intérprete divinamente designado de la revelación, los descubrimientos científicos de hombres como Copérnico, Kepler, Galileo y Francis Bacon, y la consagración de los ingleses Roger Bacon, Isaac Newton y John Locke como los «dioses de la filosofía francesa»[8]. El dominio de la Ilustración en el continente por parte de estos "dioses" comenzó en 1729, cuando Montesquieu y Voltaire regresaron a Francia desde Inglaterra. En manos de los franceses, el empirismo británico tendió al materialismo, del deísmo al ateísmo, y de la moral positiva a la moral secularista y al nihilismo. La ciencia física ya había destrozado la visión del mundo antigua y medieval. Francia dedicaría ahora sus esfuerzos a reemplazar la fe heredada en un orden moral inmutable sustentado en la Divinidad, con la nueva escatología secularizada de la Ilustración[9].

Los líderes del movimiento que cristalizó principalmente entre 1745 y 1762 en Francia son llamados "philosophes", aunque generalmente se reconoce que no son "filósofos" en el sentido técnico del término[10]. La "Era de la Razón y de la Ilustración" fue la "Era de los Philosophes", pero no de la filosofía. Estos hombres fueron principalmente pensadores sociales y morales combativos, hombres de letras y escritores, con un mensaje filosófico que transmitir. Fueron publicistas, propagandistas y panfletistas quienes crearon el clima de opinión predominante que se extendió durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. En su seno, las dos corrientes, el racionalismo y el sentimentalismo romántico, hicieron causa común en la lucha contra el cristianismo y a favor del naturalismo. El *Diccionario razonado de las artes, las ciencias y los oficios*, o la *Encyclopédie*, como se le

---

[7] Jean CROCKER, p. 448.

[8] Voltaire llama a Bacon "el padre de la filosofía experimental". Cf. *Lettres philosophiques*, n.º 12. D'Alembert escribe en su *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*: "Se puede decir que Locke creó la metafísica de forma similar a como Newton creó la física".

[9] BRINTON, pp. 293-307.

[10] A. D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies: L'âge moderne* (París: Aubier, 1941), p. 167. CHEVALIER, *La Pensée*, p. 423, señala: «No podemos encontrar ni siquiera a uno que sea realmente digno de este nombre». Cf. BECKER, pp. 34, 122. El juicio de Chaminade es similar: el título de «filósofo» hoy en día solo se otorga a aquellos escritores perversos que atacan los principios y verdades religiosas, que reducen al hombre a la más cruel incertidumbre y que intentan romper los lazos que lo vinculan con la sociedad. Se trata de un «filosofismo» que debe distinguirse de la verdadera «filosofía». Cf. Congrégation, Discurso 8: «Sur la philosophie». Para una de las mejores obras de referencia sobre la filosofía de los filósofos, véase Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen: Mohr, 1932).

conoce más comúnmente, fue su «Biblia de la Razón». Su propósito era «reunir todas las luces de todas las naciones en una sola obra». Su enfoque era hacer del hombre el centro y la medida de todas las cosas, en lugar de Dios[11]. Iniciada por Diderot y d'Alembert en 1751[12], la «Enciclopedia» sirvió de micrófono durante sus veinticinco años de existencia para difundir el cinismo y la sofistería de Voltaire, el ateísmo de La Mettrie y Holbach, y el sensualismo y el materialismo de Helvétius y Condillac, el naturalismo de Turgot y Condorcet[13]. Buscaba no solo informar, sino también orientar la opinión, pues su propósito era combatir los antiguos sistemas de pensamiento basados en la tradición y la autoridad, y sustituirlos por un edificio de conocimiento basado en la ciencia y la razón. Fue un instrumento poderoso para unificar las ideas dispersas de los philosophes y difundir sus creencias por toda Europa. Al principio aliado con estos enciclopedistas "racionalistas", y luego en abierta guerra con ellos, Jean Jacques Rousseau fue el espíritu de la corriente romántica. Su trilogía, La Nouvelle Héloise (1761), Emile (1762) y Contrato Social (1762), desarrolló los principios básicos del credo sentimentalista y proporcionó un texto para la Revolución[14].

La Ilustración francesa se propuso resolver la problemática acumulada buscando sustituir el "cielo trascendental" cristiano, determinado por Dios, por una "tierra de este mundo" transformada únicamente por la razón humana, que guiara la acción humana hacia "un cielo en la tierra o la "ciudad celestial" de los Philosophes[15]. Deseaban demoler la "Ciudad de Dios" para reconstruir la perfecta "Ciudad del Hombre". Creían firmemente que su "Era de la Razón y la Ilustración" era la novena época de Condorcet, que compuso el Apocalipsis de la

---

[11] Diderot en su artículo "Encyclopédie" escribe: "¿Pourquoi n'introduirions-nous pas l'homme dans notre ouvrage comme il est placé dans l'univers? Pourquoi n'en ferions-nous pas un Centre commun?"

[12] Cf. CHEVALIER, *Histoire*, pp. 745-747, para un resumen del origen y la historia de la Enciclopedia.

[13] Cuando el proyecto de la Enciclopedia se anunció por primera vez en 1745, "contó con un amplio apoyo incluso entre los hombres de iglesia, muchos de los cuales, al igual que los laicos, sentían que vivían en una época de peculiar iluminación". Robert R. PALMER, *Católicos e incrédulos en la Francia del siglo XVIII* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1939), p. 118. El jesuita Berthier, editor del "Journal de Trevoux", refleja esta creencia cuando escribe: "se puede asegurar que, si nuestro siglo no es más fecundo en genios de cierto orden que los precedentes, tiene al menos, la ventaja de poseer más hombres brillantes." Citado en John N. PAPPAS, *Berthier's Journal de Trevoux and the Philosophes*, vol. III de Studies on Voltaire and the Eighteenth Century (Ginebra: Institut et Musée Voltaire, 1957), p. 166. PALMER, Catholics, p. 20, afirma: "Pronto se hizo evidente que los enciclopedistas no eran simplemente escritores talentosos a quienes los católicos cultos podrían aprobar, aunque con reservas, sino enemigos decididos e implacables de la Iglesia que debían ser combatidos incansablemente". Luego añade, p. 118: "El asunto de Prades fue para mucha gente la primera revelación de que la Encyclopédie estaba en manos de incrédulos. El 18 de noviembre de 1751, la tesis del abad de Prades, colaborador de la Enciclopedia, fue aceptada por la Sorbona. Debido a que exaltaba la religión natural basándose en los principios filosóficos de Locke y d'Alembert, pronto fue atacada por los jesuitas y los jansenistas, quienes acusaron a los enciclopedistas de ser responsables de la tesis y de un complot para derrocar la autoridad existente. La guerra entre los filósofos y la Iglesia se convirtió en un tema claramente definido para el público en general en esta etapa, ya que obligaba a los hombres a tomar partido. Cf. CHEVALIER, *Histoire*, p. 431.

[14] Hilaire BELLOC, *The French Revolution* (2.ª ed.; Londres: Oxford Univ. Press, 1960), p. 16. «La más poderosa de las influencias que se ejercen sobre el espíritu humano desde Descartes es incontestablemente la de Jean-Jacques Rousseau. La reforma que opera en el dominio del pensamiento práctico fue también radical como lo fue la de Descartes en la pura especulación." Henri BERGSON, *La Philosophie* (París: Larousse, 1915), p. 11.

[15] BRINTON, p. 293.

transformación completa de la humanidad, que la llevó al umbral del verdadero Milenio social. Estaban seguros de que la Razón despejaría la niebla engendrada por la superstición, la revelación y la fe para presentar este objetivo con toda su claridad. Rechazaron la teología, la filosofía y la lógica deductiva tradicionales en favor de la historia, la ciencia y el razonamiento inductivo. Su principal esfuerzo fue encontrar un fundamento en todos los campos, desde las ciencias profanas hasta la revelación, desde la música hasta la moral, y desde la teología hasta el comercio, de modo que el pensamiento y la acción pudieran independizarse de la especulación. Metafísica y revelación sobrenatural[16]. Así, hicieron del siglo XVIII la antítesis absoluta de la Edad Media: «una era de la razón basada en la fe, no una era de la fe basada en la razón»[17]. La «fe de la razón» fue el *Zeitgeist* [espíritu de la época] de la Ilustración.

I. La relación del hombre con Dios

«La gran causa intelectual célebre de la época fue el juicio al «Dios cristiano»[18]. Los miembros de la acusación y los autores del escrito de acusación fueron los filósofos. La fuente de sus pruebas fue la nueva ciencia concebida por la Razón ilustrada. Su juicio se pronunció en sus escritos literarios y filosóficos[19]. El Dios cristiano debe ceder ante el Dios deísta. La Francia del siglo XVIII aún necesitaba la existencia de un Dios, pero se sentía obligada a reivindicar los caminos de Dios para el hombre. La solución fue la idea completamente revolucionaria que la Ilustración francesa transformó en una nueva cosmovisión: un universo donde todo era natural, nada sobrenatural: un universo sin Dios[20].

El calvinista Pierre Bayle (1647-1706) «se convirtió en el precursor del racionalismo francés y, en consecuencia, en el Jinete Apocalíptico de la Revolución»[21]. Bayle aportó muchos de los temas que los filósofos utilizaron contra las creencias religiosas tradicionales: la razón y la fe son incompatibles; la prueba de la existencia de un Dios personal es una hipótesis ingeniosa; las historias bíblicas son fábulas; el cristianismo es perjudicial para la civilización; una sociedad de ateos podría gobernarse mucho mejor que una sociedad de cristianos supersticiosos; el hombre es vanidoso al imaginarse que ocupa un lugar especial en un cosmos mecanicista. Su *Diccionario histórico y crítico*, publicado en 1697, marcó un hito en el desarrollo del escepticismo religioso moderno. Su método consistía en demostrar que las

---

[16] Charles FRANKEL, en *Historia de los sistemas filosóficos*, Vergilius Ferm (Nueva York, 1950), p. 267.

[17] Walter L. DORN, *Competición por el Imperio, 1740-1763* (Nueva York: Harper and Bros., 1940), p. 198. Véase también Charles FRANKEL, La fe de la razón. *La idea del progreso en la Ilustración francesa* (Nueva York: King's Crown Press, 1948).

[18] Emmet John HUGHES, *La Iglesia y la sociedad liberal* (Notre Dame, Indiana: Univ. de Notre Dame Press, 1961), p. 56.

[19] Ibíd., p. 57.

[20] Cf. BRINTON, p. 314.

[21] Joseph CHAMBON, *Le protestantisme français jusqu'à la Révolution française* (Ginebra: Labor et Fides, 1958), p.148.

«creencias» eran solo «opiniones»; las «certezas», solo «dudas». Era un escéptico absoluto cuya influencia lo abarcaba todo[22].

El propósito de este pesimismo racionalista destructivo era liberar a los hombres de la tutela de Dios y de la responsabilidad ante Él. La religión, para ser preservada, debe basarse simplemente en la Razón Ilustrada, sin referencia a una revelación divina ni a la experiencia emocional y mística. La moral debe separarse de toda premisa y suposición metafísica y teológica. La nueva ética humana no autoritaria debe basarse en la razón universal y de sentido común, o «la moral de la naturaleza, fundada en la esencia del hombre en sociedad»[23]. Esta fue la base teórica de la nueva «moral secularista».

Fue especialmente François-Marie Arouet, o, como él mismo se autodenominaba, «Voltaire» (1694-1778), quien se apropió de los argumentos y métodos de Bayle. Voltaire, sin embargo, agudizó el pesimismo racionalista de Bayle hasta convertirlo en una pasión cínica por la fe en la razón y así se convirtió en el principal portavoz de la Ilustración francesa. Como ocurre con muchos de los filósofos, Voltaire tenía su propio tipo de deísmo[24]. Ataca a Descartes la demostración de la existencia de Dios, declarando que este método solo conduce al ateísmo; por otro lado, nunca ha conocido a un newtoniano que no fuera teísta en el sentido más estricto. Además, Locke ha demostrado que no existen principios innatos en la mente, que es una *tabula rasa*. Y que la sola razón nos dice que la «máquina del mundo» newtoniana anuncia un mecánico divino, un geómetra eterno; el «enorme reloj del mundo» proclama un relojero todopoderoso[25]. Voltaire expresa su deísmo con la máxima: «En la opinión de que existe un Dios hay algunas dificultades, pero en la opinión contraria hay absurdos». Una vez que Dios ha ordenado y puesto en movimiento el mundo eterno, lo abandona a su suerte. Más allá de la providencia original o general, no se requiere ninguna intervención especial para cuidarlo. La relación del hombre con Dios es bastante similar a la de los seres inanimados, pues él también es solo una parte de un cosmos mecanicista. Todos los seres están absolutamente determinados. La idea de una interferencia divina en este determinismo, como el concepto cristiano de la gracia y los milagros, es repugnante. La filosofía de la historia, elaborada como un "plan divino" por Agustín, Bossuet y Fénelon, es falsa, pues nadie puede ponerse en el lugar de Dios. La afirmación de Pascal de que "la razón conduce al hombre por la razón a aquello que la supera" es una contradicción. La razón natural jamás podrá proporcionar la base para probar la verdad de los misterios y dogmas cristianos, ni de la razón ilustrada, probando tanto la ilusión de una religión sobrenatural como estableciendo

---

[22] "Je ne suis que Júpiter ensambla-nues: mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont pour moi que des doutes". Cf. Carta de Bayle a P. Tournemine, citada en BARBEDETTE, *Histoire de la Philosophie* (París: Baston, 1923), p. 416.

[23] HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*, II, 268.

[24] El «deísmo crítico» de Voltaire, cuyo principal objetivo era destruir la concepción cristiana tradicional de la revelación como una manifestación genuina y especial manifestación de Dios al hombre es bien conocida. Por otro lado, su «deísmo constructivo», mediante el cual ofrece una explicación racional de la relación del hombre con el universo y con Dios, se pasa por alto con frecuencia, y un error común es considerar a Voltaire ateo. El «deísmo constructivo» de Voltaire puede resumirse como «un humanismo puramente materialista... un determinismo absoluto, necesario y matemáticamente ordenado». Rosemary Z. LAUER, *La mente de Voltaire: Un estudio sobre su «deísmo constructivo»* (Westminster, Maryland: Newman Press, 1961), p.144.

[25] A pesar del desprecio de Voltaire por los escolásticos, produjo una especie de collage de las *secunda*, *tertia y quarta viae* tomistas para probar la existencia de Dios. Véase LAUER, p. 91.

la validez de una religión natural. Distinguiendo a Bayle, Voltaire insiste en que una religión moral y reguladora, a pesar de sus supersticiones, es tan necesaria, al menos para las masas ignorantes, que «si Dios no existiera, sería necesario inventarlo»[26]. Si los libros de la Biblia son inspirados, entonces Dios no conoce la física, la geografía ni la cronología. El Antiguo Testamento es solo una colección de leyendas y fábulas. El Nuevo Testamento continúa la farsa de relatar milagros que contradicen las leyes inmutables de la Naturaleza. Cristo fue una figura histórica, pero no hay ninguna razón especial para creer que fuera divino; más bien, es un «Sócrates degenerado». Sobre todo, es la Iglesia Católica la que ha desnaturalizado la verdadera religión y perpetrado crímenes y supersticiones con sus dogmas, su intolerancia irrazonable y su sistema sacerdotal corrupto. Por lo tanto, ¡aplasten a esa cosa infame![27]

Los materialistas llevan la postura de Voltaire hasta su conclusión lógica. Diderot predica un panteísmo. La Mettrie habla de una «Naturaleza» que es un tipo de Dios. Todo se reduce al monismo materialista. Este tema fue desarrollado más científicamente por Holbach en su Système de la Nature, que se convirtió en la biblia de los materialistas del siglo XVIII.

> Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
> Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
> Pouvaient cesser jamais de le manifester,
> Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.
>
> Epítre: *l'Auteur des trois Imposteurs.*

---

[26] Las famosas líneas de Voltaire:

> "Ce système sublime à l'homme est nécessaire,
> C'es le sacré lieu de la société,
> Le premier fondement de la sainte équité,

[27] Voltaire habitualmente firmaba sus cartas "ec:l'infâme" (écrasez l'infâme). Parece claro que con el asunto Prades en 1751 y la supresión de la Enciclopedia en 1752, Voltaire estaba definitivamente comprometido con la enemistad contra la Iglesia católica. En 1759, ataca abiertamente a sus antiguos maestros, los jesuitas, y trabaja constantemente para que los expulsen como venganza por su influencia en la oposición a los enciclopedistas. Véase PAPPAS, *Berthier's Journal*, para conocer la historia que condujo a esta etapa.

Después de 1761, Voltaire reúne a sus colegas filósofos para esta tarea de destrucción. Sus cartas a d'Alembert son reveladoras: "Que les philosophes fassent une confrérie, comme les francs-maçons, qu'ils s'assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidèles à la confrérie". (20 de abril de 1761). "Jusqu'à mon dernier souffle, je répéterai mon *caeterum censeo*: Ecrasez l'Infâme. C'est une grande lutte, la lutte de tous les êtres pensants contre les êtres non pensants... Tous les êtres pensants doivent être tendrement unis... contre les fanatiques et les hipócritas, également persécuteurs." (20 de octubre de 1761). "Tâchez toujours d'écraser l'Infâme; notre principale ocupación dans cette vie doit être de combattre ce monstre. Je ne vous demande que cinq ou six bons mots par jour, cela suffit; il n'en relèvera pas... et les sages triompheront." (30 de enero de 1764). El propio Voltaire escribió más de 70 obras contra la Iglesia. "Cinq ou six personnes de votre trempe suffiraient pour faire trembler l'Infâme et éclairer le monde". (16 de octubre de 1765). "Si vous n'écrasez pas l'Infâme, vous avez manqué votre vocación." (26 de junio de 1766). "Les missionnaires courent la terre et les mers, il faut au moins que les philosophes courent les rues, il faut qu'ils aillent semer le bon grain de maisons en maisons... et crier aux gens: Ecrasez l'Infâme! Rendez-le ridicule, le monstre, rendez-le haïssable, ne vous lassez pas de répéter toujours la même chose, martelez dans la tête des gens notre mot d'ordre: Ecrasez l'Infâmel" (26 de julio de 1766).

Es la tesis fundamental era que la idea de Dios es «un error universal de la humanidad». Holbach intenta entonces establecer las dos proposiciones: nadie ha probado jamás de forma concluyente la existencia de un Dios; se puede probar que Dios no existe. Su conclusión: la tradición enseña que Dios creó a los hombres a su imagen, pero la verdad es que el hombre ha creado a los dioses a su propia semejanza. Un Dios que no forma parte de la Naturaleza es una ilusión; un Dios que forma parte de la Naturaleza es una superfluidad. "Habiendo desnaturalizado a Dios, deificaron la Naturaleza"[28]. En sus escritos publicados, estos enciclopedistas mantenían una fachada mínima de deísmo, pero en sus manuscritos, circulados secretamente bajo seudónimos, su ateísmo es evidente[29]. Sin embargo, era evidente que las "luces de la Enciclopedia" estaban decididas a extinguir la "Luz de los Evangelios". D'Alembert y Helvétius le dijeron al rey de Prusia que la Enciclopedia solo tenía dos objetivos: abolir la religión cristiana y eliminar la realeza[30].

Consternado por los resultados ateos del uso exclusivo de la razón, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) superpuso la "convicción moral del sentimiento" sobre la cual construir su "teísmo del corazón". Sin embargo, es en el gran "Libro de la Naturaleza" donde se registran las leyes de Dios, pero más cierto que todas las pruebas de la existencia de Dios por la causalidad y el orden del universo es el "instinto sagrado" de Dios en el corazón. La verdad se conoce no por principios abstractos, sino en la sinceridad del corazón. La revelación, la tradición y la autoridad deben ser rechazadas, pues Dios habla directamente a cada persona. "¿Es natural que Dios busque a Moisés para hablar con Jean Jacques Rousseau? "El hombre debe dejarse guiar por su "conciencia segura e infalible" en todo. Aplicando estos principios de individualismo religioso extremo, Rousseau renuncia al Dios del Antiguo Testamento por ser imagen de crueldad y guerra. Dios es bueno, y todo es bueno al salir de las manos del autor de todas las cosas. Todo se degenera en manos del hombre. Bajo el tratamiento de Jean Jacques, Cristo es laicizado y su Iglesia es considerada un obstáculo monumental para la comunión del hombre con el Ser Supremo. Sin embargo, es esencial para el bienestar del Estado que todos los ciudadanos se adhieran a una "profesión de fe puramente civil", cuyos artículos deben considerarse "sentimientos sociales", sin los cuales nadie puede ser un buen ciudadano ni un súbdito fiel.

"Aunque no tiene poder para obligar a nadie a creer en estos artículos", el Estado puede desterrar a quien no lo haga. "Quien, habiéndolos aceptado, actúe como si no creyera en ellos, será castigado con la muerte"[31]. Fue este dogmatismo sentimental, más que el racionalismo volteriano y árido, lo que inspiró las aberraciones religiosas durante la Revolución Francesa y que encontró su máxima expresión en la "República de la Virtud" de Robespierre, establecida durante el Terror.

---

[28] BECKER, p. 63.

[29] Bonald había señalado que un deísta es una persona que aún no ha tenido tiempo de convertirse en ateo. Antes de él, Bossuet sostenía que un deísta era simplemente un "ateo disfrazado". Véase Ira O. WADE, *La organización clandestina y la difusión de las ideas filosóficas en Francia de 1700 a 1750* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1938).

[30] Albert LORTHOLARY, *Les "Philosophes" du XVIIIe siècle et la Russie* (París: Editions contemporaines, 1951,) p. 260.

[31] *Contrato social*, Libro IV, Cap. VIII. En su Contrato social y su Profesión de fe del vicario saboyano (Emilio o La educación), Rousseau otorga a esta religión de Estado una fuerza total y convincente que los filósofos racionalistas jamás habrían imaginado.

II. La naturaleza y la razón del hombre

Por primera vez en la historia occidental surgió el ideal del "hombre común"[32]. "Este *hombre en general* era un ser que no existía en el mundo del tiempo y el espacio, sino en el mundo conceptual", y los filósofos "lo conocían bien, habiéndolo creado a su imagen"[33]. Sus nociones son abstractas; sin embargo, son reales; no es que los filósofos se preocupen por el hombre tal como es en realidad, sino que sabían exactamente cómo querían que fuera[34]. Las ciencias empíricas y las interpretaciones de la historia se manejaron de tal manera que probaron la validez de sus novedosas teorías y atacaron las interpretaciones tradicionales.

La Ilustración revirtió la revolución copernicana. Una vez más, los cielos gravitaron alrededor de la tierra con el hombre como centro de referencia común. Esta vez, sin embargo, se trataba de un "humanismo cerrado" que excluía toda trascendencia y sustituía a Dios por el hombre. Se asumía que el hombre tendría más dignidad si fuera totalmente independiente de Dios, de las directrices sobrenaturales, que si disfrutara de un estatus privilegiado que lo convertía en un medio, y no en un fin. Era necesario integrar al hombre completamente en la naturaleza, despojarlo de su singularidad y sobrenaturalidad, pero al mismo tiempo mantener su superioridad natural[35].

El concepto de "hombre-máquina" de los materialistas rivalizaba con la noción de "hombre-bestia" de los racionalistas[36]. El "verdadero hombre" debe descubrirse bajo el pretencioso halo autoimpuesto de haber sido creado a imagen de Dios. El hombre es parte integral de la Naturaleza y en ningún sentido sobrenatural. Ambas posturas derivan al hombre de abajo, no de arriba. "La Naturaleza ha utilizado una sola masa, en la que simplemente ha variado la levadura"[37]. La superioridad del hombre, que reside en su capacidad reflexiva, reside únicamente en su superioridad orgánica (y, por lo tanto, material). Sus juicios morales son reacciones a la sensación y al placer que comparte con todos los animales, y su moralidad se basa en la "ley individualista de la naturaleza" y el "interés propio". El hombre en sí es un ser amoral. Carece de alma, conciencia y libre albedrío. Está completamente moldeado por su entorno y las presiones externas de la sociedad. La depravación y el mal provienen de reglas y leyes deficientes, especialmente la "ley natural" y los "códigos morales" desarrollados por la tradición cristiana.

Los racionalistas sostenían que cuanto más se acerca al estado de naturaleza original, más malvado es el hombre, pues está privado del uso de la "razón ilustrada". El hombre no se diferencia de los demás animales excepto en grado; la mayoría de los hombres son capaces de recibir más ideales de Dios que la mayoría de los animales brutos. El hombre no tiene alma; es materia organizada a la que Dios da vida, sensaciones e ideas directamente. Asimismo, es Dios quien proporciona directamente a cada individuo el conocimiento del

---

[32] BRINTON, p. 319.

[33] BECKER, pp. 99, 103.

[34] Cf. BRINTON, pp. 319-320.

[35] Cf. CROCKER, p. 85.

[36] Para una historia del debate, véase Hester HASTINGS, *Hombre y Bestia en el pensamiento francés del Siglo XVIII* (Baltimore, 1936), y para algunas de las cuestiones filosóficas básicas, véase Leonora Cohen Rosenfield, *De la Bestia-Máquina al Hombre-Máquina* (Nueva York, 1941).

[37] LA METTRIE, *El Hombre-Máquina*.

principio moral universal que distingue el bien del mal. Pero la virtud y el vicio, de hecho, no son otra cosa que lo útil y lo perjudicial para la sociedad y para un "interés propio ilustrado". Estos principios son comunes a todos los hombres y es con ellos que la religión natural es idéntica. De ello se deduce que el bien de la sociedad exige una creencia religiosa. Como grupo, los filósofos rechazaron el dogma del pecado original, junto con la doctrina de la redención y la gracia mediada por Cristo y su Iglesia, por considerarlos "antihumanistas". La "Proposición Uno" de la Ilustración, la tabula rasa lockeana, descartó la primera, mientras que la "gracia de la Razón y la Ilustración" reemplazó la segunda. El *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de Locke, el "psicológico" evangelio del siglo XVIII[38], permitió a los philosophes construir una teoría de la naturaleza humana a su antojo.

La razón debía hacer por los ilustrados lo que la gracia hace por los cristianos[39]. Y Diderot recuerda a sus colegas enciclopedistas: «No basta con saber más que ellos (los teólogos): es necesario mostrarles que somos mejores y que la filosofía hace más hombres buenos que la gracia suficiente o eficaz»[40]. Se reconoce que muchos individuos están viciados debido a su estructura material defectuosa y, por lo tanto, no pueden recibir directamente la «gracia de la Razón y la Ilustración» que redime. La multitud siempre estará compuesta de «brutos», osos y monos, guiados por sus pasiones. Esta «chusma», la gente común, siempre seguirá siendo estúpida. Los "déspotas ilustrados", nacidos para gobernar[41], deben forzar a la canalla a convertirse en lo que deberían desear ser explotando sus pasiones egocéntricas y su predisposición a creer en cuentos de recompensas y castigos eternos. Los filósofos, a su vez, deben dedicar su talento a ser "directores de conciencia" para estos gobernantes predestinados[42].

Defensor del "hombre común" frente a sus detractores, el optimismo de Jean Jacques Rousseau ejerció un atractivo popular que los filósofos racionalistas jamás podrían tener. Fue su doctrina del "hombre bueno" la que irrumpió a mediados de siglo con la fuerza de la revolución. Enseñó que los hombres, que ya eran buenos de nacimiento, estaban místicamente destinados a ser cada vez mejores, que el progreso humano era inevitable y que la Razón por fin consciente de sí misma, convertiría la tierra oscura en un paraíso inimaginable para quienes depositaban sus últimas esperanzas en un mundo venidero. Parecía que el concepto de Rousseau de un "hombre natural", honorable e incorrupto en la sociedad, no era un mito, sino una realidad que se materializaba en la nueva sociedad al otro

---

[38] BECKER, p. 64. Fue este acento psicológico el que caracterizó la "ética materialista" de la mayoría de los filósofos, en contraste con una "ética teológica" anterior. Friedrich JODL, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft* (Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger 1906), pp. 425-487.

[39] "La raison est à l'égard du philosophe, ce que la grace est à l'égard du chrétien. La grace determine le chrétien à agir; la raison determine le philosophe." *Encyclopedie*, vol.XII, bajo la palabra "philosophe".

[40] *Obras*, XIX, 464.

[41] El punto de vista de Voltaire es un desarrollo de la idea de Platón de que sólo los filósofos podían ser "educados" en la virtud. Ellos, a su vez, "entrenaban" a los demás en la virtud porque estos últimos eran "por naturaleza" incapaces de "educarse". La actitud despectiva de Voltaire hacia el hombre común se resume en dos de sus cartas: "Il est à propos que le peuple soit guidé et non pas qu'il soit instruit, il n'est pas digne de l'être". (A Damilaville, 19 de marzo de 1766). "Le peuple será toujours sot et barbare, ce sont des bœufs auxquels il faut un joug, un aiguillon et du foin". (A Tabareau, 3 de febrero de 1769). Véase también Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (París: A. Colin, 1933), pp. 86-87.

[42] Para más detalles de esta cruzada volteriana, véase LORTHOLARY, especialmente el Capítulo IV y V, pp. 109-172.

lado del océano. Francia crearía el paraíso modelo para Europa, para el mundo. «Libertad, Igualdad, Fraternidad», "soberanía popular", "democracia", la "República de la Virtud", eran palabras clave.

En la base de la filosofía de Rousseau se encuentran las distinciones entre el hombre "original o natural", el hombre "civilizado o artificial" y el hombre "social o ideal". Bajo todas las capas distorsionadas de la aculturación se encuentra el hombre "original o natural", que se encuentra en un estado "presocial" de aislamiento e independencia individual llamado "estado original de naturaleza". Es un animal amoral, pero bondadoso, con solo dos rasgos que lo distinguen de todos los demás animales: la libertad y la perfectibilidad, y dos cualidades premorales: el interés propio y la compasión, que dirigen sus pasiones hacia sí mismo y hacia los demás. Es un primate hipotético e inmaculado en estado de inocencia, carente de habla, pensamiento abstracto y juicio moral, todos ellos derivados de las relaciones sociales. Así, el hombre es "naturalmente bueno" (es decir, una bondad premoral) e indiferente al mal en esta naturaleza humana ontológicamente real. Pero este "primate original" también es "naturalmente" social[43]. Debe inevitablemente entrar en la sociedad "natural", que se forma bajo la presión de los instintos malignos del hombre. El mal y el bien están ahora desarrollados, pero el mal es tan dominante en esta sociedad que el hombre "civilizado o artificial" es "naturalmente" y "necesariamente" malvado. Esta sociedad se basa en la explotación descarada del interés propio del hombre "civilizado", convertido en egoísta. Es necesario combatir las artificialidades y corrupciones de esta sociedad "natural", así como las inclinaciones y pasiones individuales que, amorales en el "estado de naturaleza original", se despiertan y se vuelven viciosas en ella.

Por lo tanto, es esencial crear una sociedad verdaderamente artificial, es decir, una sociedad diseñada con intención y previsión que promueva la bondad natural del hombre para crear al hombre verdaderamente "social o ideal"[44]. El hombre "natural", entonces, no es lo que Rousseau cree que debería ser. Su objetivo al inventar este hombre "original" era funcional. Se trataba de un postulado metodológico diseñado para demostrar la superioridad de su estado "natural" a las condiciones a las que el hombre está sometido actualmente y para depreciar la razón en favor del "sentimiento" y el "instinto divino" que motivan al hombre al impregnar su "conciencia segura e infalible", la guía hacia la virtud y la felicidad[45]. Al postular este "estado de inocencia original", al que se añade la "perversidad inevitable" de una sociedad deformada, también podría refutar la doctrina del pecado original, liberar a Dios de la carga del mal y aliviar al hombre de su carga de culpa. Pero es el hombre "social" con el que sueña Jean Jacques, pues solo en sociedad el hombre es plenamente humano, racional y moral, con la posibilidad de alcanzar la virtud y la felicidad. Sin embargo, para que los hombres sean virtuosos, su bondad natural debe fortalecerse y la maldad debe ser disuadida

---

[43] Para Rousseau, este es un segundo estado, mientras que el del "animal social" de Aristóteles es el inicial.

[44] CROCKER, capítulo 12, pp. 325-376, ofrece una excelente guía para todo el análisis.

[45] "Conscience! Conscience! instinct divin, inmortelle y céleste voix, guíde assurée d'un être ignorant y et borne, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fais l'excellence de sa Nature et la moralité de ses acciones. Sans toi je ne sens rien qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe." ROUSSEAU, *Profession de foi.*

mediante recursos como la creencia en un Dios personal y providente, una educación que favorezca la naturaleza y la imposición de normas de conducta social adecuadas.

"Igualdad, Libertad, Fraternidad", "soberanía popular", "democracia", la "República de la Virtud", fueron conceptos clave del rousseaunismo, acuñados para crear un nuevo clima de opinión. La teoría cristiana de "la igualdad de todos los hombres ante Dios" fue sustituida por la más concreta "igualdad de cada uno ante los demás". La Ilustración recurrió al origen natural de todas las cosas para encontrar la condición básica de una "igualdad natural". Para Condillac y Helvétius, esto se expresó mejor en la *tabula rasa* original; para Voltaire, en las oportunidades para que todos compartieran los beneficios de la "razón Ilustrada"; para Rousseau, por el mismo "estado original de bondad"[46]. Las desigualdades reales se explicaban como debidas a condiciones geográficas disímiles, un ambiente social corrupto, una educación defectuosa, una pobre organización, que han creado falsas jerarquías de rango, privilegios y poder. Ya no existirían los *culottes-dorées* ni los *sans-culottes*, ni las castas tiránicas, reales y sacerdotales, ni los oprimidos. Solo hay relativismo e injusticia en estos asuntos tradicionales. Nada distingue a una persona de otra, salvo la edad y el sexo, atributos de la naturaleza[47]. Todo debe ser reducido al mínimo común denominador para distribuir las ventajas entre todos los que comparten una "igual naturaleza humana".

Todos los hombres deben ser considerados "hermanos" en una "ciudadanía mundial" común. El "cosmopolitismo" y el "universalismo" permitieron al francés ilustrado trascender las estrechas fronteras del "nacionalismo" y el "provincialismo", las enfermedades de otras naciones. Sin embargo, dentro de esta hermandad universal existía una gran afinidad y simpatía hacia los nobles salvajes de América y los misteriosos sabios orientales, quienes se acercaban más al estado ideal de la naturaleza que hacia el francés más cercano, sepultado bajo las condiciones imperantes de una sociedad corrupta. Estos países lejanos, poco conocidos pero reales, sirvieron como modelos más eficaces para los filósofos que las utopías puramente imaginativas. Parecía que el concepto de Rousseau de un "hombre natural", honorable e incorrupto en la sociedad como el nuevo "hombre social e ideal", no era un mito, sino una realidad que se estaba materializando en las sociedades pioneras al otro lado del océano y en otros continentes. Una Francia ilustrada podría perfeccionar el método y crear el paraíso modelo para Europa, para todo el universo.

El hombre en la civilizada sociedad francesa tendría que ser libre para disfrutar de las bendiciones naturales de los felices salvajes. Esta era la función de la Ley: hacer a todos los hombres "iguales, fraternales y libres". El nuevo culto a la Humanidad, que ya no se preocupa por las reivindicaciones de Dios ni por los deberes del hombre, debe afirmar los derechos naturales inalienables del hombre. Estos se conocen, no por medio de la "ley natural" objetiva

---

[46] "Le principe fundamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, et que j'ai développé avec toute la clarté dont je suis capable, est que l'homme est un être natural bon, aimant la justice et l'ordre, qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits." ROUSSEAU, *Lettre à M. Christophe de Beaumont.*

[47] Esta posición extrema queda mejor ilustrada por el *Manifeste des égaux* publicado en el "Año I del Reino de la Razón" (1788) por el socialista François-Noël (Gracchus) BABEUF: "Qu'il ne soit plus d'autre différence parmi les hommes que celle de l'âge et du sexe! Puisque tous ont les mêmes besoins et les mêmes facultés, qu'il n'y ait plus pour eux qu'une seule éducation, une seule nourriture Ils se contentent d'un seul soleil et d'un air pourquoi la même part et la même qualité d'aliments ne suffirait-elle; pas à chacun?" Para más información sobre este interesante personaje, véase Alfred ESPINAS, *La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution* (París: Alcan, 1898), pp. 193-412.

formulada bajo la influencia cristiana, sino más bien a través de la "ley natural" individualista basada en el concepto idílico de los *philosophes* del "estado de naturaleza"[48].

Mediante un conocimiento más amplio de este "estado de naturaleza" y una creciente aplicación de los preceptos de la "ley natural", se produciría un perfeccionamiento automático, sistemático e indefinido de toda la humanidad. El *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793) de Condorcet es "el himno más magnífico" de esta creencia en la "perfectibilidad infinita de la especie humana" y refleja el optimismo desbordante de la "Era de la Razón y la Ilustración"[49]. Este optimismo no se centraba, en gran medida, en la naturaleza humana, sino en lo que se podía hacer con los seres humanos mediante el progreso de la ciencia, la educación y el gobierno, y, en general, mediante la reconstrucción racional de la sociedad. Su confianza residía menos en la razonabilidad del hombre que en el poder de la razón para idear maneras de lidiar con una criatura como el hombre en sociedad[50]. Aquí se encontraba una confianza absoluta del hombre en el «Hombre», quien controlaría este proceso puramente natural sin la intervención de un Dios en un orden determinado de la naturaleza. Este proceso, elevado a escatología bajo el nombre de Progreso, fue una creación especial de la Ilustración francesa[51]. Su doctrina del progreso ilimitado dependía de una visión totalmente optimista del hombre. El sentido de tragedia de los griegos y la conciencia del orgullo humano, junto con el sentido cristiano del pecado y la retribución, habían sido rechazados como meros subproductos de la superstición y el dogmatismo. En lugar del concepto cristiano del progreso del hombre bajo la providencia de Dios mientras construyen la ciudad humana que se funde con la Ciudad de Dios, la nueva fe en el Progreso concebía a la Humanidad como la fuente y el fin de todo, con la existencia aquí en la tierra como única consideración[52]. El hombre debe tener su cielo en la tierra y los arquitectos deben ser los sumos sacerdotes ilustrados de la «religión de la humanidad». Naturaleza, Razón y Humanidad se convirtieron en la nueva Trinidad en la fe secularista de la Ilustración.

III. La Ciudad Celestial del Hombre

Estas teorías ilustradas del "meliorismo", que pretendían lograr una reforma completa de la conducta humana mediante diversos sistemas de ingeniería social, marcan este período como la gloriosa "Era de las Utopías" y "uno de los inicios más importantes de la historia moral occidental"[53]. La solución al problema del mal y de la reconstrucción residía en el dogma del "ambientalismo" de los *philosophes*. El hombre "original" llega a este mundo equipado para responder a los estímulos de su entorno de tal manera que será virtuoso y feliz. Sin embargo,

---

[48] La «ley natural» se relaciona con fines trascendentales y un orden moral objetivo; la «ley de la naturaleza», elaborada por Locke, Hobbes y Rousseau, se concibió como los derechos individuales de la persona y se definió enteramente dentro de los límites de la naturaleza humana existencial individual. Como tal, la «ley de la naturaleza» tiene un solo precepto, el de la autoconservación, y una única limitación: la igualdad de derechos de los demás individuos. Cf. John Courtney Murray, *Sostenemos estas verdades: Reflexiones católicas sobre la Proposición Americana* (Nueva York: Sheed & Ward, 1960), pp. 295-336. También, Johann Messner, *Das Naturrecht* (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1958), pp. 1206.

[49] Chevalier, pp. 467-470.

[50] CROCKER, p. 455.

[51] BRINTON, pp. 295-296.

[52] CHEVALIER, pp. 462-466.

[53] BRINTON, p. 366

desde el primer momento está sujeto a los estímulos del entorno vicioso y corrupto de una familia opresora, una educación antinatural, estructuras económicas injustas e instituciones estatales y eclesiásticas dominantes. Los patrones sociales cristianos que informan estos sectores de la vida no pueden cambiarse. Todo debe ser erradicado[54]. La anticuada Ciudad de Dios debe ser demolida para dar paso a una República neoplatónica de la Virtud. En la «Ciudad Celestial de los Iguales» no hay necesidad de jerarquías ni de múltiples agrupaciones orgánicas.

Todo esto debe ser destruido para revelar al individuo aislado, «dueño absoluto de su persona y posesiones, igual al más grande y sin sujeción a nadie». Según la perspectiva social atomista heredada de la filosofía lockeana, los filósofos consideraban al hombre como una mónada sociológica omnipotente en un estado presocial sin instituciones. Sin embargo, se ve impulsado a la sociedad de otros hombres. Esta sociedad, sin embargo, no es producto de la naturaleza, sino del artificio y, por lo tanto, está completamente sujeta al control del hombre. La teoría histórica de Montesquieu, «El Espíritu de las Leyes» (1748), sentó las bases de esta creencia en el control social. El hombre puede crear el tipo de sociedad que desea simplemente reconociendo la naturaleza específica de su gobierno y aplicando las reglas de causalidad social para explotar las diferentes pasiones de la gente[55]. Helvétius, como los demás seguidores de Bayle sostenía que los impulsos naturales contrapuestos del hombre se anulan mutuamente en la sociedad, en un proceso social de contrapeso, y resultan en un bien colectivo. Por lo tanto, para estos anarquistas filosóficos, cada hombre debería poder hacer lo que quisiera, libre de toda coacción impuesta por cualquier organización, y limitado únicamente por el principio represivo que proporciona la propia naturaleza: el respeto humano. Esto no era más que la aplicación a todo el orden social de la teoría económica de los fisiócratas del "laissez-faire, laissez-aller".

Por otro lado, Voltaire y los enciclopedistas, más racionalistas, creían que su misión era la de manipular directamente los entornos sociales. El "altar y el trono" debían estar separados. Una nueva alianza social entre filósofos y gobernantes era necesaria para guiar al pueblo hacia su destino. Estos elitistas autoritarios no permitían que se interpusieran "subtiranos", como sacerdotes, nobles o comisiones, entre ellos y las masas. Nada impedía su influencia directa en esta reglamentación universal, pues "es el soberano quien forja el carácter y la moralidad de los seres humanos"[56]. Y "el alma del soberano es el molde que da forma a todos los demás"[57]. El déspota ilustrado podía "fabricar" el tipo de persona que deseaba si aplicaba correctamente la ley y el poder[58]. La teoría social y política que dominó el período prerrevolucionario y se extendió hasta bien entrado el siglo XIX fue la de Jean Jacques

---

[54] Esta mentalidad *tabula rasa* dominante es evidente en las palabras de Rabaut-St-Etienne: "Pour rendre le peuple heureux, il faut le renouveler, changer ses idées, changer ses lois, changer ses mœurs, changer les hommes, changer les choses, tout détruire, oui, tout détruire, puisque tout est à recréer". Citado en Charles DE RIBBE, *La Famille et la Société en France avant la Révolution de 1789* (Aviñón: Aubanel, 1874), I, p. 194.

[55] Así, según Montesquieu, un gobierno «republicano», ya sea demócrático o aristocrático, exige "virtud", una "monarquía" explota el "sentido del honor"; y el gobierno "despótico" prospera gracias al "terror".

[56] VOLTAIRE, *Commentaire sur l'esprit des lois.*

[57] Ibid.

[58] LORTHOLARY, pp. 146-150. Aunque Voltaire escribió 97 volúmenes, nunca compuso un solo tratado sobre filosofía de la sociedad.

Rousseau. Sus dos *Discursos* y la *Carta a d' Alembert* describieron los males a los que está sujeto el hombre cuando se aleja del "estado de naturaleza original y puro". Su *Nouvelle Héloïse* ofrecía el remedio de utilizar el sentimiento e instinto naturales del hombre, mientras que *L'Emile* proponía el retorno al "estado de naturaleza" mediante un proceso educativo específico[59].

Fue su *Contrato social* el que desarrolló la teoría del retorno a la naturaleza y el que ejerció una gran influencia[60]. Originalmente, el hombre se siente atraído instintiva e irresistiblemente a la sociedad por las necesidades del "interés propio ilustrado". Sin embargo, estos contactos sociales conducen naturalmente a conflictos y enemistades. "Cuanto más enemigos nos convertimos, menos podemos prescindir unos de otros". Las pasiones que despierta la sociedad solo pueden reprimirse mediante el control social. Por lo tanto, el individuo debe convertirse en un ser social, un ciudadano, una unidad dentro de una colectividad superior. Esto se lograría mediante el "contrato social" o "pacto social"[61]. Mediante este contrato, el individuo queda totalmente absorbido por el *moi commun*, la "Voluntad General", que los individuos crean colectivamente[62]. Dentro de la sociedad, cada uno buscará su propio bien con el mínimo daño a los demás. Los miembros deben tener cuidado de no dejarse ver como realmente son; y nunca deben revelar "todos los horrores que requiere un estado de cosas en el que cada uno, fingiendo trabajar por la fortuna o la reputación de los demás, solo busca engrandecer la suya por encima de la de ellos y a costa suya"[63]. Es la ética del "interés propio ilustrado" la que determina la conducta social del individuo. Mediante la conciencia y la autoestima, el individuo se vuelve independiente de los demás; sin embargo, la aprobación pública y una buena reputación son indispensables para frenar las tendencias egoístas y hacer que los hombres sean verdaderamente virtuosos en la sociedad. Pero dado que el "hombre natural" no puede funcionar adecuadamente en la artificialidad de las estructuras sociales, debe ser reacondicionado para convertirse en el "hombre social". Debe ser forzado

---

[59] La primera fase de la formación debe ser la "educación negativa", cuyo propósito es conservar los sentimientos e instintos naturales, siempre correctos, y permitir su maduración. El principio rector es "dejar a la naturaleza en paz". En palabras del propio Rousseau, esta «educación negativa es la única válida... no inculca virtudes, pero previene vicios; no enseña la verdad, pero previene el error». Alrededor de los doce años, el niño comienza la «educación positiva», mediante la cual se le introduce en las ideas y la ciencia, y luego, alrededor de los quince, en la moral y la religión, cuando entra en la edad de las pasiones y el orden moral y se encuentra «fuera de la naturaleza».

[60] Sir Ernest Barker llama al *Contrato social* el "evangelio del retorno a la naturaleza y a los derechos naturales del hombre", que se convirtió en la *"praeparatio evangelii Hegeliani". Contrato social: ensayos de Locke, Hume y Rousseau* (Nueva York: Oxford University Press, 1960), pp. 31-32. "C'est le Contrat social de Rousseau, ouvrage d'une portée inmense, qui a eu le don d'inspirer tout un siècle; la doctrine qu'il renferme est celle qui domine pendante tout le cours de la Révolution française; c'est celle qu'a adoptée le Premier Consul lors de la réorganisation définitive de la France; c'est celle qui s'est perpétuée sous tous nos gouvernements; c'est celle, en un mot, qui domine dans toutes nos institutiones et sur laquelle repose notre société actuelle." Paul RIBOT, *Du rôle social des idées chrétiennes* (París: Plon, 1879), I, 123.

[61] Esta idea de un "contrato social" se remonta a la época de los estoicos y Epicuro, y en la época moderna fue utilizada por Grocio, Hobbes, Spinoza y Locke. Las características añadidas de Rousseau fueron los principios de "igualdad universal absoluta" y la "soberanía de todo el pueblo como colectividad".

[62] Hobbes planteó un conflicto entre el individuo y ese dios mortal, la comunidad. Nunca incorporó plenamente al individuo al Leviatán como propone Rousseau.

[63] *Narciso*, prefacio.

a ser lo que realmente desea ser[64]. Esto exige que poderosas fuerzas coercitivas y condicionantes se pongan a disposición de la colectividad para que las utilice desde la más tierna infancia. El niño debe ser liberado de los efectos nocivos de su familia tan pronto como sus necesidades básicas estén satisfechas e incorporadas directamente a la "Voluntad General". El individuo que obedecía al yo común era completamente libre, pues con ello se obedecía a sí mismo: a su mejor yo, a su verdadero yo, a su yo moral. El individuo que no reconociera su verdadero yo en la "Voluntad General" podía ser "forzado a ser libre". En lugar de someterse a la ley externa y a Dios, los individuos y la colectividad se han sometido únicamente a sí mismos, considerando la autoridad que los gobierna como su propia creación.[65]

Dado que el individuo puede ser obligado a «cooperar» consigo mismo, tal como se refleja en el «Yo Común», puede ser condicionado indefinidamente para convertirse en el hombre social ideal. Esta cooperación se logra principalmente mediante los mecanismos sociales de censura y vigilancia, junto con una «religión civil» impuesta a todos. La religión cristiana, sin embargo, es la menos alterada y la más contraria a este propósito, pues «una sociedad de verdaderos cristianos (debido a su «otramundanidad») ya no sería una sociedad de hombres»[66]. Las creencias religiosas del hombre son asuntos estrictamente privados; su conformidad religiosa es asunto del Estado. Tras separar la moral de la religión sobrenatural, Rousseau creía que el Estado secular, con su poder mundano, debía asumir la tarea de restringir la mundanidad. Era deber de los "elegidos" puritanos mejorar la moral de todos los ciudadanos, instruyéndolos en una vida virtuosa mediante la legislación. La ley y la aplicación de la conformidad social se convirtieron en la medida de la moralidad[67]. "Ya no hay más que un pecado: el pecado social"[68]. Quienes no se ajusten al código serán expurgados mediante el destierro o la muerte. Así, el "interés propio ilustrado" revela al individuo que debe ser justo, benéfico, moderado y virtuoso. Dentro de la ciudad celestial terrenal, la "gracia" se traducía en "virtud", y ser considerado un "hombre de virtud" era suficiente y eficaz, y probablemente otorgaba la seguridad de encontrarse en un "estado de justificación social", o incluso, si la estima era suficientemente general, de completa santificación[69]. La tarea de la justificación pasó de manos divinas a manos humanas. Esto dio origen al ideal democrático de una salvación social impuesta mediante la cual se producirían grandes ciudadanos y santos como una especie de subproducto o secreción de la colectividad. En esta teoría política de Rousseau, el interés propio ilustrado del individuo y el de la colectividad parecían coincidir[70]; sin embargo, la aplicación de este sistema forzó a sus discípulos a un individualismo anárquico o a un colectivismo opresivo que el tenue velo de la religiosidad cívica no podía ocultar.

---

[64] CROCKER, p. 387.
[65] CHEVALIER, p. 555.
[66] Contrat, Libro IV, Cap. VIII.
[67] STANSELL, pp. 3-20.
[68] Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (París, 1954), II, 484.
[69] BECKER, 48.
[70] BARKER observa que el argumento del Contrato social muestra una rápida transición de un individualismo inicial hacia el colectivismo, y que, si bien Rousseau parece defender la democracia primaria, en realidad termina armando al Leviatán, pp. XXXI-XXXIII.

Resultado: Hombres rebeldes en la Revolución Francesa

Los primeros intentos de aplicación de la nueva escatología de la Ilustración tuvieron lugar fuera de Francia. La mayoría de los déspotas reales de Europa estaban fascinados con sus promesas de delicias celestiales. Entre los más famosos se encontraban Federico el Grande de Prusia (1740-1786), Catalina la Grande de Rusia (1762-1796), José II de Austria (1765-1790) y Carlos III de España (1759-1788). «Solo Francia, entre las principales potencias del continente europeo, carecía de un eminente exponente del despotismo ilustrado»[71]. Allí, en el centro cultural de Europa, el proceso fue mucho más lento y la erupción final, más drástica. Durante más de una generación, los franceses habían estado escribiendo y debatiendo estas ideas de la escatología de la Ilustración[72]. Maestros modeladores de la opinión pública, los *philosophes* iniciaron su campaña para tomar el control de la vida pública utilizando los grupos de presión de la nación, como los grands salons de Mme du Deffand, Geoffrin, Necker, d'Epinay y Mile de Les-pinasse; los cafés y clubes, especialmente los de los jacobinos; las loges des franc-maçons; las sociétés de pensée; y la prensa[73]. Este control inicial del pensamiento fue en realidad un "severo terror" en la República de las Letras de 1765 a 1789, de la cual la Enciclopedia era el Comité de Salvación Pública y d'Alembert, el Robespierre. Destruía reputaciones como el otro destruía cabezas; su guillotina fue la difamación y la infamia»[74]. El control social se extendió rápidamente a las acciones personales (1789-1792) y luego a la socialización de los bienes (1793-1794), mediante la serie de acontecimientos comúnmente conocida como «La Revolución Francesa». Los estudiosos de la historiografía de la Revolución reconocen generalmente que las causas de la convulsión se debieron tanto a las teorías de la Ilustración como a las condiciones del Antiguo Régimen[75]. La Francia prerrevolucionaria era uno de los países más densamente poblados y avanzados de Europa.

---

[71] Carlton J. H. HAYES, *Modern Europe to 1870* (Nueva York: Macmillan, 1962), p. 424.

[72] Cf. MORNET.

[73] Cf. Marie H. JETTE, *France religieuse du XVIIIe siècle: de la Révolution et de l'Empire* (París: Casterman, 1956), cap. VII, pp. 97-117. Sobre el papel y la importancia de la francmasonería en la difusión de las ideas de los filósofos, en particular sus sentimientos anticatólicos, véase Bernard FAY, *La francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII* (París: La Librairie française, 1961), p. 224.

[74] Augustin COCHIN, *La revolution et la libre-pensée* (París: 1924), pp. 172-173.

[75] Para una excelente guía sobre las diversas interpretaciones de la Revolución Francesa, consultar Paul FARMER, *France Reviews Its Revolutionary Origins* (Nueva York: Columbia Press, 1944), p. 145. Siguiendo el ejemplo de Augustin Cochin, Farmer agrupa las opiniones sobre la Revolución en dos grandes divisiones: la «tesis de la conspiración» (thèse de complot) y la «tesis de las circunstancias». (Thèse de circumstance). La primera interpretación es la sostenida por la "escuela conservadora". El esquema principal de esta tesis es: el núcleo de la revolución fue una obra de ideas, de reforma concebida en términos abstractos, ignorando la tradición y en una imitación ilusoria de la ciencia. Toda la idea revolucionaria se construyó sobre una visión errónea del hombre como un átomo aislado, igual que todos sus semejantes. La preocupación por la política implicaba una definición del hombre como una criatura que vive únicamente en el Estado, y del Estado como la única institución mediante la cual puede expresarse. La consecuencia de esta doctrina fue la destrucción de todas las instituciones mediadoras mediante las cuales los hombres reales viven y se desarrollan —la Iglesia, la familia y la propiedad privada—, lo que permite a los hombres mantener su autonomía. Por otro lado, la "escuela republicana" se adhirió a la "tesis de las circunstancias". Según esta interpretación, las diversas fases de la Revolución formaban un bloque que debía defenderse como un todo continuo. Su origen residía en las condiciones sociales y políticas de la época, y la ideología revolucionaria extraía su vitalidad de las fuerzas materiales que la apoyaron. Los conductores de la Revolución fueron "oportunistas" comprometidos con el "empirismo histórico" en lugar de la teoría general y abstracta de la Ilustración. La Revolución fue esencialmente un esfuerzo por satisfacer una necesidad objetiva de reforma, exigida por la contradicción entre los hechos y las ideas de justicia, razón e igualdad que constituyen el legado perdurable de la Revolución.

Sus 30.000.000 de habitantes estaban divididos jurídicamente en tres clases sociales tradicionales llamadas «órdenes» o «estamentos», que comprendían el clero, la nobleza y el pueblo llano. Dentro de estas clases existían otros grupos como el "alto clero", reclutado en gran parte entre la nobleza, que formaba la jerarquía y dirigía los monasterios, y el "bajo clero", que no participaba en la administración de sus bienes. La nobleza también se distinguía entre los "nobles de la corte" y los "nobles menores", aunque existían muchas otras divisiones basadas en intereses familiares. Los plebeyos de la Francia agraria eran en su mayoría campesinos analfabetos, y aunque aún no se habían visto afectados por la revolución industrial, las pequeñas industrias y comercios, los comerciantes y artesanos, adquirían cada vez mayor importancia. Dentro de este Tercer Estado se observaba una rígida jerarquía legal de oficios y artesanías[76].

En vísperas de la Revolución, la Iglesia y el Estado estaban estrechamente vinculados. La Iglesia Católica de Francia era a la vez una institución religiosa y política, lo que indica algunas de las razones sociales, financieras, doctrinales y psicológicas de la fricción entre los tres estados y entre los diversos grupos internos. Se necesitaban reformas, que ya habían comenzado en muchos sectores, pero ni la Iglesia ni el Estado podían transformarse sin afectarse mutuamente[77]. La Francia prerrevolucionaria tuvo motivos para quejarse, pero no para rebelarse. Sus dos grandes problemas, la reforma financiera y la abolición de los vestigios del feudalismo, no habrían sido insolubles si una crisis intelectual y moral no hubiera golpeado profundamente el alma francesa[78]. Aunque las formas católicas tenían el monopolio, el Estado se vestía con ropajes católicos y las iglesias católicas eran «oficiales» y recibían ciertos beneficios financieros, «la fe católica se encontraba en su punto más bajo desde su predicación y establecimiento en la Galia»[79]. Un espíritu mundano y una perspectiva naturalista marcaban el clima intelectual de opinión de la época que era característica no solo de los *philosophes*, sino también compartida por muchos, incluido el clero. Incluso la Sorbona asimilaba ideas mundanas, y las disertaciones sobre política e historia eran más frecuentes que las de teología[80]. Una nobleza curiosa y un sector de la jerarquía, con mentalidad mundana, que no reconocían las presentaciones iniciales de los *philosophes* como un cristianismo sucedáneo que conducía a la nueva fe secularista, se convirtieron en fervientes devotos de la Ilustración. Estos *zelanti* se imaginaban a sí mismos como líderes de la regeneración abstracta del hombre y de la reforma de la sociedad, tal como proponían los enciclopedistas. Sugerir una separación de la Iglesia y el Estado habría sido imposible anticipar la opinión general, por lo que los regalistas y los cesaristas abogaron por una inversión de roles en la relación Iglesia-Estado para que el poder eclesiástico estuviera

---

[76] Cf. Henri SÉE, *La France économique et sociale au XVIIIe siècle* (París: Armand Colin, 1925), p. 195. Para la evolución de las instituciones políticas, administrativas, judiciales, financieras, económicas y sociales desde el Antiguo Régimen hasta el Imperio, véase Jacques GODECHOT, *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire* (París: Presses universitaires de France, 1951), p. 683; también Pierre LAFUE, *De la Régence aux trois Révolutions, 1715-1848* (París: Nouvelle Librairie de France, 1952), pp. 11-76.

[77] Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine: de la Révolution à la Troisième République* (París: Flammarion, 1950), p. 9; Amand RASTOUL, *Histoire de la démocratie catholique en France, 1789-1903* (París: Blond, 1913), pp. 33-36.

[78] Pierre GAXOTTE, *La Révolution française* (París,1928), p. 48.

[79] Hilaire BELLOC, *La Revolución Francesa* (2ª ed.; Londres: Oxford University Press,1960), p.180.

[80] PALMER, pp. 12-15. Por otro lado, los philosophes estaban más cerca del pensamiento cristiano que intentaban destruir de lo que estaban dispuestos a admitir, señala BECKER, pp. 29-40, 41,122.

controlado por la autoridad política. Los defensores del galicanismo argumentaron que la "Iglesia de Francia" debía liberarse de la "Iglesia de Roma". Los jansenistas promovieron el episcopalismo y el presbiterianismo con su espíritu igualitario, que amenazaba la estructura jerárquica y las funciones del obispado y el sacerdocio[81]. Entre la nobleza, la práctica de la religión era un hábito social para algunos; como actitud mental, la fe estaba olvidada por todos, salvo por unos pocos[82].

En las ciudades, especialmente en las grandes como París, las masas habían abandonado hacía tiempo la práctica de la religión. La religión se había convertido en una cuestión de opinión privada y la vida pública del estado y la comunidad intelectual de la cultura se habían secularizado casi por completo[83]. Entre la gente común de los pueblos, las creencias tradicionales chocaban con las nuevas opiniones. Muchos ansiaban creer en su propia bondad e igualdad naturales, en la posibilidad de una virtud brillante y en el sueño de una futura ciudad celestial, como lo describían los románticos rousseaunianos. Sin embargo, eran igualmente crédulos ante los relatos de escándalos en los conventos y de depravación moral entre el clero de la corte, escritos por los cínicos panfletistas. Decididos a "aplastar al infame Monstruo". La vida ejemplar y la acción social de muchos católicos fueron pasadas por alto con la llegada de la última novedad.

Los inicios de esta "novedad intelectual" introducida por los *philosophes* parecían inofensivos para la Francia católica, que entonces experimentaba una de sus fases religiosas más fervientes[84]. Pero a mediados de siglo, la necesidad de la defensa de la Iglesia contra los ataques de los *philosophes* era urgente. Los jesuitas, con su *Le Journal de Trévoux*[85], y los jansenistas con sus *Les Nouvelles Ecclésiastiques*[86], expresaron la más fuerte oposición. Clérigos de renombre, como Lombard, Emery, Bergier, Louis Richard, Massillon y Maury, se

---

[81] E. PRECLIN, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé* 1713-1791 (París: Gamber, 1929), p. 576; cf. RASTOUL, pp. 35-58; LEFLON, pp. 23-36.

[82] BELLOC, p.184.

[83] Christopher DAWSON, *The Movement of World Revolution* (Nueva York: Sheed & Ward,1959), p. 49.

[84] Henri Brémond no duda en llamar "Sublime" a la época de los filósofos, no por ellos, sino porque "este siglo es uno de los más apegados, no solo a la vida sacramental de la Iglesia, sino también a las fórmulas de oración y meditación, tanto oficiales como privadas". Citado en Jette, p.135.

[85] De 1701 a 1762, con la expulsión de los jesuitas, el *Journal* fue una de las publicaciones más conocidas y leídas de su época. Véase PAPPAS para la historia de su conexión con los philosophes [*Le Journal de Trévoux*, cuyo nombre completo era *Mémoires pour l'Histoire des Sciences & des beaux-Arts*, fue una influyente revista académica francesa que se publicó mensualmente desde 1701 hasta 1782. El duque de Maine, Luis Augusto de Borbón, hijo natural de Luis XIV, fundó la revista y encargó su edición a la Compañía de Jesús. A pesar de que los jesuitas intentaron disimular su conexión con la orden, la revista tenía un claro enfoque católico y apologético. Una revista multidisciplinar: Publicaba reseñas críticas de libros y artículos sobre una amplia gama de temas, incluyendo gramática, retórica, filología, historia, teología moral, derecho, filosofía, economía política, física y matemáticas. Publicada inicialmente en Trévoux, la capital del principado de Dombes, la revista se mantuvo fiel a sus lectores durante más de 60 años. Con el tiempo, se trasladó a Lyon y luego a París. La supresión de la Compañía de Jesús en Francia en 1762 afectó significativamente su publicación, aunque continuó bajo diferentes nombres hasta 1782].

[86] Los 76 volúmenes de *Les Nouvelles Ecclésiastiques*, publicados entre 1728 y 1803, tuvieron una fuerte influencia en la supresión de la Enciclopedia y la condena de muchas de las obras de los philosophes. De hecho, los *philosophes* temían más a los jansenistas que a los jesuitas porque, según Voltaire, «al menos se puede razonar» con estos últimos.

encontraban entre los primeros apologistas de la Iglesia, al igual que Moreau, Palissot y Fréron, entre los laicos. Aunque entre 1760 y 1789 se escribieron más de 600 libros en defensa de la Iglesia[87], parecía que el "clima de opinión ilustrada" hostil a la fe envolvió a toda la nación durante el último cuarto de siglo. Las razones del fracaso de la resistencia son fácilmente discernibles: 1) clérigos distinguidos, miembros de las logias masónicas y suscriptores de la Enciclopedia, se encontraban en ambos bandos; 2) la actitud liberal de los primeros apologistas de la Iglesia y la aceptación final de las opiniones de los filósofos por parte de los laicos éclairés[88]; 3) los defensores de la Iglesia, actuando individualmente, no eran rival para los *philosophes* sólidamente organizados, ni estaban debidamente entrenados para participar en este tipo de controversia, ni lo suficientemente preparados para los ataques en todos los frentes de las tácticas de "golpea y huye" de los enciclopedistas; 4) el pueblo llano había estado sometido a áridos conflictos doctrinales durante más de cien años y ya no podía ser movilizado[89]. Estos esfuerzos, sin embargo, mantuvieron viva una corriente de pensamiento católico que alimentó una resistencia abierta y pasiva a lo largo de la revolución. Esto explica en parte por qué Francia nunca se descristianizó por completo. Durante cada período de calma, el culto católico se restableció en todo el país con una espontaneidad significativa[90].

La revolución espiritual ya se había consumado antes de que se planteara la posibilidad de una revolución política. Las críticas destructivas a los filósofos habían socavado el orden de la cultura cristiana más completamente de lo que creían, y el grado de descristianización que se escondía tras la fachada del formalismo religioso se hizo más evidente durante la propia Revolución[91]. «El desvanecimiento de la fe fue el fundamento negativo sobre el que estaba a punto de surgir la extraña experiencia religiosa de los franceses»[92]. Con su trasfondo cristiano, la Revolución funcionó a la manera y adoptó el aspecto de una revolución religiosa que adquirió las proporciones de una cruzada antes de su conclusión[93]. De un solo golpe, los

---

[87] MONOD ha establecido una lista en su obra *De Pascal à Chateaubriand ou les Défenseurs du christianisme de 1770 à 1802* (París, 1916). Uno de los más notables fue el primer diccionario general de ciencias teológicas jamás compuesto, titulado *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, editado por Louis Richard, 1760-1765, 6 vols.

[88] PALMER escribe: «Si los apologistas de la Iglesia fueron relativamente liberales al apoyar el nuevo sistema de pensamiento, fue con la esperanza de que la autoridad de la Iglesia se preservara mejor. Tal fue especialmente la política de los jesuitas. Para mantener a los filósofos católicos, recurrieron ellos mismos a la filosofía» (p. 22). PAPPAS comparte esta opinión. Emile APPOLIS distingue entre los «Tiers Parti» o «les catholiques éclairés», quienes permanecieron fieles al dogma y la doctrina tradicional de la Iglesia, a la vez que defendían el uso de la razón y mantenían relaciones al menos cordiales con los filósofos y con los «laicos éclairés», quienes acabaron aceptando sus opiniones. *Le «Tiers Parti» catholique au XVIIIe siècle: entre Jansénistes et Zelanti* (París: Picard, 1960), p.438.

[89] Cf. JETTE, pp. 118-131; LEFLON, pp.17-35.

[90] CHEVALIER, p. 415. Este análisis, tan olvidado, se ha publicado recientemente en los dos volúmenes dedicados al siglo XVIII del *Dictionnaire des lettres françaises* (París: Fayard,1960).

[91] DAWSON, *Movement,* pp.49-62.

[92] BELLOC, p.108.

[93] E. HUGHES, p. 123. Desde De Tocqueville, muchos otros han desarrollado el tema de la naturaleza cuasirreligiosa de la revolución, que tuvo consecuencias mucho mayores que los acontecimientos políticos más impactantes. BELLOC considera esto como la característica más importante de la Revolución; cf. Cap. VI, pp. 169-202. Bernard FAŸ señala esto al contrastar las dos revoluciones contemporáneas: «Si la Revolución estadounidense se caracteriza por ser nacional, económica y

revolucionarios intentaron reemplazar la fe y el orden social cristiano resultante, según la Religión Ilustrada de la Humanidad y el Progreso[94].

Los acontecimientos de la Revolución son bien conocidos. Basta recordar solo los eventos más significativos y las propuestas de fondo. La anhelada reforma comenzó en un ambiente de acuerdo y armonía entre la Iglesia y el Estado. Ni siquiera habría sido posible sin este acuerdo[95]. El motor de la Revolución surgió, de hecho, entre los grupos privilegiados, adoctrinados con las ideas de la Ilustración y que contaban con los medios necesarios para lograr un cambio. Así, el primer acto de la Revolución, en 1788, consistió en el triunfo de la aristocracia, que abrió el camino a la revolución burguesa, luego a la revolución popular en las ciudades y, finalmente, a la revolución campesina[96]. El levantamiento burgués se produjo en junio de 1789, con la proclamación del Tercer Estado como Asamblea Nacional y el «Juramento del Juego de la Pelota» para redactar una nueva Constitución Nacional. La violencia se desató con el asalto a la Bastilla al mes siguiente. El 26 de agosto de 1789, el nuevo "catecismo nacional de la fe secular", llamado "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano", marcó el momento en que "la humanidad se convirtió en su propio Dios"[97]. La Declaración prometía todo lo que no estaba contenido en la Constitución utópica y, por lo tanto, condenaba la Revolución a no terminar jamás[98]. En julio de 1790, se instituyó la "Iglesia Nacional" francesa, independiente de Roma, mediante la "Constitución Civil del Clero". La Iglesia de Francia fue decapitada[99]. La ejecución del "rey de derecho divino" Luis XVI, el 21 de enero de 1793, simbolizó la "guillotinación de Dios"[100] y la destrucción de la unidad básica de la sociedad: la familia[101]. El Hombre era ahora libre para establecer su propia «Ciudad Celestial», la «República de la Virtud», mediante sucesivos reinados de terror. El nuevo régimen "unió la filosofía y la espada, y Francia se convirtió en un 'cuartel

---

parlamentaria, la francesa, de principio a fin, conserva un carácter internacional, filosófico y religioso». *La grande Révolution* (Présence de l'histoire). (París: Le Livre Contemporain, 1959), p.14.

[94] Georges VALOIS, *Histoire et Philosophie sociales* (París: Nouvelle Librairie nationale, 1925), p. 13.

[95] André LATREILLE, *L'Eglise catholique et la Révolution française*, vol. I: *Le pontificat de Pie VI et la crise française 1775-1799* (París: Hachette, 1946), p. 69.

[96] Georges LEFEBVRE, *La llegada de la Revolución Francesa 1789*, trad. R. R. PAL-MER (Nueva York: Vintage Books, 1960),p.187; también Emile DARD, *La chute de la Royauté* (París: Flammarion, 1950), cap. III.

[97] Expresión de Albert MATHIEZ, *La Révolution française* (4ª ed.;París,1930), I,GODECHOT, Instituciones, p. 38.

[98] Louis MADELIN, *La Révolution in Histoire de France racontée à tous* (5ª ed.; París, 1914), p. 559.

[99] LATREILLE, p. 102.

[100] La idea es de A. CAMUS en *L'homme révolté*, p. 58. Fue la monarquía la que había mantenido la idea de Dios como soporte del orden moral y social. En Francia, la «Ciudad del Rey» estaba inseparablemente unida a la «Ciudad de Dios», y Luis XIV se consideraba el «lugarteniente de Dios en el Reino muy cristiano».

[101] H. Balzac vio en este acto la destrucción de todas las familias. «Cortando la cabeza de Luis XVI, la Revolución cortó la cabeza de todos los padres de familia». "Ya no hay más familia hoy día, no hay más que individuos." *Beatriz*. El poder del padre de familia bajo el Antiguo Régimen se consideraba la imagen y extensión del poder real absoluto. Cf. GODECHOT, *Instituciones*, Libro II, Cap. IX, pp. 204-216; también Philippe ARIES, *El niño y la vida familiar bajo el Antiguo Régimen* (París: Plon, 1960), p. 495, que indica el cambio que se produjo con el triunfo del individualismo: destrucción de la jerarquía dentro del círculo familiar, reorganización en torno al niño, uniformidad entre las propias familias, separación de la vida familiar de la vida pública.

filosófico'[102]. Para apaciguar a la Francia cristiana, se inventaron los cultos civiles oficiales a la "Naturaleza", a la "Razón", al "Ser Supremo" y a la "teofilantropía". El 28 de agosto de 1799, con la muerte del cautivo francés, el papa Pío VI, y la destrucción del gobierno central en Roma, símbolo de la unidad de la Iglesia, la perfecta realización de la campaña de Voltaire para "Aplastar la Cosa Infame" parecía inminente.

El fin de la Revolución solo se alcanzó cuando los hombres quedaron completamente reducidos a un aislamiento miserable e indefenso, y todas las instituciones tradicionales fueron aniquiladas para lograr una desintegración social total. "No hay ejemplo en la historia de una disolución social más profunda y completa"[103]. La Revolución convirtió a Francia en "una sociedad anónima, un socialismo de intereses económicos, e hizo de la nación una unión de egoísmos"[104]. Todas las instituciones mediadoras entre el ciudadano y el Leviatán[105], en el que los hombres de verdad podían vivir y mantener su personalidad y autonomía individuales, fue destruido. Si bien Francia era el país donde los hombres se habían vuelto más parecidos, estaban más aislados que nunca[106]. No solo se aislaba al individuo, sino que se crearon barreras de odio y miedo incluso en la vida familiar. La «igualdad, libertad y fraternidad» del mundo abstracto de los *philosophes* cedió el paso a la desenfrenada actividad de los opresores privilegiados del mundo revolucionario, que destruyó despiadadamente la esencia concreta e histórica de la vida y las comunidades humanas. Este vacío produjo una rápida oscilación del individualismo anarquista al colectivismo omnipotente bajo la apariencia de un humanismo que no reconocía ni a Dios ni al hombre.

El Concordato de 1802, durante el reinado de Napoleón, marcó el inicio del retorno a la herencia cristiana nacional. Sin embargo, la lucha entre el pensamiento cristiano y el filosofismo antirreligioso continuó hasta bien entrado el siglo XIX, como lo demuestran las explosiones de 1803, 1814, 1830 y 1849. Aunque privado de su carácter oficial y público a principios del nuevo siglo, el secularismo de la Ilustración continuó logrando avances progresivos en los ámbitos público y privado. El alcance de su influencia y la consiguiente decadencia moral se resumen en estos lacónicos juicios de Gullermo José Chaminade a lo largo de los años. (1803) Esta es «una época tan fácilmente expuesta a la seducción del mal ejemplo» y Francia es «un país que durante tanto tiempo se ha entregado a los libertinajes

---

[102] H. A. TAINE, *La Révolution* (8.ª ed.; París, 1885), III, pp. 590-635.

[103] Augustin COCHIN, *La crise de l'Histoire revolucionaria: Taine y M. Aulard* (París, 1909), p. 248.

[104] Ibidem.

[105] [*Leviatán, o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, publicado en 1651, es la obra más famosa del filósofo político inglés Thomas Hobbes. La metáfora del Estado: Hobbes utiliza la figura del Leviatán como una metáfora sobre el Estado o el gobierno soberano. Su idea central es que, en el "estado de naturaleza" (antes de la existencia de la sociedad civil), la vida del hombre es "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta". En este estado, rige la "guerra de todos contra todos" (*bellum omnium contra omnes*) porque no hay una autoridad que imponga el orden. El contrato social: Para escapar de esta anarquía, los individuos deciden ceder voluntariamente una parte de su libertad y poder a una entidad central y absoluta: el Leviatán. Esta entidad, el Estado, tiene un poder coercitivo y la autoridad para hacer cumplir las leyes y garantizar la paz y la seguridad. El poder absoluto: El Leviatán de Hobbes es un soberano que ostenta un poder casi ilimitado. Su poder no puede ser dividido ni cuestionado, porque cualquier división o desafío a su autoridad podría devolver a la sociedad al caos del estado de naturaleza. La obediencia al Leviatán es la única forma de asegurar la supervivencia y el bienestar colectivo].

[106] Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution française* (7ª ed.; París: Gallimard, 1952), II, pp. 143-158.

del error y la impiedad»[107]. (1804) Este es «el siglo más pervertido que jamás haya existido», y estamos «en medio de su corrupción y de todos sus vicios»[108]. (1816) Estamos «en tiempos y en un país donde la abominación está en su apogeo, donde casi todos los hombres han perdido la luz de la fe y se han apartado del camino de la virtud. ¡Nunca antes tales peligros! ¡Nunca antes tanta oscuridad![109]

> (1821) «Miren nuestros tiempos. ¡Dios mío! ¡Qué terrible oscuridad, qué terrible depravación, qué triste indiferencia hacia la salvación! En siglos pasados, la corrupción solo había atacado el corazón; Pero hoy, la mente y el corazón están gangrenados, y la enfermedad de la mente es infinitamente más peligrosa e incurable que la del corazón[110].

Este es un "tiempo de desolación, cuando la generación que aún no ha nacido, así como otras futuras, se ven amenazadas de destrucción por la irreligión y la impiedad"[111]. La Revolución fue "una revolución de errores"[112].

(1822) El filosofismo es «un torrente seductor y corruptor».[113] (1823) «¡Cuántos abusos cometen estos filósofos en nombre de la libertad!»[114]. (1824) Este «filosofismo se ha abierto paso incluso en las aldeas, corrompiendo a personas de todas las edades, condiciones de vida y sexos, empleando con destreza todo tipo de medios»[115]. (1825) «Nuestro hermoso país parece perdido debido al triunfo de la filosofía moderna (el filosofismo)».[116] (1830) «No se tiene suficientemente en cuenta el siglo en el que vivimos: un siglo de pretendida Ilustración en el que los hombres razonan incesantemente sobre, o mejor dicho, contra, la religión»[117]. «Estamos en una época en la que se ha convertido en costumbre, entre los campesinos del campo e incluso entre los sirvientes de las ciudades, racionalizar, y eso de la manera más irrazonable»[118].

> (1838) «Desde hace mucho tiempo, los esfuerzos casi increíbles de la irreligión, del racionalismo moderno y del protestantismo conspiran para arruinar el gran edificio de la revelación divina. El filosofismo y el protestantismo, favorecidos en Francia por el poder civil, han prevalecido sobre la opinión pública y se han apoderado de las escuelas en su afán por difundir en todas las mentes, pero sobre todo en las de los jóvenes, el «libre pensamiento», que es aún más dañino que la corrupción del corazón, de la que es inseparable»[119].

---

[107] L. I, 26, p. 37 (A Pío VII).

[108] G. José. CHAMINADE, *Manuel du Serviteur de Marie* (2.ª ed.; Burdeos: Léon, 1804), p. 5. En adelante indicado como MSM (1804).

[109] "Retraite de 1816", 2.ª meditación. En adelante indicado como R: 1816, 2.ª medit.

[110] R: 1821, 18.ª medit.

[111] Ibidem.

[112] MSM (1821).

[113] 1 L. I, 188, p. 322; L. I, 308, p. 612.

[114] R: 1823, 14.ª edición (Notas: Laugeay).

[115] L. I, 296, p. 580.

[116] L. II, 329, p. 11 (A Mons. Frayssinous, Ministro de Asuntos Eclesiásticos).

[117] L. II, 497, p. 412.

[118] L. II, 503, p. 424.

[119] L. IV, 1076, p. 374 (Al Papa Gregorio XVI).

Este filosofismo es «el contagio del siglo»[120].

> (1839) «¡Cuántas conquistas ha logrado el filosofismo moderno en el reino de Jesucristo! La fe se ha debilitado, su llama se ha extinguido en un gran número de individuos e incluso en grupos sociales enteros. Los principios de la religión se falsifican cada vez más. ¡Qué poca educación cristiana hay!». La nueva generación encuentra muy pocos maestros dedicados a formar la mente y el corazón para el cristianismo[121].
>
> "En nuestros días, la gran herejía imperante es la indiferencia religiosa, que arroja sobre las almas el letargo mortal del egoísmo y la plaga de las pasiones. Las profundidades del abismo infernal vomitan densas nubes de humo negro y pestilente que amenazan con envolver la tierra entera en una noche oscura, vacía de bien, llena de todo mal e impenetrable, podríamos decir, a los rayos vivificantes del Sol de Justicia. En consecuencia, la luz divina de la fe se apaga y se extingue en el corazón mismo del mundo cristiano; la virtud se vuelve cada vez más escasa, está desapareciendo, mientras que el vicio se desata con terrible furia. Parece que estamos a punto de presenciar lo que se ha predicho: una deserción general y una apostasía prácticamente universal"[122].

---

[120] Ibidem

[121] *Constituciones de la Compañía de María*, 1839 (Besançon: Outhenin-Chalandre, 1847), artículo 339. En adelante indicada como Const: SM, 1839, artículo 339. Este y el siguiente artículo 340 fueron añadidos por el propio Chaminade a borradores anteriores de las Constituciones.

[122] L. V, 1163, p. 73. Este documento, a menudo llamado "Carta sobre los Votos de Estabilidad y de Educación" o "Carta sobre el Espíritu Marianista", fue dirigido a los encargados de dar los retiros, para explicar el espíritu marianista a los miembros de la Familia de María que asistían a los retiros anuales de 1839 [Actualmente es denominada habitualmente como "Carta a los predicadores de retiros]. Estos sentimientos y convicciones se describen con mayor detalle en los 105 "Discursos" y los 70 "Diálogos" que abarcan este período de 1800 a 1850 y se conservan en forma manuscrita en las Cajas 34 y 41. El uso de diálogos y discursos fue un medio predilecto de instrucción en las reuniones generales de la Congregación de Burdeos, a las que asistían tanto los miembros como el público en general. Era costumbre que los oradores invitados distinguidos, así como los miembros de la Congregación, prepararan su guion, lo sometieran a la inspección del Director de la Congregación o su representante y, tras la reunión, dejaran una copia en la Oficina de Oradores de la Congregación para su reutilización, quizás con ligeras modificaciones, varios años después. Así, por ejemplo, el Diálogo n.º 40 (Caja 41) sobre «El acuerdo de la razón y la fe», basado en un sermón de Bourdaloue, se utilizó en 1827, 1830, 1835, 1838, 1840, 1842 y 1847. El método de control y la frecuencia de uso otorgaron a estos documentos la categoría de expresión «oficial» de la Congregación de Burdeos y de su Director, Chaminade. Cf. *L'esprit de notre Fondation d'après les écrits de M. Chaminade et les documents primitifs de la Société de Marie* (Nivelles: Louis Havaux-Houdart, 1910), vol. III, núm. 200, p. 205. Habitualmente citado de forma resumida su título, como "El espíritu de nuestra fundación". En adelante indicado como EF III, 200, p. 205.

CAPÍTULO DOS

Reconstrucción e Ideologías Cristianas

A principios del siglo XX, los filósofos habían logrado destruir el orden cristiano establecido y crear el deseado clima de opinión naturalista. Sin embargo, debido a su aparente fracaso en resolver la triple problemática de Dios, el Hombre y la Sociedad de forma realista, la población desilusionada recurrió una vez más al cristianismo histórico en busca de una nueva perspectiva. El público coincidió unánimemente en que las atrocidades del período revolucionario no debían repetirse jamás y que el Evangelio debía volver a ser la base de la filosofía que busca restaurar la nación.

Las principales ideologías del inminente "Siglo de la Esperanza"[1] se inspiraron en las enseñanzas de Cristo y se opusieron firmemente a las tendencias anticristianas de la Ilustración del siglo XVIII. Cada una seleccionó sus propios temas de las Sagradas Escrituras y, aun aceptando cualquiera de los principios fundamentales, no podía negar los elegidos por las demás corrientes. En general, estas nuevas teorías filosóficas de reconstrucción social y moral se agruparon en torno a los dos polos magnéticos del «individualismo» y el «estatismo»[2]. Al erigirse en promotores de la dignidad cristiana del individuo, los liberales católicos expresaron de forma óptima el individualismo contemporáneo evocado por las aspiraciones revolucionarias.

Expresando variantes del "estatismo", se encontraban los tradicionalistas o teócratas, quienes se convirtieron en los defensores del Plan Divino y su orden jerárquico tal como se vivía en el pasado, y los socialistas y positivistas, quienes pretendían ser los creadores de la comunidad social "supracristiana" del futuro.

Los tres rasgos principales que caracterizaron el estado del pensamiento católico al inicio de la contrarrevolución y la restauración fueron: 1) su debilidad debido a la destrucción de sus antiguos centros de ciencia religiosa y la falta de libertad y tranquilidad bajo una dictadura militar; 2) la influencia del romanticismo, que resultó en una brillante, pero frágil, defensa de la religión tradicional; 3) la acción de una doctrina sólida y coherente que, gracias a una

---

[1] «El siglo XIX fue el «siglo de la esperanza», pero también fue el siglo de la desilusión». Christopher DAWSON, *Progress and Religion* (Londres: Sheed & Co.), y la Revolución francesa marcó su comienzo. H. STUARD HUGHES, *Contemporary Europe: A History* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1961), pp. 11-12.

[2] Dominique BAGGE, *Les idées politiques en France sous la Restauration* en *Les grandes doctrines politiques* (París: Presses universitaires de France, 1952), p. 22; también Paul-Henri BEIK, *The French Revolution seen from the Right: Social Theories in Motion, 1789-1799.* (Filadelfia, 1956), pp. 62-82. [El "estatismo" es una doctrina política y filosófica que sostiene que la autoridad del Estado es legítima y que este debe tener un papel preponderante o incluso supremo en la organización y dirección de la vida social, económica y política de un país. El estatismo, en su esencia, es la creencia en la primacía del Estado sobre el individuo y las instituciones privadas. Se manifiesta en diversas formas, que van desde regímenes autoritarios con control total del Estado (como el socialismo de Estado o el fascismo) hasta sistemas democráticos con un fuerte Estado de bienestar, donde el gobierno provee servicios sociales extensos y tiene un papel significativo en la economía (como los países nórdicos europeos)].

mezcla de conservadurismo y romanticismo, resultaba atractiva, ofrecía una seguridad reconocida y ejercía una poderosa influencia[3].

Las fuentes doctrinales eran muy variadas, pero todas se ajustaban a un patrón general:

1) el «conservadurismo histórico» de Fénelon, Boulainvilliers, el duque de Saint-Simon, Montesquieu; 2) el «despotismo ilustrado» del abad Dubos, el marqués de Argenson, los filósofos, los fisiócratas, Calonne; y 3) el "absolutismo integral" de Bossuet y Moreau[4].

A medida que la restauración material de Francia cobraba impulso, el problema de recristianizar una nación tradicionalmente católica se convirtió en la principal preocupación. Aunque casi todos los franceses estaban bautizados y eran, en su mayoría, católicos al menos nominales[5], había pocos "creyentes" y aún menos "practicantes" entre ellos. “Los aristócratas seguían siendo católicos por tradición, pero les avergonzaba profesar su fe abiertamente. La burguesía, que era la nueva fuerza de la nación, era volteriana. Las masas campesinas y obreras habían sido abandonadas a sí mismas”[6]. En las ciudades la gente era enteramente indiferente; en el campo, parcialmente[7]. Había culto pero muy poca religión[8].

La atención inmediata de la Iglesia fue restaurar su estructura eclesiástica, devastada por la década de revoluciones. En julio de 1802, el episcopado católico francés se reorganizó, mientras que las sectas protestantes obtuvieron estatuto legal por primera vez[9]. Mediante las nuevas organizaciones y el principio de tolerancia religiosa, Bonaparte esperaba consolidar su control sobre el imperio. A pesar de considerar a los obispos católicos como auxiliares espirituales de su dominio temporal, y a sí mismo como amo del clero y, en consecuencia, de todos los fieles a través de esta jerarquía, el cisma interno se sanó y la Iglesia pudo dedicarse de nuevo a la labor pastoral. La tarea de la reunificación fue delicada, pues el clero estaba compuesto por categorías hostiles: ordenaciones del Antiguo Régimen, constitucionales y revolucionarias; traidores; quienes se habían casado[10], etc. La descuidada formación durante la convulsión y el exigente ministerio de la reforma plantearon otros problemas. Hasta 1842, Francia carecía de escuelas de altos estudios eclesiásticos. Toda la formación intelectual del clero se limitaba a la de los seminarios mayores. En consecuencia, el clero francés apenas tuvo un papel en el renacimiento intelectual de la Iglesia de Francia a principios del siglo XIX. Cedieron su lugar a los "Doctores laicos", y los "Padres de la Iglesia de Francia" se llaman

---

[3] Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle (avant la Renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880)* (París: Librairie philosophique J. Vrin, 1955), p. 29.

[4] Cf.Jacques GODECHOT, *La contre-révolution: doctrina y acción, 1789-1804* (París: Presses universitaires de France, 1961), pp. 7-21.

[5] De la población estimada de 24.000.000 en 1800, había 700.000 protestantes, en su mayoría calvinistas. Enciclopedia Británica, 1955, vol. IX, pp. 643-645.

[6] Georges HOURDIN, “Naissance, développement et état présent du catholicisme social" en *Semaines sociales de France* (Lyon: Chronique sociale de France, 1947), pp. 182-183.

[7] DANSETTE, p. 158, cita al cardenal Consalvi, negociador romano del Concordato de 1801.

[8] LEFLON, p. 373. La vida espiritual de la nación es difícil de discernir entre 1800 y 1815 debido a la falta de documentos. BAGGE (pp. 22-23) señala que el despertar de Francia al cristianismo se notaba alrededor de 1815 por su influencia en el pensamiento político. Esto lo confirma DANSETTE, quien señala: «Bajo la Restauración, la religión era necesaria para todos». p. 237.

[9] GODECHOT, Instituciones, pp. 625-627.

[10] LEFLON, pp. 207-211.

Chateaubriand, de Maistre y Bonald[11]. Junto con Lamennais, estos tres ayudaron a romper las múltiples cadenas que sujetaban al siglo XIX a la incredulidad de la "Edad de la Razón y la Ilustración". Sus esfuerzos permitieron en gran medida que la influencia religiosa se extendiera en todas direcciones: literatura, historia, filosofía, y así se pusiera en práctica[12].

I. Los Liberales

Para 1800, el individualismo y el romanticismo rousseaunianos habían alcanzado una popularidad universal en Francia. Ya antes de la Revolución, varios clérigos habían adoptado la «dialéctica afectiva» del vicario saboyano para protegerse del dominio de los filósofos racionalistas y de los teólogos jansenistas. Fue este mismo espíritu de pragmatismo religioso el que encontró gran aceptación entre los reconstruccionistas[13]

A. François-René Chateaubriand (1768-1848), «el abogado poético del catolicismo»[14], comenzó su carrera literaria con una extraña mezcla de ilustración, agnosticismo y romanticismo. Su *Ensayo histórico, político y moral sobre las Revoluciones consideradas en sus relaciones con la Revolución francesa* (1797), obra sociológica que desarrolla la teoría de la «reacción en cadena de las revoluciones», considera que la Revolución Francesa contó con excelentes principios ilustrados, aportados por los filósofos, mientras que sus nefastas consecuencias se debieron a la corrupción de la moral nacional. Así, Chateaubriand se considera un «monárquico» porque «la Francia inmoral aún no es digna de ser una democracia que se base en la virtud», un «anticlerical» y un «no cristiano», que se pregunta «¿cuál será la religión que reemplazará al cristianismo?», y un «liberal» que sueña con la independencia natural del «buen salvaje».

Al regresar del exilio, Chateaubriand se reconvirtió al catolicismo y, bajo la influencia de Bonald y Joubert, emprendió su defensa en su famoso *Genio del Cristianismo* (1802). Luego, vuelve las armas de Voltaire y Rousseau contra sus discípulos para demostrar que es a la religión a quien el hombre debe su dignidad, la nobleza de sus sentimientos e inspiraciones, y que la civilización de las eras cristianas fue la más notable. Las bellas artes, la historia, la filosofía y los servicios sociales se han beneficiado de la religión establecida por Cristo. La religión católica es verdadera, concluyó, porque es la más bella, porque se ajusta mejor a las profundas aspiraciones del corazón humano, ya que es una religión de libertad civil, así como el único remedio contra el pecado y el mal, y porque ejerce una benevolencia sobre toda la

---

[11] Ibíd., pp. 362-363.

[12] P. BAINVEL, "Le dogme et la pensée catholique" en *Un siècle: Mouvement du monde de 1810 à 1900* (París: H. Oudin, 1900), ed. Mons. PÉCHENARD, p. 823; también Waldemar GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholi-zismus*, (M-Gladbach: Volksvereins-Verlag.1929), pp. 57-75.

[13] Cf. FOUCHER, pp. 7-17; LAFLON, pp. 358-362.

[14] SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire* (ed. M. Allem, París, 1948), p. 285. Cf. Jean Baptiste DUROSELLE, *Les débuts du catho-licisme social en France* (París: Presses universitaires de France, 1952), p. 787; también Charles CALIPPE, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle*, vol. 1: *Les premiers essais de synthèse* (París: Bloud et Cle, 1911), pp. 83-105.

vida social. Más lírica e inspiradora que profunda, el *Genio* impulsó todo el movimiento religioso durante el período de reconstrucción.

En 1816, tras cambiar de postura política, Chateaubriand publicó *La Monarchie selon la Charte*, que se convirtió en el "Credo" de los ultramonárquicos. La ley política de libertad, igualdad y fraternidad, anhelada por los revolucionarios, solo puede lograrse mediante el catolicismo y la "monarquía liberal". Por lo tanto, es sobre la nueva Carta (1814) que se reconstruirá el orden social cristiano. Chateaubriand expresó estas mismas opiniones con frecuencia en el periódico *Conservateur*, que fundó junto con Bonald y Lamennais. El papel histórico de Chateaubriand fue "rehabilitar la religión ante las élites"[15]

B. Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), el "nuevo Bossuet"[16], ocupa el lugar de Chateaubriand como uno de los principales apologistas de la religión católica. Su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817) forjó sus ideas. La Revolución fue una "aplicación rigurosa del protestantismo" que se manifestó en el "galicanismo" y el "filosofismo". Sus últimos vestigios deben ser borrados porque han hecho de una religión universal una secta local y nacional, y han subordinado el poder supremo y espiritual a las fuerzas civiles. Como resultado, Francia "no es más que una vasta democracia de opiniones". Esto solo puede conducir a religiones nacionales o cívicas que son ateísmo disfrazado. El ateísmo, el deísmo y la herejía son todos destructivos para el hombre y la sociedad. Solo un cristianismo universal puede salvar a la humanidad; pero sin la religión católica, el cristianismo es solo un nombre y ya no habría religión ni sociedad.

Existe una necesidad absoluta de autoridad social. La «razón individual ilustrada» de Voltaire y la «conciencia individual infalible» de Rousseau han causado la disolución de la sociedad. Por sí sola, la mente individual es incapaz de alcanzar certeza alguna. Lamennais expone entonces su famoso primer principio: «Lo que todos los hombres creen que es verdad, es verdad». El criterio de la verdad no reside en la evidencia de la proposición que la anuncia sino de la «tradición», o mejor dicho, del *sentido común*, que es la expresión de la *razón general* o el «consentimiento universal de la humanidad». Este «consentimiento universal de la humanidad» constituye en sí mismo una «autoridad infalible» que revela y enseña las verdades de la religión sobrenatural[17]. Pero solo la Iglesia Católica puede expresar válidamente esta «Razón General Colectiva». Es la «fe natural del género humano» (un «fideísmo») la que se construye hasta una afirmación espontánea de la idea de Dios, luego de la revelación cristiana y, finalmente, de la autoridad de la Iglesia Católica. La humanidad debe ser transformada en la unidad cristiana mediante creencias idénticas del «Consentimiento Universal». Este cristianismo perfecto es, entonces, una institución social universal que debe ser gobernada por la Iglesia Católica. Pero esta Iglesia debe ser una «Église logique» purificada de todos los derechos episcopales y conciliares, y asistida por una monarquía lógica purificada de todos los privilegios parlamentarios.

---

[15] DANSETTE, p. 198.

[16] SAINTE-BEUVE, *Retratos contemporáneos* (París, 1832), vol. I.

[17] Fueron estos dos puntos en particular los condenados por el papa Gregorio XVI en la encíclica *Mirari Vos* (1832) y los que finalmente llevaron a la ruptura de Lamennais con la Iglesia católica. Cf. FOUCHER, cap. II y III, pp. 31-70, para un análisis detallado del problema.

La influencia de Lamennais se extendió a través del grupo de líderes laicos y eclesiásticos, como Lacordaire, Montalembert, Coux y Daguerre, que reunió en torno a él en Chesnaie, cerca de París, entre 1823 y 1833, y a través de su órgano, *L'Avenir*. «Dios y Libertad» era el lema de esta escuela, que defendía la libertad de conciencia, de educación y de prensa. Abogaban por la separación de la Iglesia y el Estado, la rescisión del Concordato y proclamaban el triunfo inminente de la democracia cristiana gracias al papel cada vez más importante de los laicos en la Acción Católica. Tras su disputa con la Iglesia en 1834, la escuela se dividió y Lamennais, «el sociólogo cristiano, se convirtió en el sociólogo de la Humanidad»[18]

II. Los Teócratas

Bajo el Antiguo Régimen, el conservadurismo había sido espontáneo e implícito: como expresión de la realidad, no necesitaba justificación ni una ideología política coherente. Pero la Revolución, al atacar el conservadurismo, de hecho había producido por primera vez una ideología consciente de conservadurismo[19] Fueron Bonald y Maistre quienes formularon la teoría contrarrevolucionaria, basada en la alianza tradicional entre la Iglesia y la realeza, en la forma de una teocracia claramente definida. De ahí que se les denominara «teócratas», pues deseaban reconstruir una sociedad civil profundamente religiosa y dirigida por Dios. No se presentan como autores de una nueva filosofía cristiana, sino como «observadores» del catolicismo en sus relaciones con la civilización. Este método, que revela el plan de Dios y el papel de la Providencia en la sociedad y la historia, constituye su mensaje más perdurable[20]. Son los creadores de una sociología de la teocracia. Como "teólogos de los ultramonárquicos", buscaron dar el tono completo a sus sistemas a través de la fe católica. Son católicos y son monárquicos: dos caras de la misma fe. Su guía es la creencia y la fidelidad[21].

Los teócratas abogaban por saltarse el siglo XVIII, "la Era de los Errores y sus Justos Castigos", para tender un puente desde la Edad Media francesa hasta el presente. La Revolución fue satánica en su esencia misma y para contrarrestar sus efectos es necesario adherirse a la única esperanza de la humanidad: la religión católica y el orden social resultante, la teocracia. Así, la anarquía intelectual y social radical del individualismo actual sería reemplazada por el individuo totalmente integrado en sus agrupaciones naturales, la familia y la sociedad, viviendo bajo los principios de autoridad, jerarquía y orden, inspirados por la religión y que emanan de Dios.

A. Louis de Bonald (1754-1840) es el teócrata más profundo y reconocido. Representa la transición del pensamiento individualista del siglo XVIII al pensamiento social del XIX; un período de transición de la religión individual a la social, de la teología racional a la histórica. Su «fideísmo galicano» preparó el camino para el más radical Lamennais. Dos obras

---

[18] LAFLON, p. 422; también Amand RASTOUL, *Histoire de la démocratie catholique en France, 1789-1903* (París: Bloud, 1913), p. 310.

[19] H. S. HUGHES, p. 12.

[20] GODECHOT, *Contra-Revolución*, p.112. La primera mitad del siglo XIX estuvo marcado por los primeros ensayos para la constitución de la sociología como una verdadera ciencia de la sociedad. Cf. DAWSON, *Progreso,* p. 15.

[21] BAGGE, pp. 188-190.

contienen esencialmente la totalidad de su tesis: *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil, demostrada por la razón y la historia* (1796) y *Demostraciones filosóficas del principio de la sociedad* (1830). El principio básico es: existe una única constitución natural de la sociedad civil: la monarquía; y una única de la sociedad religiosa: el catolicismo; y de su fusión resulta la estabilidad social.

El "hombre natural" es el "hombre social". El hombre es social no solo en sus necesidades e inclinaciones, sino también en su pensamiento. Así como el Creador se comunicó indirectamente con el hombre primitivo a través del Verbo, todo conocimiento de la verdad es de origen divino y llega al individuo mediante una transmisión social. Por lo tanto, la revelación y la tradición cristiana son el criterio último de verdad y moralidad. Es esta verdad eterna la que rige todas las sociedades naturales que resultan necesariamente de las interrelaciones humanas. Y Dios, no el hombre, es el autor de estas sociedades y gobierna mediante la ley natural. Él, y no los individuos egoístas que crean un "contrato social", es la fuente de toda autoridad social. La unidad social básica es la familia, en la que el individuo se integra plenamente; por lo tanto, el Estado no es una unión de individuos, sino de familias.

Para que cualquier sistema político se considere "verdadero, natural y divino", debe regirse por los mismos principios que rigen la unidad básica, la familia. Por su propia naturaleza, la sociedad doméstica y la sociedad política son jerárquicas. Y la verdadera religión, el catolicismo, es, como la familia y el Estado, una monarquía. Entre esta monarquía religiosa y la monarquía política existe una perfecta identidad de principios y constitución. Son aliados naturales y necesarios. Por otro lado, el presbiterianismo, que es una democracia religiosa, y la democracia, que es un presbiterianismo político, son ambos contrarios a la naturaleza y hostiles a la Iglesia católica y al trono francés. Para completar la estructura social, la sociedad civil debe agrupar a sus miembros por profesiones y áreas, tal como la naturaleza agrupa a los hombres por familias. Así, al ser el "hombre naturalmente social" sujeto de las tres "sociedades naturales" fuertes y permanentes: la familia, el Estado y la Iglesia, así como miembro de los grupos intermedios, las profesiones y las clases sociales, se ve impulsado a ejercer la mayor libertad e iniciativa personal bajo una obediencia activa. Es el grupo social el que acerca al hombre a Dios, pues toda la pirámide social culmina en la Divinidad.

La sociedad y la religión son para los hombres su "medio" y "clima". Ambas forman una totalidad armoniosa. Por lo tanto, promover toda la estructura es perfeccionar las partes y los miembros. Este es el plan de Dios, tal como está impreso en la naturaleza. El hombre debe descubrirlo; la historia lo confirma. Otros han abogado por la "religión del individuo"; todos debían promover la "religión de la sociedad corporativa". La Revolución comenzó con la "Declaración de los Derechos del Hombre" y debía culminar con una "Declaración de los Derechos de Dios".

B. Joseph de Maistre (1754-1821), uno de los "creadores de la sociología", es particularmente conocido por su política experimental basada en la historia[22]. Su método se describe en su obra inicial, *Consideraciones generales sobre Francia* (1796). Aunque retorna a la tradición primitiva con Bonald, Maistre no parte de principios abstractos y geométricos que busca verificar con los hechos como lo hizo Bonald; más bien, estudia la historia con un "sentimiento de fe" para extraer las leyes de la divina Providencia. La idea de Maistre sobre el gobierno

[22] CALIPPE, pp. 53, 61.

del universo se basa en la noción paulina de que el mundo es un sistema de cosas invisibles, manifestadas visiblemente. En su búsqueda de las manifestaciones del Plan Divino, Bossuet y Fénelon son sus predecesores. Las leyes de la sociedad deben deducirse de los hechos históricos providencialmente ordenados. Pero la razón individual debe unirse a la "razón general" y, sobre todo, inspirarse en la "mística" de la religión para conocer los designios de Dios y asegurar el bienestar y la felicidad general. El hecho fundamental es que el hombre siempre ha sido observado "en sociedad"; Es un "ser social" por naturaleza y esencia[23].

En *Du Pape dans son Rapport avec la Civilisation et le Bonheur des Peuples* (1819)[24] y las famosas *Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement temporel de la Providence* (1821), Maistre explica el Plan Divino tal como él lo entiende. Dado que la sociedad está formada naturalmente por seres similares pero desiguales, es jerárquica. Su continuidad está asegurada por la tradición. Su orden y unidad se logran solo mediante la autoridad y el poder. La autoridad suprema que gobierna el universo es Dios. Como su representante visible, el Romano Pontífice es "la cabeza natural, el más poderoso líder y el mayor Demiurgo de la civilización universal". Reflejando el gobierno de Dios, la sociedad es monárquica. Bajo el cuidado de la Divina Providencia, el altar y el trono son uno, unidos en una teocracia. Los errores teológicos también son delitos civiles. Los beneficios sociales resultantes de esta unión de instituciones religiosas y políticas a lo largo de los siglos no pueden ser negados por el estudioso imparcial de la historia.

En conclusión, el conservador ultramonárquico Maistre proclama: «Estamos en el umbral de una gran regeneración social en la que todas las cosas y todos los hombres se sumergirán en el océano de la divinidad». «La generación actual es testigo de uno de los mayores espectáculos que el ojo humano haya visto jamás: es el combate a muerte entre el cristianismo y el filosofismo». Todos los «verdaderos filósofos» deben elegir entre estas dos hipótesis: o bien formarán una nueva religión, o bien el cristianismo se rejuvenecerá de alguna manera extraordinaria. Así, treinta años antes de Comte, Maistre, ofreció una profesión de "fe positivista", pero en la tradición católica. No fue el 'profeta del pasado' como algunos pretenden; más bien, es una de las figuras políticas más importantes de su época, igual a las más poderosas y profundas de todos los tiempos[25].

III. Los Socialistas y los Positivistas

El temprano "socialismo revolucionario" de Babeuf y Buonarrotti, con su absoluta igualdad para todos, y los pequeños esfuerzos comunitarios experimentales de socialistas utópicos como Fourier y Cabet fueron intentos breves e infructuosos de ingeniería social. De mayor influencia, debido a sus serias teorías científicas, son Saint-Simon, uno de los primeros en observar patrones organizativos, y Comte, el "fundador de la sociología moderna", quien

[23] Al igual que Bonald, Maistre fue un ferviente opositor del individualismo. Se cree que Maistre podría haber acuñado el término "individualismo" para caracterizar la atomización de la sociedad francesa de su época. En una conversación de 1820, se dice que se refirió a la excesiva fragmentación de todas las doctrinas filosóficas y políticas como una forma de «protestantismo político llevado al individualismo más absoluto». Cf. *Œuvres complètes* (14 vols., Lyon, 1884-1886), XIV, p. 286.

[24] Merece ser colocada junto a la *Ciudad de Dios* de San Agustín. BARBEDETTE, p. 529.

[25] BAGGE, p. 247.

concibió la construcción del orden social mediante una estricta organización formal y científica.

Para estos pensadores, la sociedad es un colectivismo orgánico y el individuo se considera solo bajo el aspecto de la utilidad como fuerza social. En general, se mantuvieron fieles a los principios de la Ilustración, aceptando incondicionalmente sus ideas fundamentales, sobre todo la concepción del progreso y la idea de una civilización absoluta, basada en principios universales válidos para toda la humanidad. Se diferenciaban de sus predecesores únicamente en su desconfianza hacia la filosofía abstracta del siglo XVIII y en su intento de encontrar una base positiva y científica para sus teorías[26]. Debieron mucho a Bonald y Maistre[27]. Pero en lugar de enfatizar la contradicción entre la «Era de la Razón» y la «Era de la Fe», incorporaron el cristianismo y la religión histórica a su esquema de progreso. El cristianismo tradicional informa su sistema en todos sus aspectos, pero aspiran a superar las enseñanzas de Cristo regenerando el mensaje evangélico mediante sus propias amplificaciones y aberraciones personales. La suya es la «religión científica de la humanidad».

A. Henri de Saint-Simon (1760-1825) basa su teoría en la proposición: «Solo la religión es lo suficientemente fuerte como para unir a la humanidad». En su última obra, *El nuevo cristianismo* (1825), Saint-Simon presenta el principio central de la religión como la «fraternidad de toda la humanidad». El Antiguo y el Nuevo Testamento expresan este principio y, como tal, revelan el origen divino del cristianismo. Pero el catolicismo contemporáneo es una corrupción del Evangelio, como lo demuestra su ineficacia en el orden social. Corresponde al «Nuevo Cristianismo» revitalizar este principio central y demostrar su eficacia estableciendo la organización social perfecta que liberará a la humanidad de los males sociales que la agobian y, así, asegurará la felicidad de la raza humana en la tierra. «Moisés había prometido a los hombres una fraternidad universal; Jesucristo la había preparado; y Saint-Simon debe realizarla».

En el Nuevo Cristianismo, es el supremo «Consejo de Newton» el que emplea la síntesis de las ciencias para guiar las conciencias y dirigir el orden social. Todos los hombres deben clasificarse en «sacerdotes», «científicos» e «industriales», y son regidos por el Consejo. A la cabeza se encuentra el «Sacerdote General o Social», quien, como «Sacerdote de la Unidad», revela a la Humanidad su destino y la inspira a alcanzar su objetivo mediante la labor conjunta de la ciencia y la industria. El «Sacerdote General» tiene como asistentes un «Sacerdote de la Ciencia» y un «Sacerdote de la Industria», quienes establecen a todos los demás individuos según sus aptitudes naturales para seguir una u otra carrera. El individuo no tiene elección. Cada uno depende indispensablemente del organismo en su conjunto y de los demás, en una estrecha subordinación de clase: los industriales, los científicos, y los sacerdotes[28]

---

[26] DAWSON, *Progreso*, p. 15. Cf. Maxime LEROY, *Los precursores franceses del socialismo de Condorcet en Proudhon* (París: Ed. du Temps présent, 1948), p. 446.

[27] Para Comte, en particular, «la filosofía católica» era la de Maistre y Bonald. Cf. *Curso de política positiva*, IV, lección 46.

[28] La inspiración básica de este sistema provino de *La República*, donde Platón sostiene que Dios creó diferentes tipos de hombres aptos para un mismo empleo. Así, la mezcla de "oro" en algunos los

En manos de sus seguidores, como Pierre Leroux y Enfantin, el «industrialismo» original de Saint-Simon se convirtió cada vez más en una religión, terminando en una especie de sensualidad mística[29].

B. Auguste Comte (1798-1857), el «Fundador del Positivismo y Padre de la Sociología», es, con diferencia, el representante más importante de la nueva tendencia científica en los estudios sociales. De particular importancia son sus tres obras: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société* (1822); los seis volúmenes de *Cours de Philosophie positive* (1830-1842); y los cuatro volúmenes de *Cours de Politique positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité* (1851-1854).

En su obra inicial, Comte establece su famosa “Ley de las tres etapas del Progreso”. El pensamiento humano pasó sucesivamente por la "etapa teológica", con su dependencia de la ley divina y los sacerdotes; la "etapa metafísica", basada en el contrato social y la soberanía popular de los filósofos y los revolucionarios; y la "etapa positiva", creada por las ciencias naturales y explicada por los científicos. Esta evolución corresponde a la "infancia", la "juventud" y la "edad adulta" de la ciencia misma y al desarrollo progresivo de la humanidad. La historia demuestra que la única realidad es la Humanidad y que el hombre individual es una pura abstracción.

Es la etapa final, denominada "positiva", la que se expone extensamente en la Filosofía positiva. Gracias a esta nueva filosofía, que utiliza todas las ciencias para regular todo el conocimiento, es posible lograr la unidad subjetiva de las mentes individuales y la unidad colectiva de la sociedad. Aquí, la Ley de Regulaciones entre las ciencias positivas enumera el orden lógico y cronológico que es el siguiente: matemáticas, astronomía, física, química, biología y sociología. La sociología es la ciencia positiva más perfecta.

A partir de la observación de los hechos sociológicos, el positivista descubre las leyes del Orden Social: en la «estática social» y en la «dinámica social». En la primera, la armonía, la solidaridad y la dependencia mutua de los diferentes elementos de la vida social dependen de la correcta armonización de los impulsos egoístas (conservadores) y altruistas (progresistas) del individuo. En la «dinámica social», el progreso social se formula como el desarrollo desde el «militarismo», pasando por la fase «jurídica», hasta la fase «industrial» de la sociedad humana. Estas tres fases corresponden a las etapas «teológica», «metafísica» y «positiva» del progreso intelectual.

En sus últimos escritos, Comte aspira a convertir su sociología en teología y su positivismo en religión. A imitación de la Iglesia católica, a la que admiraba profundamente, Comte estableció dogmas, sacramentos y un calendario litúrgico. Su "Religión de la Humanidad" positivista funcionaría como una dictadura teocrática. Sería el primer pontífice, con la suprema autoridad espiritual de los científicos filosóficos, mientras que el poder temporal subordinado lo constituía una aristocracia de capitalistas, encabezada por los banqueros. Los individuos se ubican en diversas clases sociales que forman una rígida jerarquía. En lugar de las tres

predestina a ser gobernantes; la "plata" en otros, a ser guerreros; mientras que otros deben ser trabajadores y esclavos debido al "bronce" que los caracteriza.

[29] Vilfredo PARETO, *Les systèmes socialistes* (París: Giard & Brière, 1903), Vol. II, p. 194.

personas en un solo Dios, la trinidad positivista consiste en la "Humanidad" (el Gran Ser), el "Espacio-mundo" (el Gran Medio) y la "Tierra" (el Gran Fetiche).

Resultado: Grupos entusiastas con planes universales incumplidos.

La "Sexta Era" de la Iglesia[30], iniciada bajo la sombra de la guillotina, floreció rápidamente gracias al entusiasmo generado por estos ideólogos cristianos a principios del siglo XIX. Como resultado de las principales corrientes que avanzaban en la misma dirección general, acompañadas de críticas constructivas y desafíos inspiradores que se planteaban mutuamente, el cristianismo recuperó su popularidad y se realizaron serios esfuerzos.

Se pretendía demostrar su eficacia como factor clave en la reconstrucción del orden social. Las corrientes unidas del tradicionalismo y el romanticismo también prepararon el camino para el renacimiento tomista que comenzó en 1879[31]. Sin embargo, su entusiasmo no pudo ocultar las debilidades inherentes a estas teorías. Una rígida adhesión a un sistema político particular en medio de una situación nacional en rápida evolución, un barniz filosófico y teológico superficial ante la prolongada lucha con el filosofismo, una religiosidad repulsiva y posturas exageradas respecto a la relación del individuo con la sociedad, en desafío a las realidades existenciales, limitaron la duración y el éxito de los sistemas universales propuestos. Diversos elementos, disociados del plan original, se integraron en sistemas de acción posteriores, mientras que el plan total, en general, permaneció en el ámbito de las ideas.

[30] Christopher DAWSON, *La realidad histórica de la cultura cristiana: Un camino hacia la renovación de la vida humana* (Nueva York: Harper & Brothers, 1960), pp. 55-58.
[31] FOUCHER, pp. 7-8.

CAPÍTULO TRES

La Reconstrucción y Guillermo José Chaminade

Mientras los teóricos mencionados elaboraban y difundían sus planes, en cierto modo utópicos, la Iglesia Católica se encontraba inmersa en una reconstrucción fundamental. Se establecieron misiones locales, se erigieron cofradías de oración y sacrificio, se resucitaron órdenes religiosas centenarias y surgieron innumerables congregaciones religiosas modernas. La Francia posrevolucionaria fue testigo de la contribución positiva de numerosos hombres y mujeres a la tarea de recrear un orden social cristiano[1]. Entre estos pioneros reconstructores se encontraba Guillermo José Chaminade[2].

I. Vida de Guillermo José Chaminade (1761-1850)[3]

Guillermo Chaminade, decimocuarto de quince hijos de la familia de Blaise y Catherine Bethon Chaminade, nació y fue bautizado el 8 de abril de 1761. Recibió su primera educación en la escuela parroquial de su ciudad natal, Périgueux (Francia). A los nueve años, recibió la confirmación y adoptó el nombre de "José", nombre que prefirió usar posteriormente. Al año siguiente, comenzó sus estudios clásicos en el colegio-seminario de San Carlos, en la cercana Mussidan. Allí hizo la primera comunión a los once años, ingresó como postulante en la Congregación de San Carlos a los doce y pronunció sus votos religiosos privados a los

---

[1] M. Christina SCHWARTZ, *Contribución social de la Iglesia católica en Francia, 1815-1870* (Washington, D. C.: Catholic Univ. of America Press, 1939), p. 1.

[2] Cf. Georges GOYAU, *Précurseurs: W. J. Chaminade, F. Ozanam, A. Verhaegen, L. Milcent* (París: Perrin, 1921); P. BROUTIN, *La modernidad de W. Joseph Chaminade* (Dayton: Mount St. John, 1949), traducido de la *Nouvelle Revue théologique*, LXV (abril de 1938).

[3] Entre los numerosos libros sobre la vida y obra de Chaminade, los más conocidos son: Joseph SIMLER, *Guillaume-Joseph Chaminade: Fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie* (París: Lecoffre, 1901), pp. 795; Katherine BURTON, *Chaminade, Apostle of Mary* (Milwaukee: Bruce, 1949), pp. 249; Louis COUSIN, *Un insigne apôtre de Marie: Guillaume-Joseph Chaminade* (París: Bloud & Gay, 1927), pp. 192; Michel DARBON, *Guillaume-Joseph Chaminade* (París: Spes, 1945), p. 264; Peter A. RESCH, *Padre Chaminade: Fundador de Escuelas* (Dayton: Mount St. John, 1955), pp. 134; Henri ROUSSEAU, *William Joseph Chaminade, Fundador de la Compañía de María*, trans. J. E. GARVIN (Dayton: Mount St. John, 1914), pp. 492; Pierre HUMBERTCLAUDE, Vie de M. Chaminade (en preparación) [*Contribución a una biografía del P.Chaminade* (1968). Inédito en francés, pero publicado en español en digital: BDM]. Hay innumerables artículos en las siguientes colecciones: *Le Messager de la Société de Marie* (París:1897-1902); *L'Apotre de Marie* (1905-1956); *The Maryhurst Messenger* (Kirk-wood, Missouri, 1947-1962). [A estas biografías conocidas por Windisch, se añaden dos posteriores muy importante: J.VERRIER, *Jalones de historia por los caminos de G.José Chaminade,* 4 vols (CEMAR, Roma,1980-1984); y Vasey, *Chaminade.Another portrait,* Edited by Joseph Stefanelli sm and Lawrence Cada sm, Marianist Resources Commision, Dayton (Ohio),1987. Las biografías más importantes citadas por Windisch y las dos posteriores, están traducidas al español y publicadas en la colección "Nuestras fuentes" del SPM (Madrid) en papel y también en la Biblioteca digital marianista: *biblioteca.familiamarianista.es*]

catorce. Salvo breves periodos de estudio en Périgueux [Burdeos] y París, Chaminade recibió toda su formación filosófica y teológica en Mussidan.

En 1783, el joven Chaminade ingresó en la Cofradía local del Santísimo Sacramento y en la del Santísimo Rosario. Mientras tanto, trabajó como administrador del colegio, además de profesor de matemáticas, física y filosofía. Con su ordenación [probablemente] en 1785, Guillermo José se convirtió en el cuarto sacerdote de su familia[4]. También estuvo a cargo del ministerio sacerdotal en el hospital local [junto al colegio] y en el santuario de Notre-Dame du Roc. En 1788 recibió el título honorífico de Doctor en Teología por la Universidad de Burdeos.

En enero de 1789, Chaminade, entonces en el equipo directivo del Colegio, participó en las deliberaciones de los tres Estados en Mussidan y en marzo fue delegado para asistir a la asamblea del clero de Périgueux, que eligió a dos diputados para la Asamblea Nacional de los Estados Generales de París. Durante este período, el Padre Chaminade desempeñó un papel activo al liderar la oposición al juramento cismático de la Constitución Civil del Clero. Aunque muchos clérigos se vieron obligados a exiliarse, José Chaminade continuó como coadjutor de la iglesia parroquial local. A finales de 1791, el colegio-seminario se vio obligado a cerrar y Chaminade se trasladó a Burdeos para comenzar un nuevo ministerio.

A lo largo del Reino de Terror de 1793-1794, que guillotinó a 28 sacerdotes y 15 monjas entre sus 302 víctimas en Burdeos[5], Chaminade disfrazado y escondido logró llevar a cabo un fructífero apostolado en la clandestinidad.

Tras la derogación de las leyes anticlericales en 1795, Chaminade abrió un oratorio público, dirigió retiros, se dedicó a la obra juvenil y sirvió como reconciliador penitencial para los sacerdotes constitucionales arrepentidos. Esto resultó ser una valiosa orientación para su futuro proyecto de crear el Sistema Marianista para la Reconstrucción.

Sin embargo, en 1797, Chaminade se vio obligado a exiliarse durante tres años en Zaragoza, España. Antes de partir, Chaminade solicitó a la Santa Sede el título de "Misionero Apostólico"[6], que le autorizaría a "reavivar o reavivar en todas partes la llama divina de la Fe"[7] y a hacer su labor "más eficaz"[8]. [Tras tres años de exilio en la capital de Aragón, empleados en la oración ante la Virgen del Pilar, la atención pastoral a los exiliados franceses, el trabajo manual, la correspondencia con Teresa de Lamourous y el discernimiento con los sacerdotes franceses para preparar la nueva evangelización en Francia, regresó a Burdeos en noviembre de 1800]

---

[4] Entre sus ocho hermanos, Juan Bautista había sido jesuita, Blas era franciscano recoleto y Luis era sacerdote diocesano.

[5] Pierre BÉCAMPS, *La Révolution à Bordeaux* (1789-1794): *J.B.M.Lacombe, président de la Commission militaire* (Bordeaux: Bière, 1953), p. 385.

[6] En el Dictionnaire de Droit canónico (1770) se enumeran 26 poderes extraordinarios otorgados a estos Misioneros Apostólicos, considerados como ejemplos de Legados de la Santa Sede enviados a predicar la fe a infieles o herejes. La mayoría de los poderes eran indultos relativos a la administración de los sacramentos y la disciplina eclesiástica. Cf. Joseph VERRIER, "G.-J. Chaminade, misionero apostólico" en *L'apôtre de Marie*, vol. XXXIII, núm. 354, pp.145-152.

[7] L. IV, 1076, p. 374 (al Papa Gregorio XVI); L. I, 52, p. 87.

[8] L. II, 523, p. 476.

Una aplicación inmediata del nombramiento de *misionero apostólico* fue el servicio de Chaminade como Vicario General y Administrador de la devastada diócesis de Bazas, de enero de 1801 a julio de 1802. En 1803, fue nombrado Canónigo Honorario de la Catedral de Burdeos en reconocimiento a su contribución a la propagación de la fe en dicha diócesis.

Más directamente en consonancia con el plan particular que concibió para el método más eficaz de recristianización de Francia, estaba la ejecución de su Sistema Marianista. En consecuencia, simultáneamente comenzó a reunir y formar los diversos grupos apostólicos que compartirían su misión autorizada, formando el núcleo de este sistema. Estas instituciones permanentes, llamadas colectivamente la «Familia de María», proporcionarían el marco estructural sobre el cual se construiría un sistema completo y se pudo erigir un orden social verdaderamente cristiano.

Para 1817, Chaminade había establecido las líneas esenciales de la vasta red que comprendía el Sistema Marianista. Desde entonces hasta su muerte el 22 de enero de 1850, consolidó y expandió los cimientos originales. A pesar de la supresión momentánea de varias de sus obras en 1809 [supresión de las congregaciones en Francia y registro policial de sus archivos], 1814-1815 [los “cien días” de Napoleón, detención, interrogatorio y exilio interior] y 1830 [Revolución liberal], el plan integral y universal de Chaminade para la recristianización total, no solo de Francia, sino del mundo entero[9], había demostrado su eficacia en el plano existencial. Hoy en día, miles de hombres y mujeres dispersos por todo el mundo se dedican a la tarea de hacer realidad la visión de Guillermo José Chaminade, impartiendo la filosofía social marianista y participando en el Sistema Marianista

II. Aproximación a la problemática

Sus experiencias personales en medio de la depravación moral y la disolución social, y en un ambiente de nuevas soluciones a los problemas mundiales, dejaron una profunda huella en Chaminade. Consideró que la raíz del mal contemporáneo era el filosofismo y que el remedio residía en el ejercicio colectivo de la fe católica tradicional, adaptada al espíritu de la época.

A lo largo de su larga vida, Chaminade dirigió sus energías personales y los recursos de su sistema contra el filosofismo vigente y sus intentos de secularizar la sociedad. Ya como joven profesor de matemáticas, física y filosofía en Mussidan (1776-1791), instruyó a sus alumnos sobre los errores de los filósofos[10]. Continuó esta inculcación a lo largo de su dilatada carrera

[9] R: 1821, 18.º medit. "Dieu nous appelle, non pas seulement à nous santifier, mais à relever la foi en France, dans l'Europe, dans le monde entier".

[10] El Colegio-Seminario de Mussidan se había inaugurado en 1744 expresamente para combatir la corriente de falsas doctrinas y la depravación moral. En una ocasión, G. José Chaminade sugirió a Bernard Daries, un antiguo alumno y luego brillante colega, profesor de filosofía, que escribiera un texto sobre ciencias naturales para defender la religión de los ataques de los "magnétiseurs" que propagaban las teorías de los filósofos ilustrados. El joven Chaminade también recibió una gran influencia del director del colegio, su hermano mayor Juan Bautista, quien había sido jesuita hasta la expulsión de su orden de Francia, debido en gran medida a los esfuerzos conjuntos de los filósofos y los jansenistas.

mediante diálogos, discursos y conferencias impartidas a sus grupos de la Familia de María[11]. Su correspondencia muestra una constante preocupación por los efectos devastadores y la amplia difusión de la influencia de los filósofos[12]. Chaminade es plenamente consciente de que «el filosofismo se ha abierto paso incluso en las aldeas, corrompiendo a personas de todas las edades y condiciones de vida, y a ambos sexos, empleando con destreza toda clase de medios»[13]. Comprendía que la corrupción afectaba a la humanidad en su totalidad[14], a todos los cuerpos sociales[15], a toda Francia[16] y a gran parte del mundo[17].

Chaminade no desesperó de reformular la filosofía social cristiana para que fuera relevante a la nueva situación. Así, formuló y erigió el Sistema Marianista en oposición directa a las teorías y prácticas propagadas por los filósofos[18]. Los resultados de este sistema deben ser tan generalizados y efectivos como los de los enemigos[19]. Debe ser una lucha sin cuartel en la que cada grupo y cada actividad dentro del Sistema contribuya positivamente al objetivo común de destruir el filosofismo y reconstruir un orden social cristiano integral[20]. Tras haber probado su teoría durante muchos años en la práctica, en 1822 Chaminade insiste:

---

[11] Si bien la mayoría de las instrucciones abordaban diversos aspectos de la problemática, cabe destacar referencias directas y ataques directos a los filósofos en los Discursos (B. 34): núms. 14, 45; (B. 42): núms. 8; (fuera de serie): 9, 74, 75, 79; Diálogos (B. 42): Nos. 4, 5, 8, 12, 13, 30, 21, 27, 33, 34, 40, 54, 57, 61, 65. El informe de un agente de policía introducido en la Congregación de Burdeos dice: "La congrégation au culte de Marie sous la direction de Chaminade (sic), augmente chaque jour le nombre de ses affiliés. De fréquentes conférences y ont lieu et on y exhume d'une manière outrageante la mémoire de Voltaire, d'Alembert, Diderot et de ceux qu'ils qualifient de philosophes". Archivo Departamental de Gironda (22 de diciembre de 1803). Desafortunadamente muchos de estos primeros documentos ya no existen.

[12] Véase supra, cap. I, pp.11-40.

[13] L. I, 296, p. 580. Uno de los medios más eficaces utilizados por los partidarios de la Ilustración fue la impresión, especialmente para la juventud, de ediciones populares de las obras de Voltaire, Rousseau, Diderot y otros enciclopedistas. Se estima que entre 1817 y 1825 se distribuyeron más de 2.741.000 volúmenes hostiles a la religión y peligrosos para la moral. Geoffroy DE GRANDMAISON, *La Congrégation* (París: Plon, 1889), p. 221.

[14] L. IV, 1076, p. 374; R. 1821, 18.ª edición.

[15] Const: SM, 1839, art. 339.

[16] L. I, 26, p. 37; L. II, 329, p. 11; R: 1816, 2.ª edición.

[17] L. V, 1163, p. 73.

[18] En 1838, Chaminade presentó una breve historia de su sistema marianista al papa Gregorio XVI. Debido a las tendencias secularizadoras causadas por la irreligiosidad, el racionalismo, el protestantismo y el filosofismo, Chaminade solicitó los poderes de un Misionero Apostólico para organizar grupos especiales de católicos practicantes en todas partes. Tras la fundación de estas Congregaciones, con un número impresionante de personas de todo tipo, Chaminade estableció las dos órdenes religiosas para demostrar que el Evangelio puede practicarse en los tiempos modernos tal como se practicaba en la época primitiva apostólica, para dirigir las Congregaciones y para ejercer un apostolado de obras universales, entre las cuales la dirección de escuelas es de particular importancia debido a la naturaleza misma de la lucha contra la secularización. L. IV, 1076, pp. 374-375; también L. I, 296, p. 580; Const: SM, 1839, arts. 339-340.

[19] Cf. L. II, 502, p. 420.

[20] MSM (1804), p. 5; R: 1821, 18.ª edición; L. I, 188, p. 321; L. I, 296, p. 580; L. I, 308, p. 612; L. II, 329, p. 11; L. II, 353, p. 69; L. II, 388, p. 177; L. II, 472, p. 349; L. II, 497, p. 410; L.II, 502, pp. 419-420; L. II,

> Estoy tan convencido de que hemos encontrado los medios para restablecer la moral cristiana, difundir el espíritu religioso y erigir fuertes barreras contra el torrente seductor y corruptor del filosofismo, que jamás permitiré que (el Sistema Marianista) sea modificado sustancialmente, ni siquiera en sus detalles[21].

Chaminade comprendió que no era el momento de discutir ni buscar nuevos principios, ni de fijar nuevos objetivos y metas. Ambos, ya conocidos y sustancialmente verificados, solo esperaban su ejecución. Para su propia teoría filosófica y teológica, que sirve de base a su Sistema Marianista, Chaminade se adhirió estrechamente a las enseñanzas del centro francés de la ortodoxia, la escuela de San Sulpicio.

La doctrina de esta escuela de pensamiento era la de un cartesianismo atemperado por la influencia de los Padres y Doctores de la Iglesia, especialmente Santo Tomás de Aquino, San Agustín y San Buenaventura, por las decisiones de los Concilios de la Iglesia y por los escritos de figuras destacadas del gran siglo cristiano como Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Massillon y Fleury. En el período posrevolucionario, fue Monseñor Frayssinous (1765-1841), Gran Maestre de la Universidad de Francia y Ministro de Asuntos Eclesiásticos e Instrucción Pública, quien promovió esta postura y ejerció una gran influencia intelectual sobre los profesores de San Sulpicio y el alto clero parisino[22]. La serie de conferencias apologéticas de Frayssinous, iniciadas en París en 1803, marcó el inicio de un movimiento distintivo hacia una metafísica cristiana sólida. En 1817, ejerció una influencia directa en la Familia de María mediante una serie de importantes conferencias impartidas en Burdeos. Chaminade también seleccionó con frecuencia su material para redactarlo en forma de diálogos para la instrucción de los congregantes y el público en general[23].

Estos «católicos ilustrados» de la sección ortodoxa del «Tercer Partido» estaban más interesados en la teología que en la política, pero eran hombres prácticos y de acción. Favorecían la separación de la Iglesia y el Estado; eran hostiles al absolutismo, pero se adherían a los principios aristocráticos; eran entusiastas partidarios del papado romano, pero apreciaban profundamente el papel de los obispos; eran firmes opositores de los jansenistas y de un catolicismo individualista y formalista; defendían el apostolado laico y la participación de los fieles en la liturgia y en los asuntos de la comunidad parroquial; fomentaban el uso de la razón y creían que la ciencia, lejos de destruir la religión, solo podía reforzar su base[24]. Fue este círculo intelectual el que sirvió de ancla doctrinal para los populares doctores laicos de la Iglesia, Chateaubriand, Bonald y Maistre, y el que cuestionó el fideísmo de Lamennais y Bautain.

En los escritos conservados de Chaminade no se menciona a Chateaubriand, Bonald ni a Maistre, cuya influencia fue particularmente grande después de 1815. Este silencio es comprensible, ya que las firmes opiniones políticas de los teócratas y los liberales habrían sido demasiado peligrosas para quien decidió que su sistema se separara por completo de

---

503, pp. 424-425; L. II, 505, p.430; L. II, 508, pp. 444-445; L. III, 593, p. 34; L. IV, 1076, pp. 374-376; Const:SM, 1839, arts. 339-340.

[21] L. I, 188, p. 321.

[22] FOUCHER, pp. 47,158.

[23] Aún se conservan en los archivos de la Compañía de María en Roma 15 de estos diálogos y 2 discursos, aunque todos datan del período 1826-1840.

[24] APPOLIS, pp. 438-442; 570-576.

cualquier forma particular de gobierno civil[25]. Los extremos inherentes a sus teorías también justificaban una gran cautela: el rechazo de la razón individual y su sustitución por el sentimentalismo y el fideísmo; la minimización radical de la persona individual en favor de una teoría colectivista precursora del socialismo. Sin embargo, Chaminade compartía muchas ideas con ellos[26]: una declarada oposición al filosofismo; la primacía de la fe y la revelación; la realidad del plan divino y la Providencia; la naturaleza social del hombre y la naturaleza orgánica y jerárquica de la sociedad; la importancia de la familia como unidad básica; la íntima relación entre religión, moral y vida social; la defensa histórica del cristianismo; la adhesión a Roma y a la jerarquía.

En cuanto a la doctrina de Lamennais, Chaminade la rechazó y advirtió a sus discípulos contra ella[27]. En 1831, lo calificó como «un teólogo débil con grandes pretensiones»[28], «un gran escritor, muy erudito y con un genio profundo», pero «poco lógico»[29]. Chaminade decía que se habría reunido con varios miembros de la escuela de Lamennais, pero «no sabrían mantener una conversación seria ni siquiera durante media hora»[30]. Y pensaba que su periódico L'Avenir produjo más perjuicios que beneficios al imponer sus principios[31]. Chaminade siguió esta corriente con gran interés debido a la cuestión fundamental sobre la relación entre la razón y la fe, que desempeñó un papel clave en su propio sistema de pensamiento y acción[32].

A. Fe y Razón: Los filósofos habían rechazado el orden sobrenatural y la revelación cristiana como antítesis de la naturaleza y la razón. Para los racionalistas, la razón individual era su dios y el medio esencial para crear su universo utópico. Para los naturalistas y sentimentales, los instintos naturales del individuo, interpretados a la luz de su "conciencia infalible", proporcionaban las respuestas a la problemática. Chaminade consideró que Voltaire y Rousseau fueron especialmente responsables del desastre resultante[33]. El rechazo total de la razón y la conciencia individuales en favor de la "fe pura" y de la autoridad, como reivindicaban los tradicionalistas y fideístas, fue igualmente fatal, ya que resultó en el descrédito de la religión.

Chaminade hizo más que simplemente afirmar que el racionalismo irreligioso y la religiosidad irracionalista no son contradictorios que excluyan una tercera posibilidad. Su compromiso fue firme al ofrecer la evidencia de esta posibilidad mediante su teoría de la «fe apostólica práctica». Esta era la armonía de la razón y la fe del individuo en su contexto social, que sitúa

---

[25] La propia preferencia política de Chaminade era «monárquica», y Burdeos era un importante centro de este movimiento; sin embargo, fue gracias a que mantuvo las actividades del Sistema Marianista al margen de cualquier afiliación política que este logró sobrevivir a los diversos cambios de gobierno.

[26] «Il faut savoir néanmoins en prendre et en laisser». L. III, 594, p. 39.

[27] Ibid.

[28] Ibid.

[29] L. III, 600, p. 64.

[30] L. III, 594, p. 39.

[31] L. II, 570, p. 575.

[32] Cf. L. III, 610, p. 97. [La correspondencia entre Chaminade y Lalanne es crucial para este debate. Véase la importante carta 661 sobre la fe de la razón y la fe del corazón].

[33] Cong: Discours (B. 42) 8. También se señala a Spinoza, Hobbes y Bayle por haber destruido todos los principios de la moral.

a Dios, al hombre y a la sociedad en una relación adecuada y sirve como guía práctica para la reconstrucción cristiana.

En este siglo de la Ilustración, la simple fe del campesino ya no bastaba; su sentimiento puro era un frágil apoyo para las convicciones religiosas cuando estas eran atacadas simultáneamente por la sofistería y la licencia moral[34]. Anteriormente, el conocimiento superficial del plebeyo sobre las verdades de la fe se había visto poderosamente sostenido por el clima de fe imperante en su entorno, enteramente cristiano[35]. En medio del nuevo entorno racionalista y hostil a la Iglesia y la religión, estos cristianos aislados, privados de su atmósfera protectora, cayeron víctimas fáciles de los embates de los filósofos. A cada individuo habría que enseñarle las pruebas de su fe tradicional y los principios de la moral, y mostrarle cómo relacionarlos en la práctica.

La campaña incluiría tácticas defensivas y apologéticas, pero sería esencialmente ofensiva, desafiando al enemigo en su propio territorio. Los filósofos habían popularizado una concepción errónea tanto de la razón humana como de la fe cristiana. Esta «perversión del pensamiento» debe ser combatida[36]. Al corregir esa concepción errónea y romper la falsa antítesis entre ambas, el cristiano se vuelve más libre que nadie para explorar el significado de la realidad total y percibir la visión completa. Los incrédulos que hacen de la razón su dios y se burlan de la religión deben ser desafiados a examinar seriamente su posición y la de la religión a la luz misma de la razón correcta. Se exige un juicio razonable y justo[37].

Vivimos... en este siglo de pretendida ilustración... cuando los hombres razonan incesantemente sobre, o mejor dicho, contra, la religión[38], y cuando se ha convertido en costumbre entre los campesinos e incluso entre los sirvientes de las ciudades racionalizar, y eso de la forma más racionalista, entre todas las cosas[39]. Hay que enseñarles "la filosofía de la religión" porque si "un poco de filosofía convierte a una persona en incrédula, un poco más la convertiría en cristiana"[40]. El cristiano que teme usar la razón en asuntos religiosos es sospechoso. Muestra muy poca fe verdadera e incluso una secreta inclinación a la incredulidad. Si su sumisión y aquiescencia no son razonables, no es una virtud, no es la fe cristiana[41]. La fe católica es la única religión que puede someterse a un análisis racional riguroso[42].

Hoy en día, las masas no pueden volver a la fe ni a las virtudes de las que es fuente, excepto mediante un grado superior de desarrollo de sus facultades intelectuales y un aumento de la

---

[34] EF I, 61-62.

[35] «Existe un principio de prestigio doctrinal: los individuos y los grupos tienden a aceptar, con un mínimo de cuestionamiento, las creencias aceptadas por la mayoría de las personas en el universo social particular con el que se asocian». Aurel DAVID, *Structure de la personne humaine*, p. 596.

[36] L. IV, 1076, p. 374.

[37] Cf. Cong: Discours (B. 42) (fuera de serie) 7.

[38] L. II, 497, p. 412.

[39] L. II, 503, p. 424.

[40] Esta variante de un dicho de Bacon: «Un poco de filosofía basta para hacer a un incrédulo, pero mucha filosofía sin duda lo llevará a la fe y a la verdad», se convirtió en el lema de los congregantes de Burdeos. Cf. Cong: Discours (B. 42) 11, 20; (fuera de serie) 1, 74.

[41] Cong: Dialogue (B. 42) 40,

[42] L. II, 503, p. 425.

instrucción[43]. Esto debe adaptarse al espíritu de la época y a la posición individual[44]. Sobre todo, los maestros deben convertirse en «pequeños lógicos, e incluso en cierto modo metafísicos», familiarizados con todas las fuentes de la certeza humana y las pruebas de la religión[45]. Su preparación incluirá el estudio de los fundamentos de la certeza, de la naturaleza de Dios, del hombre y de la religión, del depósito de la fe, de la historia de las Escrituras, de las pruebas de la divinidad de la religión católica, del ejercicio de la religión y la moral[46].

Es de suma importancia que los maestros tengan ideas claras sobre estos puntos para que puedan formar a sus alumnos en una sólida filosofía de la religión[47]. Deben presentar el catecismo y explicar y demostrar los fundamentos de la religión y la moral para fortalecer a los jóvenes alumnos contra los ataques posteriores de personas impías e ignorantes[48]. Deben formar a los alumnos "para que sean, en cierto modo, filósofos, es decir, lógicos, y esto desde una edad temprana, pues nunca es demasiado pronto para dedicarse a cultivar el intelecto de los niños"[49].

La ambición de Chaminade era formar masas de "lógicos cristianos", a través de las escuelas y las reuniones de las Congregaciones, que pudieran responder razonablemente a las acusaciones de los secularistas ilustrados. Para ser más eficaz, el lógico cristiano debe valerse de las dos guías: que Dios ha creado la razón y la fe. Debe comprender sus respectivos roles. Una persona no es capaz de religión a menos que tenga uso de razón[50]. La razón no da ni produce la fe, que siempre es un don sobrenatural de Dios, pero puede disponer para su recepción y hacerla más perfecta, firme y creíble. La razón no solo se relaciona con los preámbulos de la fe, los motivos de la credibilidad y el sentido filosófico de las palabras de las fórmulas dogmáticas, sino que es necesaria para hacer de la fe un acto humano de creencia. Pero la razón humana también está sujeta a error debido a la debilidad y los pecados del hombre caído; por lo tanto, muchos no la usan en absoluto o la usan incorrectamente[51]. Por sí sola, la razón humana no puede crear una «religión natural», como

---

[43] Cf. *Prospectus des Écoles modèles préparatoires dirigées par la Société de Marie* (París: Béthune, 1830), p. 6.

[44] L. II, 502, p. 420.

[45] L. II, 503, pp. 424-425; también L. II, 497, p. 412.

[46] Un resumen de estos puntos está contenido en la obra de François PARA DU PHANJAS SJ, *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion ou La philosophie de la religion* (París: Ant. Jombert, 1774), 2 vols., reimpreso en el vol. X, columnas. 9-430 de *Démonstrations évangéliques* (ed. J. P. Migne, París: Petit-Montrouge, 1843). Esta obra de "un des meilleurs des apologistes chrétiens", que es "un des savants les plus remarquables du XVIIIe siècle" (sentencia de Migne), fue muy recomendada por Chaminade porque resume íntegramente sus propias ideas. (Cf. L. II, 503, p. 424). Chaminade utilizó este texto como base para su programa de formación de maestros, e incluso recomendó que quienes fueran capaces memorizaran los tres discursos que componen el segundo volumen. Una comparación de los Discursos y Diálogos utilizados en la Congregación revela una fuerte dependencia de las ideas expresadas en *Los principios de la sana filosofía.*

[47] "Reglamento de las Maîtresses de las Filles de Marie", (B. 39. 2), p. 25.

[48] "Método de enseñanza mixta" (1841), (B. 5.1), Ms. f.

[49] "Reglamento de las Maîtresses", p. 21.

[50] "Notes d'instructions" I, (petites feuilles détachées), p. 16. En adelante denominado NI-I, dfp, p.16. Este es también el tema de un retiro de ocho días. Cf. NI-IX (Cahiers cartonnés 2), pp. 1-2. En adelante indicado como NI-IX, CC 2, pp. 1-2.

[51] NI-V (Cahiers gris 5), p. 227. En adelante indicado como NI-V, CG 5, p. 227.

afirman los deístas, ni alcanzar todas las verdades sin la ayuda de la revelación sobrenatural, pues es insuficiente para penetrar los misterios divinos[52].

La revelación y la fe no son contrarias a la razón, sino superiores a ella[53]. La razón es solo una pequeña llama que Dios puso en el hombre al crearlo a su imagen y semejanza, mientras que la fe es una participación real e inmediata en la Razón Suprema[54]. Es la razón la que debe ver a la luz de la fe[55]. Es la fe la que dirige los medios externos que emplea la razón[56]. Esto marca la diferencia esencial entre el orden natural y el sobrenatural[57]. Por lo tanto, un cristiano puede comportarse de tres maneras: solo por la razón, por la fe pero guiado por la razón, por la fe y guiado por la fe[58]. Es esta última forma la que indica una manera cristiana definida de pensar y actuar. Todos los elementos naturales permanecen intactos bajo la acción transformadora de esta fe, pero el papel de la razón ahora es «únicamente aplicar bien los principios de la fe»[59].

Además de destacar la armonía y la jerarquía entre la razón y la fe, Chaminade también desarrolló extensamente el crecimiento en la fe necesario para recristianizar el mundo y salvar las almas. En cuanto a este proceso, habla de la «fe del espíritu (esprit) o de la mente»[60], mediante la cual se comprende la verdad total y se conoce el Plan Divino; la «fe del corazón»[61], mediante la cual se ama la verdad y se acepta el Plan Divino; y la «fe de las buenas obras», o «fe práctica» o «vida de fe», mediante la cual se corresponde con las exigencias de la verdad y se lleva a cabo el Plan Divino.

Esta triple fe [*racional, del corazón y práctica,* que es nuestra respuesta a la "*fe de Dios*" como decía Chaminade: *la fe como luz* que viene de Dios) regula todo para el individuo[62] y es el

También NI-VII, CG 7, p. 223.

[52] Cong: Discursos diversos (B. 34) 45.

[53] L.III, 825, p. 587.

[54] L. (inédita), 27 de septiembre de 1844. Al Arzobispo de Burdeos. [Carta 1337. En los años de esta tesis las cartas de Chaminade a partir de febrero de 1844 (en la edición de Lebon) están embargadas por la Sante Sede, para el estudio de su Causa. Solo tras la Declaración de virtudes, editará Ambrogio Albano el resto de las cartas y nuevas adquisiciones (1977)].

[55] L. (inédita), 12 de noviembre de 1844. Al Arzobispo de Albi [¿Carta?]

[56] L. (inédito), 25 de septiembre de 1844. Al arzobispo de Burdeos. [¿Carta?]

[57] L. (inédito), 24 de septiembre de 1844. Al arzobispo de Burdeos. [Carta 1332]

[58] NI-VIII, CG 8, p. 223.

[59] L. II, 448, p. 308.

[60] [La palabra francesa «esprit» tiene dos acepciones: la primera es el pensamiento, la mente, la razón, y la segunda es el interior más profundo de la persona. En este contexto en el que se habla de la fe, "esprit" no se debe traducir por «espíritu» sino por mente o razón: «fe racional». San Pablo hablaba de una triple dimensión de la persona, que superaba la clásica griega bipolar (cuerpo-alma): "Que todo vuestro cuerpo (soma), alma (psique) y espíritu (pneuma) 1 Tes 5,23]

[61] Chaminade no se refiere al centro de la vida afectiva, sino al centro más hondo de la personalidad [la Biblia habla del «corazón»: Ez 26,36: *Os daré un corazón nuevo, y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne*] Cf. L. III, 661, p. 227.Fue principalmente a través de esta «fe de la mente» y «fe del corazón» que se combatiría la corrupción de la mente y el corazón causada por las dos corrientes inspiradas por Voltaire y Rousseau.

[62] L. IV, 915, p. 77.

espíritu motivador de toda la Familia de María[63], como debería serlo para el orden cristiano ideal.

La Era de la Razón y la Ilustración reveló que «el proceso de secularización no surge de la pérdida de la fe, sino de la pérdida del interés social en el mundo de la fe. Comienza en el momento en que los hombres sienten que la religión es irrelevante para la vida común y que la sociedad como tal no tiene nada que ver con las verdades de la fe»[64]. La Revolución había llamado la atención sobre la necesidad de ser conscientes de la naturaleza social y colectiva de la fe. Demostró que no existía una fe aislada y autónoma; que la fe personal del individuo se nutre de la totalidad de la fe que lo rodea, de la comunidad de creyentes, del organismo vivo de la Iglesia; y que la fe del cristiano común, abandonada a un clima de indiferencia u hostilidad religiosa, pronto se asfixia. Los miembros de los grupos chaminadianos, por tanto, debían cultivar una fe apostólica intensa y práctica, comunicativa, que genera colectivamente el clima de fe y crea el entorno cristiano. Este espíritu posibilita una reconstrucción social y moral basada en principios cristianos[65].

B. Teología y Filosofía: Como hombre de acción, ocupado con los problemas fundamentales de la reconstrucción del nuevo orden social, Chaminade tenía poco tiempo para la polémica. Era ecléctico, recopilando material de los hombres de su tiempo y adaptando las ideas a la mentalidad de las masas, la capacidad de sus grupos apostólicos, la condición de su país y las necesidades de la Iglesia. Contrariamente a la postura de los filósofos y revolucionarios, estaba convencido de que los principios que sustentaban el orden social y moral eran trascendentales y válidos para todos los tiempos. También reconocía que debía darse un énfasis diferente a ciertos principios clave, junto con una necesaria adaptación en su aplicación a la situación histórica concreta. Selectividad, adaptación, una nueva síntesis y la aplicación pragmática de cada elemento del Sistema Marianista: tal era el método de Chaminade. No se trataba de lograr una revolución de *tabula rasa* ni una restauración tradicionalista, sino una renovación creativa de todo el orden social.

Chaminade basó su filosofía social en el contenido teológico católico de la revelación, tal como se desarrolló y aplicó históricamente durante 1800 años. En su mente, ambas sabidurías, la filosófica y la teológica, trabajaban juntas, pues el hombre fue puesto en la tierra para moldear la sociedad humana según un plan sobrenatural, según el designio divino[66]. Su concepto del orden social cristiano reflejaba la «Ciudad de Dios» agustiniana y la «República de los Hombres bajo Dios» tomista[67], donde las personas individuales y las corporaciones reconocían su relación con el Dios personal y vivo. Pero para reconstruir la «sociedad

---

[63] L. II, 546, pp. 513-515; L. (inédita), 17 de agosto de 1844 [¿Carta 1313? No aparece esta idea].

[64] DAWSON, *Histórica Realidad*, p. 19. También L. I, 271, p. 511.

[65] El tratamiento teológico de la fe en la enseñanza del Padre Chaminade está siendo investigado actualmente por los marianistas. [Armbruster no publicará su obra sobre este tema («Escritos sobre la fe») hasta 1992, aunque antes (1977), Bernardo Cueva publicó otra con criterio temático, con el mismo título. Ver ambas obras en *biblioteca.familiamarianista.es*].

[66] Jacques MARITAIN ha señalado acertadamente que, en el orden concreto del desarrollo humano, la filosofía se ve profundamente afectada por la vida de fe. *Ensayo sobre la filosofía cristiana* (Nueva York, 1955), pp. 11-31.

[67] S. T. I-II, 100, 5; Cf. Gran Instituto, arts.158, 298; Cong: Discours, religieux, pp.105-107.

pística»[68] moderna, basada esencialmente en la conciencia de lo sobrenatural y la práctica de la virtud, Chaminade insistió en la trascendencia social de ciertas verdades tradicionalmente aceptadas. Buscaba una orientación operativa, más que teórica, que ofreciera una confrontación total de la problemática. Guiado por los sólidos principios filosóficos y teológicos mantenidos por el centro de la ortodoxia francesa, Chaminade sitúa al hombre en sus relaciones adecuadas con Dios, consigo mismo y con los demás hombres de la sociedad.

III. La coronación de los temas sociales

Llegamos a la culminación de la visión social del fundador. La intuición central de Chaminade es reconocer los elementos básicos de la problemática en el concepto unificado de Jesucristo. Este es el punto de partida lógico, pues Cristo es una realidad histórica, una persona real, a diferencia del idílico e inexistente "hombre natural" rousseauniano, que se convierte en el "hombre social ideal". Es en Cristo donde convergen lo divino y lo humano, lo natural y lo sobrenatural, lo personal y lo social. Es en Cristo donde todas las relaciones entre Dios y el hombre, y entre los hombres, se revelan con la mayor claridad. Así, Cristo es el modelo para la humanidad y el fundamento del orden social cristiano. Por lo tanto, todo el objetivo de la filosofía cristiana es lograr "la más perfecta conformidad posible con Cristo".

La realidad total contenida en Cristo se expresa en esta fórmula compuesta de Chaminade: «Jesucristo, Dios hecho hombre, [verdadero Hijo de Dios, hecho verdadero Hijo de María], para servir de modelo a los hombres» y así lograr la salvación de la humanidad[69].

A. El Dios-Hombre Cristo: Hijo del Padre, Hijo de María

El humanismo racionalista de la Ilustración, que había convertido al hombre en el centro del universo, juzgaba todo desde la perspectiva del "hombre natural". Chaminade defendía una cosmovisión cristocéntrica que resaltaba la unidad de sus caracteres teocéntrico y antropocéntrico[70]. En oposición al pseudohumanismo ateo de los filósofos, Chaminade propone un humanismo cristocéntrico y teísta.

1. Dios e Hijo del Padre: Cristo es Dios hecho hombre. Es un Dios encarnado que participa personalmente en el proceso histórico de una manera única. Esto se opone directamente a

---

[68] [pística, de “pistis”, fe en griego]. FURFEY define los tres tipos de sociedad mediante una concepción precisa del propósito último del hombre en la vida y su espíritu particular. Así, la sociedad «positivista» se basa en el «ideal del éxito», es pragmática y científica; la «noética» caracteriza los «planes utópicos»; la «pística» se basa esencialmente en el «concepto religioso», en el que la fe y la revelación desempeñan un papel importante, y sus miembros están unidos en una unidad inseparable por lazos de caridad sobrenatural. *Tres teorías de la sociedad* (Nueva York: Macmillan, 1937), p. 251.

[69] Const: SM, 1839, arts. 4-5 e *Institut de la Société de Marie* (D II, 308) [“Cuaderno D”: EP VII,18] .

[70] En este enfoque, Chaminade se inspira en la comúnmente conocida como la «Escuela Francesa de Espiritualidad», inaugurada por el cardenal Bérulle a principios del siglo XVII y desarrollada por sus discípulos, especialmente Charles de Condren y Jean-Jacques Olier. Chaminade se diferencia de otros miembros de esta escuela al basar su doctrina en las circunstancias históricas de la Caída en el Jardín del Edén, más que en la condición del hombre como criatura, y por su insistencia en considerar al Verbo Encarnado como Hijo de Dios hecho Hijo de María. Cf. Thomas STANLEY, *El Cuerpo Místico de Cristo según los escritos del Padre Guillermo José Chaminade* (Friburgo: St. Paul, 1952), pp. 81, 250.

la postura de los ateos que afirman que la existencia misma de Dios no puede probarse mediante la razón y la reflexión sobre el orden creado[71]. Esto dista mucho del concepto de los deístas, quienes reconocen una "Causa Primera" impersonal de un mundo regulado matemáticamente y de una naturaleza humana mecanicista que pone en movimiento el universo y al hombre, y luego permanece inactiva. Esto demuestra lo incompleto de la noción teísta de un Dios personal pero completamente trascendental, resultado de la falta de revelación. La razón y la fe revelan a Dios como el Creador, el Conservador, el Regenerador, el Santificador, el Bien Supremo y la Felicidad Suprema[72]. Él es omnipotente y omnipresente; y su preocupación, su providencia por sus criaturas, es activa y continua[73]. Su relación con la humanidad es personal. Como criaturas, los hombres son miembros de la familia divina[74].

Es en Cristo que Dios, tal como existe en su propia vida interior, se hace accesible. Él es verdadero Dios y verdadero Hijo de Dios Padre[75]. Así, Él es inseparable de toda la Trinidad, en la que Él es un solo Dios. Un verdadero cristiano, por lo tanto, reconoce a un Dios personal y trino[76]. Reconoce que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está naturalmente marcado por este carácter trinitario en sus facultades[77]. Sabe que está llamado a participar en la vida trinitaria misma y que, de hecho, participa de esta vida divina por la gracia[78]. Es en nombre de la Santísima Trinidad como todos los cristianos han sido iniciados en la religión del Evangelio[79]. Y es toda la Trinidad la que se preocupa por cada ser humano[80]

No solo la persona individual refleja al Dios Trino, sino también los cuerpos sociales. Todos los grupos sociales deben imitar la unión de las tres personas divinas en una misma naturaleza[81]. Así, los hombres que viven en sociedad reflejan de forma más perfecta que un solo hombre, la infinita perfección de una Trinidad de Personas en una unidad de naturaleza, pues la sociedad humana se fundamenta en una pluralidad de personas que comparten una misma naturaleza. La reflexión personal del hombre adquiere ahora una dimensión adicional de perfección mediante la imitación corporativa o social del Dios trino. El modelo natural para estos grupos es la «Familia de Nazaret», compuesta por José, María y Jesús, llamada «la Trinidad creada»[82]. La unidad y multiplicidad que existe en la Trinidad Divina y en la Trinidad

---

[71] Cf. L. IV, 962, p.173; Cahier JJ: FRIDBLATT, p. 125-128; D II, 122.

[72] D I, 1254-1261, pp. 375-378; NI-VII, CG 7, pp. 209-210; NI-V, CG 5, p. 119; NI-I, pfd, pp. 7, 30-31.

[73] Cong: Instr., p. chefs de division.

[74] NI-II, p.175.

[75] Institut de la Société de Marie (D II, 310-315, pp. 164-165).

[76] Esta doctrina de la Trinidad fue duramente atacada por los filósofos, especialmente en sus manuscritos de circulación secreta. Chaminade desarrolla la enseñanza de la Iglesia, especialmente en sus Instrucciones sobre el Símbolo (B: 10.1), cf. D II, 3-36, pp. 29-50.

[77] NI-II, p. 207; R: 1813, XII Conferencia (Notas Lalanne), pp. 36-39; R: 1821, Cuaderno GG (Fidon), p. 15. Chaminade sigue el ejemplo de los santos Agustín, Bernardo y Tomás de Aquino. Cf. S.T. III, 63, 3-4.

[78] D II, 126-127, p. 88; NI-III, CG 3, p.194.

[79] Cf. PARA DU PHANJAS, comienzo del segundo Discurso (Migne, Col. 361). La renovación de esta fórmula trinitaria del Bautismo desempeñó un papel importante en el programa de Chaminade de perfección cristiana.

[80] 10 R: 1823 (Notas Marres), pp. 6-7; (Notas Carrère), pp. 35-38.

[81] Cong: Discours moraux (B. 34), pp.114-116.

[82] NI-II, p.175.

creada se refleja especialmente en los grupos chaminadianos que conforman la Familia de María[83].

Cristo es el verdadero y único Hijo de Dios Padre. Como Segunda Persona de la Trinidad, es Hijo de Dios desde la eternidad, y esta filiación expresa su específica propiedad[84]. Es esta propiedad (filiación) la que Dios desea compartir de alguna manera con la humanidad para que participe verdaderamente en la vida trinitaria. Por lo tanto, todos los hombres deben ser incorporados a Cristo, que es el Hijo único del Padre[85].

Como Dios-Hombre, Cristo revela su filiación eterna y su amor al Divino Padre. Es mediante este estado encarnado que Cristo rinde una piedad filial teándrica adicional a Dios, su Padre[86]. Así, es mediante este mismo estado que Cristo, Hijo del Padre por naturaleza, une a todos los hombres a Sí mismo para que se conviertan en "hijos adoptivos" del Padre, para compartir su piedad filial y su amor eterno por él y para participar de la manera más perfecta en la vida trinitaria[87].

2. Hombre e Hijo de María: El Hijo de Dios se hizo Hijo de María. Cristo es verdadero Hijo de Dios y de María[88]. Es específicamente como "Hijo de María" que el Dios-Hombre se revela como Hijo del Padre. Es a través de su filiación de María, que Cristo, como Dios-Hombre, puede honrar al Padre. Como Hijo de María, Cristo une a toda la humanidad consigo mismo y con el Padre.

Al hacerse hijo de María, Cristo también revela su amor eterno por María, su madre. Al hacerse hombre, Cristo une a toda la humanidad en su condición de Hijo de María y comparte con ella su piedad filial hacia ella[89].

Dios, antes del principio de los tiempos, predestinó a Cristo para que fuera dado al mundo a través de María[90]. Él viene a la humanidad solo a través de María[91]. Este es el Plan Divino que se reveló progresivamente a la humanidad a través de los órdenes natural y sobrenatural.

En el curso de la historia, Dios forjó dos alianzas con los hombres. En el principio de los tiempos, Dios forjó una alianza con la humanidad a través de Adán, la Cabeza de la raza humana. Pero este pacto no duró mucho y todo se perdió para la humanidad a causa del pecado original. Así, Dios estableció una nueva y eterna alianza, ya no directamente con los

---

[83] Cf. EF II, 732, p. 326: "L'union des premiers chrétiens est celle qui doit exister entre les congréganistes: elle est toute fondée sur la charité; la charité en est le principe et le lien. Elle a pour modèle l'union même des trois Personnes adorables de la très sainte Trinité". También, EF II, 676, p. 284.

[84] R. HUGHES, P. 83. La relación filial de Cristo con el Padre es su relación más profunda y constituye su persona misma.

[85] D II, 453, p. 214; D II, 471, p. 222; DII, 481-482, p. 228; D II 483, p. 230.

[86] D II, 113-114, pp. 82-83; D 1, 1276, p. 381.

[87] DI, 1279-1290, pp. 382-384; D II, 466-468, pp. 220-221.

[88] D II, 308, p.164.

[89] L. V, 1271, p. 348; MSM (1844), cap. III.

[90] NI, p. 29; L. V, 1271, p. 348.

[91] R: 1822, 18.ª Instr.

hombres, sino con la naturaleza humana, unida hipostáticamente a la naturaleza divina en Cristo, el Dios-Hombre. Las dos condiciones impuestas al hombre, de las que depende el cumplimiento de este nuevo vínculo, son: 1) la aceptación de las consecuencias del pecado original y el esfuerzo constante del hombre por restaurar el orden original que este pecado, y el pecado personal, habían destruido; 2) la aceptación de Cristo, el Dios-Hombre, como mediador de la humanidad y la unión con Él mediante la incorporación a su Cuerpo Místico. La Encarnación, la Redención y la Santificación son elementos esenciales de este Plan Divino y evidencian que Dios opera continuamente en la historia de la salvación de la humanidad[92].

La realización histórica de este Plan Divino es la «Providencia». Es ese atributo divino por el cual Dios dispone y ordena todo según sus designios eternos. Es el orden que él estableció y que utiliza para conducir a todas las criaturas a la meta para la que las ha destinado. La Providencia lo incluye todo[93]. Este plan es perceptible en el orden y gobierno del universo y en la ley natural impresa en el corazón del hombre y que subyace a todas las sociedades humanas[94]. Se detalla en la Revelación judeocristiana. Se cristaliza y personaliza en Cristo, el Dios-Hombre. Y se transmite actualmente a través de su Iglesia, mediante sus inspiraciones directas, a través de diferentes eventos y circunstancias, y a través de otras personas[95].

Por parte del hombre debe haber una resignación activa y docilidad a toda indicación de las órdenes de Dios, un abandono total a su Providencia y una cooperación fiel y constante con todos sus planes y con todo lo que Él desea obrar en el hombre y a través de él[96]. La fe y la prudencia sobrenatural guían al hombre en su participación en este orden de la Providencia[97]. Cada persona y cada grupo tiene un papel providencial específico que desempeñar, con sus correspondientes dones de naturaleza y gracia que deben ser utilizados[98]. Debe haber una cooperación total con cada gracia[99]. Debe haber la mayor interdependencia posible entre individuos y grupos[100]. Esto proporciona la manera más segura de conocer la realidad objetiva de los designios de Dios y de asegurar la mayor realización posible.

Dado que el hombre se salva mediante la unión corporativa con Cristo en la comunidad cristiana, y dado que la salvación colectiva de la humanidad es el objetivo, cada persona y grupo debe participar en la tarea común. Esta adhesión al Plan Divino a través de la participación social fue un principio fundamental de la filosofía chaminadiana[101].

---

[92] Cf. STANLEY, pp. 55-82, para un resumen de este Plan Divino tal como lo concibió el Padre Chaminade y lo presentó en sus escritos.

[93] NI-IX, CC 3, pp. 46-47.

[94] Cahier JJ: FRIDBLATT, p. 124.

[95] Cf. L.IV, 1051, p. 322; L. IV, 1053, p. 325; L. IV, 1074, pp. 371-372; NI-I, dfg, p. 1.

[96] NI-II, p. 230; Cf. EF II 916, pp. 492-493.

[97] Cf. L.II, 431, p. 269; L. I, 271, p. 511.

[98] L. I, 307, p. 609 (no publicado); «Manuel de Pédagogie chrétienne à l'usage des Frères Instituteurs de la Société de Marie», en adelante MPCSM (Burdeos: Gounouilhou, 1856), I, pp. 83-84.

[99] Los aspectos personales y sociales de la gracia se desarrollan en S.T. I-II, 111-112. Chaminade enfatiza el papel de la gracia gratuita, mediante la cual una persona coopera con otra para guiarla hacia Dios.

[100] L. I, 229, pp. 400-401; L. I, 230, pp. 402-403; L. I, 255, p. 467; L. II, 382, p. 149; L. II, 506, p. 441.

[101] Cf. L. II, 332, p. 16; L. I, 293, p. 570.

El principio de síntesis de Chaminade era considerar la suma y el desarrollo del Plan Divino bajo la perspectiva de la doble filiación y piedad filial de Cristo, pues esto abarca todos los misterios y acciones del Dios-Hombre[102]. Dentro de esta síntesis, el punto focal se centra en la Relación del Hijo de Dios con su Madre María[103]. El Hijo de Dios se hizo Hijo de María, y como Hijo de María, viviendo en un contexto familiar histórico con José y María, Cristo es el modelo natural y divino para todos los hombres[104]. Como tal, expresa su filiación eterna e invisible y su amor filial de una manera concreta, fácilmente comprensible para todos. Como tal, une a los hombres a su Cuerpo Místico, haciendo de sí mismo y de todos los cristianos un Hijo único de Dios y de María, que rinde una continua piedad filial a su Padre eterno y a su Madre humana.

El papel del hombre en esta economía de salvación y santificación implica el proceso inverso: debe ir «a Dios por Jesús y a Jesús por María». Pues María es «la mediadora natural y constituida entre su Hijo y los hombres, como el Hijo es el Mediador necesario entre Dios y el hombre. Nadie puede ir al Hijo sino por María, como nadie puede ir al Padre sino por el Hijo». Quien no tiene a María como Madre, no tiene a Dios como Padre[105].

Así, Chaminade concibe todo el orden providencial a partir del centro mismo de la Trinidad misma, donde se decreta que el Hijo de Dios se haga Hijo de María para que toda la humanidad participe de esta doble filiación y amor filial, y así reconciliarla con su Padre a través de María. Chaminade vio en el amor filial redentor de Cristo toda la filosofía de vida del Dios-Hombre, y en su contexto trinitario y familiar, el ideal del orden social cristiano. En consecuencia, Chaminade agrupa los tres misterios principales del dogma católico: la Trinidad, la Encarnación y la Redención, en una fórmula concisa del objetivo cristiano: «la

---

[102] Esto se encuentra en el lema de sus grupos: «Ad majorem Dei gloriam Virginisque Deiparae». Cf. L. I, 133, p. 235; L. I, 199, p. 341; L. II, 346, p. 55.

[103] Chaminade estuvo muy influenciado por el concepto de la escuela francesa y los jesuitas, sobre Cristo considerado como «Hijo del Padre», quien rinde su piedad filial mediante una obediencia amorosa. Cf. GUNDLACH; también, Paul BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle* (París: Desclée, 1956), Vol. II, Parte III, Cap. VII, pp. 413-429; y Emile MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* (Lovaina: Museo Lessianum, 1933), Vol. II, Cap. X, pp. 280-320. Si bien utilizaba esta noción fundamental, Chaminade prefirió enfatizar la relación providencial entre Cristo y María como el "medio seguro" para expresar y alcanzar la relación definitiva entre Padre e Hijo. Con este aspecto mariano añadido, pudo presentar un ideal mucho más concreto, destacar importantes rasgos personales y sociales e indicar un método sencillo de progreso en la imitación de Cristo, el Dios-Hombre.

[104] MSM (1821), pp. 275-276; MPCSM, pp. 91-92. La relación filial de Cristo con su Madre en su primera relación humana, lo convirtió en un verdadero miembro de la familia humana. Se hizo Hijo de María para que los hombres pudieran ver la divina relación Padre-Hijo ejemplificada a nivel humano en la relación Madre-Hijo. Este espíritu de filiación divina y mariana "semblait répondre le mieux aux besoins de l'époque. Il exprimait une doctrina qui parlait non seulement à l'esprit, mais aussi au cœur. Et il faut qu'il en soit ainsi, parce que le sophisme a perverti de telle manière l'intelligence humaine que dorénavant il faut surtout gagner le cœur de l'homme. De plus, ce sentiment de filiation nous fait prendre conscience de notre dignité humaine et sobrenaturelle... (aussi il) est la plus apte pour apporter au monde le sentiment de la fraternité humaine fondé sur la fraternité chrétienne." Félix FERNÁNDEZ, "La Congrégation de l'Immaculée Conception selon l'Esprit du P. G. J. Chaminade" en *Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Romae: 1956), vol. VIII, Fasc. III, p. 214.

[105] Cfr. William J. COLE, *The Spiritual Maternity of Mary, According to the Writings of Father William Joseph Chaminade* (Cincinnati: Kaye-Schooley, 1958), pp. 187-197.

más perfecta conformidad posible con Jesucristo, Hijo de Dios hecho Hijo de María, para servir de modelo a los hombres»[106]

3. El Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia[107]: En Cristo se cristalizan todas las relaciones entre el Dios trino y la humanidad. Cristo es para la regeneración espiritual lo que Adán fue para la generación natural. Toda la humanidad es regenerada por Cristo, quien es el «segundo Adán»[108]. Así como Adán es considerado la "Cabeza" natural de la raza humana, el Dios-Hombre reivindica una jefatura universal, pero esta se basa en una doble solidaridad con toda la humanidad: natural, al asumir la naturaleza humana, y sobrenatural, al comunicar la vida divina a todos[109]. Por su Encarnación, Cristo se convirtió en Cabeza de la raza humana y mereció que todos los hombres se convirtieran en hijos de Dios con Él, formando así la "familia de Dios"[110]. Ahora bien, el Padre tiene un solo Hijo, Jesucristo[111], por lo que todos los elegidos juntos forman una "familia de Jesucristo"[112], un cuerpo del cual Él es la Cabeza[113]. El modelo de la unidad dentro de este Cuerpo Místico, dentro de esta Familia, es el de la unión hipostática de las naturalezas divina y humana en Cristo y de la Trinidad misma[114]. Estos fieles están tan unidos a Cristo que todos forman con Él un solo Cuerpo Místico, un solo todo moral, una sola Persona, y que todos juntos tienen un solo corazón y una sola alma, participando de la misma naturaleza[115]. No solo son "miembros" de Cristo, sino que, en un sentido muy real, son Cristo[116]. Es esta identidad con Cristo la que permite al hombre entrar plenamente en el Plan Divino, al permitirle participar en la filiación y el amor filial del Dios-Hombre[117]. Al incorporar a los hombres a Sí mismo, Cristo los hace a todos miembros unos de otros, *commembra, concorporales*. Así, cuando un hombre se convierte en cristiano, vive, actúa, piensa, ora y sufre no en soledad, ni solo con Cristo, pues Cristo no está solo, sino con todos los hombres unidos a Él, con el único Cristo completo[118].

Este Cuerpo Místico de Cristo, que es una comunidad de personas humanas, es una sociedad realmente existente y no una utopía platónica. Esta es la mística del orden social sobrenatural: la persona histórica de Cristo se extiende en el tiempo y el espacio a través del organismo

---

[106] Cf. Cahier JJ: FRIDBLATT, pp. 68-73. Const: SM, 1889, art. 4.

[107] Para una excelente presentación de la doctrina de Chaminade sobre el Cuerpo Místico, consúltese a Stanley. También las cartas sexta y séptima al maestro de novicios, D II, 149-180, pp.102-114.

[108] Notes des conférences du Bon Père Chaminade" (Bonnefous), (B. 10), p. 71.

[109] NI-I, gíd, p. 42; Cf. "Idée sur la Direction de la Société de Marie" (B. 18), p. 2. "(Die Einheit des Menschen) ist eine reale, transzendente, letztlich wie jede idea exemplaris in der höchsten Realität, der Geistigkeit des persönlichen Schöpfer-Gottes, verankerte Idee und Norm. Noch mehr in der Person des Gottmenschen Christus ist vorbildlich gezeigt, wie diese Idee in Raum und Zeit eingeht, ohne ihre göttliche Herkunft und Weihe zu verlieren." GUNDLACH, p. 49.

[110] NI-I, píd, pp. 164-170.

[111] D II, 5, p. 30; NI-III, CG, p. 158.

[112] NI-1, dgf, p. 93.

[113] R: 1823, 16º medicina. (Notas Laugueay).

[114] NI-IX, CC 4. Pag 14. NI III CG 3 pag 143, PDF. NI-I, pfd, pp 164-170; R: 1822 (Ms de Burdeos).

[115] Cahier JJ: FRIDBLATT, p. 79; NI-I, gfd, pp. 87-92, 164-170.

[116] NI-VIII, CC 8, p. 116; NI-I, dfp, p. 170; NI-I, gíd, p. 22.

[117] Cf. D II, 466-468, pp. 220-221. El desarrollo de Chaminade se basa en los puntos de vista bíblicos de San Pablo y San Juan.

[118] Cf. NI-V, CC 5, p. 74; D II, 160-168, pp. 106-109.

social y místico: la Iglesia[119]. La acción mística de Cristo se ejerce mediante este organismo visible, jerárquicamente estructurado, y en él encuentra su plena perfección[120]. Esta es la Iglesia Católica, la sociedad de fieles unidos por la profesión de la misma fe y la participación en los mismos sacramentos, bajo la autoridad de los pastores legítimos, cuya cabeza visible es el Papa, Obispo de Roma, sucesor de San Pedro y Vicario de Cristo en la tierra[121]. Esta Iglesia no es un cuerpo puramente político como otras sociedades, que solo se crean por una unión moral y por vínculos externos, es decir, por las mismas leyes y el mismo gobierno. Sino que es un Cuerpo Místico cuyos miembros están interior y realmente unidos por el mismo Espíritu, que es el Espíritu de unión en la Santísima Trinidad[122]. La unión no es metafórica, sino real. Es una unión más perfecta que la del cuerpo humano[123]. Es más que una unión moral; sin embargo, no es una unión puramente física ni una unión sustancial por la que dos personas se convierten en una sola entidad. De alguna manera, es una unión físico-accidental, pues la incorporación produce un cambio físico en el espíritu y las capacidades del miembro, y la nueva vida que se recibe es algo real. Es una unión de circumincesión limitada, una vida de influencia mutua, que resulta en "unidad" y "uniformidad"[124]. Es un compuesto del orden sobrenatural donde los miembros son "partes del todo", pero cada personalidad individual es salvaguardada y elevada a su máximo potencial en esta "unión sin confusión"[125]. Existe, pues, la conformidad personal y social con Cristo, quien es en sí mismo una "sociedad mística". Gracias a esta intensa unión de una gran variedad de miembros comprometidos en diversas funciones sociales, el Cristo Místico se vuelve más completo, se convierte en el «Cristo Universal» que une a la humanidad consigo misma no solo por derecho, sino de hecho. Esto se logra únicamente a través de su Iglesia, la Iglesia Católica. Esta unión es necesaria tanto para los grupos sociales y las sociedades como para las

---

[119] GUNDLACH ofrece esta definición: "Die Kirche ist jene religiöse Gemeinschaft, die auf der gesellschaftsbildenden Auswirkung des lebendigen Christus und seiner Anerkennung durch die Menschen beruht." p. 49.

[120] NI-III, CG 3, p. 143.

[121] Cf. NI-I, gíd, pp. 85-92; NI-I, dfp, pp. 164-170.

[122] NI-VII, CG 7, p. 28; NI-IX, CC 3, pp. 57-58, 79-80; NI-II, pp. 233-234.

[123] NI-I, pfd, pp. 164-170.

[124] Ibíd. La unidad implícita supera en excelencia y realidad todas las unidades conocidas por la experiencia y todos los conceptos naturales que se utilizan para expresarla. Es un poder oculto, misterioso, no humano, divino y unificador en acción. De ahí el término «místico», que significa «imperceptible a los sentidos», «misterioso», «sobrenatural». La vaguedad e imprecisión que siempre acompañan al conocimiento humano de él provienen de su trascendencia y suprarracionalidad, no de ninguna inconsistencia o infrarracionalidad en él. En ninguna otra unidad social existe tal vínculo entre la Cabeza y los miembros, y de los miembros entre sí, como en esta «sociedad mística»; de ahí la dificultad de expresarlo en los términos comunes de la filosofía social. [La palabra latina *circumincessio* (o *circuminsessio*) y la griega *perichoresis* significan, respectivamente, algo similar a "dar vueltas alrededor" o "rotación", lo que evoca la imagen de un movimiento circular y una íntima unión, sin que las Personas se confundan entre sí].

[125] "L'Eglise de Jésus-Christ est composée de parties très différentes et néanmoins très unies entre elles; c'est une armée très bien rangée... Un des principaux et des plus valeureux escadrons de cette armée ecclésiastique sont les corps religieux... Ce saint escadron a divers drapeaux et enseignes, parce que les religions sont divers, guidées néanmoins toutes et dépendantes entièrement de Jésucristo, Général de toute l'armée." EF I, 82, pp. 111-112. La Iglesia es la "creadora de personalidades cristianas y de santos". También, D. II, 174, pp. 111 y 177, p. 112 sobre las diferentes partes y funciones de la membresía.

personas individuales[126]. Si bien Chaminade ofreció varias explicaciones o, mejor dicho, descripciones de esta unión mística de los fieles con Cristo, las distinciones teológicas y dogmáticas no fueron su principal preocupación. Se unió a la Iglesia Oriental en la enseñanza de la Iglesia junto con el desarrollo de la doctrina latina. De los primeros, aceptó el concepto de ver en el Cuerpo Místico la unión de dos naturalezas, como en la Unión hipostática de Cristo, y de afirmar que la Iglesia era el organismo de salvación, la institución social por la cual se establece la comunidad de los santos. De los latinos, acogió las nociones sobre el Dios-Hombre y su relación con la Trinidad, que convierte a todos los hombres unidos a Él en "Hijos adoptivos del Padre"[127]. Fue particularmente a la Escuela Francesa a la que Chaminade recurrió para las aplicaciones prácticas de la doctrina del Cuerpo Místico, pues habían desarrollado su doctrina en un sistema de perfección que resaltaba las relaciones ético-religiosas de los fieles con Cristo[128]. Si bien seguía la corriente principal de la Escuela Francesa, Chaminade no aceptó su minimización de los esfuerzos del hombre ni su concepto de una aniquilación casi total de la humanidad en contacto con la divinidad. Más bien, Chaminade, capitalizando las implicaciones sociales, acentuó la idea del Cuerpo Místico como una familia donde se valora profundamente el valor de cada miembro, y destacó el papel de María a lo largo de la historia como Madre de este Cuerpo Místico de su Hijo.

Para Chaminade, el sentido amplio o escatológico del Cuerpo Místico como la personalidad colectiva de Cristo siempre estuvo unido al sentido eclesiástico o estricto del Cuerpo Místico como el organismo social visible que es la Iglesia Católica. En el nuevo mundo de la reconstrucción cristiana, esta comprensión de la presencia visible de Dios entre los hombres era crucial; pues la estructura jerárquica y eclesial había sido violentamente atacada y, en muchas zonas de Francia, aniquilada. El espíritu del jansenismo y el galicanismo, que tendía a convertir las diócesis en células cerradas y a eliminar los elementos heterogéneos de las congregaciones religiosas y otros grupos, seguía vigente. Los esfuerzos de Chaminade se centraron entonces en lograr el reconocimiento y el apoyo público de la estructura y las funciones jerárquicas integrales, y en reconstruir las múltiples instituciones privadas y públicas agrupadas en torno a este marco para encarnar el «Espíritu de Cristo» en todo el orden social.

---

[126] NI-I, dfp, pp. 170-171. "Tous les corps et toutes les sociétés qui n'ont pas Jésus-Christ pour Chef, ne sont pas son corps, parce qu'il ne leur est pas uni et qu'il ne les gouverne point par l'influence de son Esprit". D. II, 155, p. 105.

[127] Cf. MERSCH, pp. 327-344.

[128] MERSCH señala que las aplicaciones prácticas de la doctrina del Cuerpo Místico están más desarrolladas en la teología latina que en ningún otro lugar, pero que es con los maestros de la Escuela Francesa donde alcanza su máximo desarrollo. Ibíd.,pp. 292, 297, 320. Chaminade va más allá y desarrolla una filosofía social a partir de esta base teológica.

B. María: Madre de Dios, Madre de los Hombres[129]

Por su asociación con Cristo, el Dios-Hombre, María ocupa un lugar clave en el Plan Divino. Chaminade enfatiza esta asociación inseparable[130] y detalla el papel de María. Su función fundamental es la maternidad. Como Madre del Dios-Hombre, muestra con precisión cómo Cristo ha unido verdaderamente a la humanidad con Dios en sí mismo. Al engendrar su maternidad, confiere la perfección definitiva al vínculo entre Dios y los hombres. Mediante la Encarnación, María se convirtió real y verdaderamente en Madre de Dios y Madre de todos los hombres.

Como tal, refleja y participa de la doble fecundidad del Padre eterno[131], que es fecundo por naturaleza, al engendrar a su Hijo natural; y que es fecundo por amor, al dar a luz a sus hijos adoptivos[132]. María concibió a Cristo según la naturaleza, mientras que concibe a todos los elegidos según el espíritu mediante la fe y el bautismo por su caridad[133]. Recibió del Padre eterno no solo la condición de Madre de Dios[134], sino también el poder de ejercer sobre su divino Hijo todos los derechos y deberes paternos y maternos que implica este privilegio único[135]. Esto le da derecho a compartir con el Padre eterno el homenaje y la devoción filial del Dios-Hombre, su Hijo, y de todos los fieles unidos a Él[136].

Dentro del Plan Divino, es esta piedad filial del Hijo la que lo impulsa a asociarse con su Madre en una obra redentora común para salvar a toda la humanidad. La convierte en la «Nueva Eva», como Él es el «Nuevo Adán» de la regeneración. Prepara a su Madre eximiéndola de la regla ordinaria del pecado original. En el momento de la Encarnación, Cristo hace de su Madre una copia perfecta de Sí mismo, de modo que ambos están «conformados» y «uniformados»[137]

Ahora Cristo asocia a su Madre en todos sus misterios[138]. El primero de ellos es su paternidad. Con respecto a la humanidad, la paternidad del Padre eterno es trascendental. Es a través del Dios-Hombre, Cristo, que se hace directa. Es Cristo quien es «Padre de las almas» y quien reúne a los redimidos en su Cuerpo Místico. Gracias al cuerpo humano que María le dio, Cristo se constituye como Cabeza del Cuerpo Místico. A su vez, Cristo le dio a ella un «nuevo ser de gracia», constituyéndola «Madre de su Cuerpo Místico»[139]. Es en este

---

[129] Quizás la mejor exposición de la Mariología de Chaminade se encuentra en las 144 paginas del *Manuel du Serviteur de Marie,* en su última edición (1844), Vol. I: *De la connaissance de Marie et de son culte*. Estudios recientes de COLE, KOHMESCHER y STANLEY, así como los excelentes desarrollos de T.Koehler y E. Neubert, presentan aspectos importantes del pensamiento de Chaminade, dispersos en sus voluminosos escritos.

[130] «Si voy al tiempo o a la eternidad, siempre encuentro a Jesús y a María». R: 1822, 17.º Inst.

[131] Cf. L. V, 1271, p. 348; NI-I, gfd, p. 54.

[132] NI-IX, CG 1, p. 53.

[133] *Institut de la Société de Marie*, p. 4.

[134] NI-I, gfd, p. 42.

[135] Cf. MSM (1844), Cap. III, pp. 15-24; «Pratique de l'Oraison mentale», Notebook PPPP, pp. 71-72.

[136] MSM (1844), pp. 94-25.

[137] D. II, 9, pp. 33-34; 467, p. 220; 476, p. 226; L. III, 611, p. 99.

[138] MSM (1844), pp. 23-25; Const: SM, 1839, art. 5.

[139] William Cole ve en esta exposición de Chaminade «una de las explicaciones más ingeniosas jamás dadas» sobre la maternidad espiritual de María de todos los hombres. Cf. p. 346. El término «nuevo

momento de la Encarnación que Cristo, el «Nuevo Adán», da a la «Nueva Eva», María, una participación real en su fecundidad. Este es el comienzo de la «familia de María» que Dios prometió a Adán y Eva[140]. En el Calvario, la paternidad redentora de Cristo y la maternidad corredentora de María se proclaman públicamente y se constituyen definitiva y eternamente.

Por ser María la Madre de Cristo íntegro, Madre de su cuerpo natural, Madre de su Cuerpo Místico, ejerce espiritualmente las mismas funciones maternales hacia los cristianos que hacia su Hijo, el Dios-Hombre, tanto en el orden natural como en el físico. Como Madre de su Cuerpo Místico, la misión apostólica de María es formar a todos los hombres, corporativa e individualmente, en la más perfecta conformidad con Cristo, su Hijo, el Dios-Hombre.

«Dios, habiendo querido una vez dar a la humanidad a Cristo por medio de María, ya no cambia su decreto... Ella es el principio universal de la gracia, de quien los hombres reciben las diversas aplicaciones en todos los diferentes estados de la vida cristiana»[141]. Y «Jesucristo determinó que la Santísima Virgen fuera, después de su muerte, la institutriz de su Cuerpo Místico, de su Iglesia, de sus miembros, de todos los fieles y tesorera de sus riquezas[142].

1. María: Modelo de la Iglesia. En la economía de la salvación, María ejerce su maternidad a través de la Iglesia. Esta, al impartir la vida divina a sus miembros, puede ser considerada "Madre". Así, la Iglesia, como comunidad de personas, vive social y comunitariamente lo que María vivió personal e individualmente. María y la Iglesia se reflejan, se explican y se complementan mutuamente en el plano de la realidad. "Id a Jesús por María: aquí está el dogma sagrado tan apreciado por todos los tiempos cristianos, pero que nuestro siglo parece tener la misión especial de verificar"[143]. A lo largo de la historia de la Iglesia, el papel maternal y apostólico de María es evidente, pero es especialmente en el momento actual de indiferencia religiosa, secularismo y filosofismo que está llamada a ejercer su misión apostólica universal[144]. Su misión es velar por que los misterios de su Hijo Cristo se vivan en la Iglesia en general y en cada persona[145]. Los hombres deben responder poniéndose bajo el cuidado de María como lo hizo Cristo e influyendo en otros para que hagan lo mismo[146]. El Sistema Marianista no tiene otro propósito que lograr esto.

C. El Hombre en la Sociedad

Los filósofos habían separado al «Hombre» de Dios, de la sociedad de otros hombres y de sí mismo. El «Hombre Natural» resultante era prehumano, presocial, premoral y prerreligioso. En la sociedad, se volvió antihumano, antisocial, antimoral y antirreligioso. Comenzó como la

---

ser de gracia» es de Chaminade. Significa «una participación en la gracia de Cristo de la jefatura que María recibió en el momento de la Encarnación a cambio del ser humano que Él recibió de ella». Este es un importante punto original de la doctrina espiritual de Chaminade con respecto al Cuerpo místico, señala Stanley, p. 254.

[140] R: 1823, 16.ª edición (Notas de Laugeay).

[141] NI-II, p. 30.

[142] R: 1822, 18ª. medit.; además, 17ª medit.

[143] MSM (1844), p. 3.

[144] L. V., 1163, p. 73.

[145] "Abrégé des Règles de la Congrégation de St. Charles à Mussidan", Cuaderno JJJJ, p. 81 [Delas, *Historia de las Constituciones de la Compañía de María*, SM, 1965 y en *biblioteca.familiamarianista.es*].

[146] D. II, 318-321, pp.166-167.

mónada sociológica aislada y progresó hasta convertirse en una unidad atomizada en una colectividad forzada. Separado de Dios, todos los rastros divinos desaparecieron en el hombre: la imagen divina en su naturaleza humana, la vida divina por la gracia, la imagen trinitaria de la sociedad humana, el Dios-Hombre Cristo, la Presencia divina en su Iglesia. La sobrenaturaleza del hombre y el orden sobrenatural fueron descartados. La fe y la revelación carecieron de significado.

Las sociedades naturales y libres eran innecesarias para este ermitaño omnipotente. El «contrato social», al crear la «voluntad colectiva», que reflejaba el ego como imagen social, aseguraba el aislamiento. Se evitó la influencia corruptora de la sociedad. Las teorías del *laissez-faire* y de la ingeniería moral social puritana prometían al individuo que podría convertirse en lo que realmente deseara ser a expensas de los demás.

Abandonado a sí mismo, el hombre perdió su posición como gobernante del universo. Despojado de su alma y su autonomía, se vio inmerso en la «Naturaleza». Como una *tabula rasa* a merced de su entorno, se igualó a todos los demás en una vaga «humanidad». El materialismo, el racionalismo, el emotivismo y el ateísmo ofrecían explicaciones para las evidentes diferencias circunstanciales[147].

Chaminade promovió la visión cristiana del hombre en relación con su Dios y con sus semejantes. La razón, verdaderamente iluminada por la revelación divina, presenta una cosmovisión cósmica, realista e integral.

Es cósmica porque se basa en la situación del hombre en el universo; realista, porque se basa en realidades extramentales; e integral, porque se basa en lo que el hombre es en realidad y en potencial.

1. Hombre sobrenaturalizado: Dios es el Creador de todos los hombres, su Conservador, su Regenerador, su Santificador, su Bien Supremo y su Suprema Felicidad[148]. Él es su punto de referencia para todo[149].

Como autor de los órdenes natural y sobrenatural, Él los emplea para manifestarse a los hombres y entregarse a ellos. Dios y los hombres están unidos en el Dios-Hombre Cristo. Por lo tanto, lo Absoluto y lo Finito, lo Eterno y lo Temporal, Dios y el Mundo, no pueden concebirse como dos órdenes de existencia exclusivos y opuestos que se oponen mutuamente en aislamiento. Los dos órdenes se compenetran mutuamente.

No puede haber dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural porque lo sobrenatural tiene sus raíces en el universo y el orden natural es la matriz de la sobrenaturalidad. Los dos órdenes son distintos, pero no separados; están integrados, pero no fusionados. En su unión hay subordinación, pero no destrucción. Lo sobrenatural perfeccionó la naturaleza tanto en el sentido de que añadió una perfección divina más allá de los límites de la naturaleza como en el sentido de que le confirió la libertad efectiva para alcanzar su propia perfección inherente.

---

147 Cf. Cap. Uno supra.

148 Cf. supra, p. 72, nota 2.

149 NI-V, CG 5, p. 119.

Desde el principio, el hombre fue agente en ambos órdenes. Este humanismo integral se cristalizó con la Encarnación del Dios-Hombre en un humanismo cristocéntrico explícito. Toda vida humana debe modelarse según esta vida de Cristo, donde lo natural y lo divino eran inseparables[150]. La vida del hombre, hasta sus zonas más naturales, debe ser sobrenaturalizada[151].

***2. Hombre Social*:** Chaminade se opone firmemente al concepto de los filósofos de un «hombre original» que existe fuera de la sociedad y que luego se une a mónadas sociológicas similares en un «contrato social» para comprometerse con obligaciones subjetivas que le reportarán la mayor recompensa individual, incluso a expensas de sus compañeros contratistas si es necesario. Chaminade defiende que los hombres y la sociedad son gemelos, pues el hombre nunca es un individuo aislado. El hombre se presenta como miembro de una comunidad, y la humanidad existe solo como una comunidad de personas. Existe una solidaridad personalista de todos los hombres en Adán[152]. Están unidos por los lazos de la misma naturaleza, del mismo fin, de la misma esperanza[153]. La misma solidaridad existe en el orden sobrenatural, pues toda la humanidad está predestinada a conformarse a Cristo, el «Nuevo Adán»[154]. Cada persona participa y se comunica en la única naturaleza y sobrenaturaleza común, y vive esta experiencia en las sociedades natural y sobrenatural. En esta «filosofía de la trascendencia y la inmanencia», Chaminade enfatiza la perfecta integración de toda la realidad.

En esta filosofía, persona y sociedad se reconocen como dos seres distintos. Sin embargo, no se oponen entre sí, como afirman muchos contemporáneos de Chaminade. Chaminade rechaza tanto el concepto mecanicista de la sociedad, en el que solo el individuo tiene valor, como el concepto biológico orgánico que sacrifica a la persona al valor absoluto de la sociedad. En la Francia revolucionaria, los movimientos populares habían oscilado rápidamente del extremo del individualismo al del colectivismo o universalismo. La postura escolástica clásica promovida por Chaminade estaba completamente por encima de esta dialéctica de extremos. Se adhirió a la realidad y los valores inherentes tanto de la persona como de la sociedad en una especie de diarquía correlativa e inseparable.

Para explicar esta correlación, Chaminade utilizó el concepto del Dios trino en sus diversos modos de existencia en sí mismo, en la persona individual y en la sociedad[155]. La imagen de

---

[150] Cong: Disc., religieux (B. 34.1), pp. 97-99.

[151] "Todo, excluido el pecado, puede conducirme a mi fin". NI-V, CG 5, p.119. "La grande sainteté de Dieu auquel on s'est voué ne lui permet de contracter alli-ance avec sa créature qu'autant qu'elle est sainte d'âme et de corps". NI-II, p. 199.

[152] D.II, 10b, p.35; NI-IX, CC 2, p. 2.

[153] R: 1823 (Notas Marres), pp. 35-36.

[154] NI-IX, CC 2, p.3; D.II, 429, p. 207.

[155] "Est Trinitas a qua homo cecidit, Pater, Filius, et Spiritus Sanctus. Est trinitas quae cecidit, intellectus, memoria, voluntas. Et est trinitas in quam insta cecidit, impotentia, ignorantia et concupiscentia. Et est Trinitas per quam Trinitas eadem resurgit ad Trinitatem de qua cecidit, scilicet, fides, spes et caritas. La Trinité créée, l'homme image de Dieu, n'aura jamais de repos jusqu'à ce qu'elle soit unie à la Trinité incréée, qui est son exemplaire." NI-II, p. 207. También NI-III, CG 3, p. 194; NI-IX, CC 5, pp. 75-76, 27-31; R: 1813, 12º medicina. (Notas LALANNE); R: 1821 (Notas Fidon); MPCSM, p. 27. Cfr. ST, I, 1, anuncio 3.

Cristo como persona histórica y como "Cuerpo Místico"[156], y la noción de familia. Así, la complementariedad mutua de la perfección corporativa o bien común y la de la perfección personal o bien individual puede comprenderse fácilmente desde diversas perspectivas. La perfección de ambos se alcanza simultáneamente.

"El hombre es algo tan grande que solo Dios puede hacerlo feliz"[157]. Es el buscador del Dios trino, cuya imagen porta a través de la naturaleza y su sobrenaturaleza. Su alma inmortal lo sitúa por encima de toda la creación y lo hace único entre sus semejantes mediante su individualidad. Sin embargo, junto con su dignidad, el hombre está drásticamente restringido por los límites ontológicos de su naturaleza e individualidad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural[158]. La naturaleza humana lleva la marca del pecado original de Adán y Eva y sufre las consecuencias de su caída en desgracia[159]. Las pasiones del hombre, que eran buenas al ser creadas por Dios, han sido corrompidas por el pecado y están en su mayor parte pervertidas, prefiriendo lo malo a lo bueno y el mal, al bien. Si se deja solo, el hombre degenera al nivel de animal bruto[160]. Todo el orden de la creación refleja este desorden y actúa sobre el hombre. A través de su individualidad, se añaden más limitaciones materiales, culturales y morales[161].

La naturaleza y la persona del hombre ya no son tan buenas e ilimitadas que no necesiten a Dios, su gracia ni la ayuda de otros hombres, como proclamaban los filósofos, ni tan total e irreparablemente malas que sean incapaces de alcanzar la verdadera santidad y una colaboración eficaz con la gracia, como enseñaban los jansenistas. Chaminade sigue la enseñanza realista de la escuela francesa, que describe la depravación del hombre caído con tintes oscuros, pero inmediatamente habla del hombre redimido, incorporado a sus semejantes en el Nuevo Adán, Cristo, a través de la Nueva Eva, María[162]. Aunque las inclinaciones al mal persisten, el hombre recibe tendencias positivas hacia el bien a través de la gracia y las virtudes, junto con la ayuda necesaria de sus semejantes, que exige su naturaleza social. Bajo la nueva dispensación, la sociedad del Cuerpo Místico de Cristo abarca la totalidad de la vida humana. Estas realidades del orden sobrenatural no destruyen en absoluto la naturaleza social del hombre ni el orden social natural. Más bien, las informan, las integran, las perfeccionan y las elevan.

---

156 Ver sección anterior sobre el Cuerpo Místico.

157 NI-I, dfp, p. 318.

158 "Quand on dit que l'homme n'est en soi que faiblesse et néant, c'est sans aucune espèce de figure ni d'exagération, tant est petite en effet la force d'un homme individuel, soit qu'on le considère en son physique soit qu'on l'aperçoive dans le moral". Cong: Instr., p. jefes de división.

159 D.II, 10b, p. 35.

160 Cf. D. I, 904, p. 246; Cong: Disc., 4 (B. 42.3); Cong: Instituto de Postulantes.

161 J. C. a été donné aux hommes pour être comme un second Adam, afin de réparer les désordres que les péchés du premter avaient causés dans l'homme et dans tout l'univers... La même puissance, la même main qui avait fait l'homme, était solo able de réparer les désordres que le péché avait faits, et dans l'homme et, par suite, dans tout l'univers". D. II, 16, pp. 38-39. Cf. Arthur F. Utz, Ethique sociale, Vol. I: Les Principes de la doctrina sociale (Friburgo, Suiza: Editions Universitaires, 1960), pp. 76-80; Johann MESSNER, Social Ethics: Natural Law in the Modern World, trad. Herder, 1949), pp. 6-12, 99-102.

162 Para la enseñanza de la Escuela Francesa sobre el hombre, véase MERSCH, Cap. X, y BROUTIN, La Réforme, Parte III, Cap. VII. CI. NI-IX, CC 2, p. 2.

«El hombre nace para la sociedad. Esta es la intención del Creador, quien le otorga la disposición natural para la sociedad, a fin de satisfacer aquellas necesidades que solo en ella pueden satisfacerse»[163]. «El hombre, por sus necesidades, por sus tendencias y por sus facultades, está llamado a la vida social»[164]. Así se confirma la estructura ontológica de la naturaleza social del hombre, según la cual sus poderes tienden a establecer la solidaridad e interdependencia de una comunidad para perfeccionarse junto con sus semejantes en todas las esferas de la vida: física, intelectual y moral. Si bien el individuo es débil e indefenso, junto con los demás en la sociedad se fortalece según el plan de la Divina Providencia[165]. Ya sea desde el punto de vista físico o moral, el individuo que permanece aislado en la sociedad pronto perecerá, tal como lo haría en la naturaleza. Este principio también es válido para el orden sobrenatural[166]. Por lo tanto, la unidad social es una necesidad absoluta, tanto en el mundo físico o moral como en el orden de la gracia[167]. Los hombres deben hacerse más humanos y más divinos a través de la sociedad y deben alcanzar socialmente sus fines naturales y sobrenaturales. La Iglesia también se considera una sociedad natural y perfecta, aunque de hecho es una sociedad sobrenaturalizada mediante la cual la Divina Trinidad se exterioriza y la Encarnación se extiende progresivamente mediante la incorporación gradual de la humanidad a esta unidad especial.

La humanidad tiene la obligación común de asemejarse a las perfecciones de Dios[168], personal y corporativamente, y esto de una manera trinitaria y cristiana. Por su propia naturaleza, el hombre está comprometido con un orden social ideado; por su carácter sobrenatural, está aún más comprometido con la obra colectiva de redención y santificación. Los hombres están naturalmente unidos entre sí por una infinidad de necesidades que los obligan necesariamente a vivir en sociedad, y nadie puede ignorar las necesidades de los demás. Esta sociedad se ajusta al orden providencial de Dios, pues Él permite estas necesidades para este propósito. Todo lo necesario para mantener esta sociedad se encuentra dentro de este orden, y Dios lo ordena, en cierto sentido, mediante esa ley natural que obliga a cada parte a conservar su totalidad[169]. De esta obligación colectiva impuesta por Dios a través de la naturaleza social del hombre, surgen los deberes sociales del hombre[170]. Es en la sociedad cristiana, la "sociedad de los justos", la "Ciudad de Dios", donde mejor se

---

[163] NI-I, gíd, p. 111.

[164] Cong: Dial., 57, p.16 (B. 34.1). Sobre el concepto de Santo Tomás de la naturaleza social del hombre, véase la colección de 29 textos clave en Utz, *Ethique*, Apéndice I.

[165] Cong: Instr., p. chefs de division; Const: Filles de Marie (FM), 1834, art.10.

[166] Cong: Instr., p. jefes de división.

[167] "Dans le monde entier, ou physique, ou moral, dans l'ordre de la grâce, rien n'existe, rien ne vit, rien ne progénère, rien ne procède, que sous le principe universel de la communion des divers êtres". Cong: Disc., moraux, pp.114-116.

[168] Cf. Utz, *Ethique*, p. 126.

[169] Cong: Dial., 33, pp.19-20 (B. 42).

[170] NI-I, gfd, p.111. Si bien muchos autores plantean el fundamento ontológico de la naturaleza social del hombre, muchos pasan por alto el aspecto ético de la «obligación común» que constituye la naturaleza social del hombre en sentido propio. La insistencia del profesor Utz en este último aspecto es importante, y su negación da lugar a las teorías egoístas del «contrato social» de Hobbes, Locke y Rousseau. «Ce n'est pas la dépendance reciproque, mais le devoir imposé collectivement par la nature qui fonde la nature sociale de l'homme au sens propre». Utz, *Ethique*, p. 80.

cumple esta obligación colectiva"[171]. La moral secularista de los philosophes apuntaba a una conformidad pública para resolver el "misterio del orden social". Voltaire y Rousseau explotaron su "religión natural dentro de los límites de la razón" para este mismo propósito. Bajo sus teorías, la trilogía cristiana de dignidad personal, libre albedrío y caridad de Dios para con los hombres se convirtió en igualitarismo, libertinaje y humanitarismo vano. Los hombres fueron liberados de sus obligaciones; cada uno tenía únicamente derechos inalienables.

Para restaurar la ética cristiana, Chaminade esbozó sus tres principios básicos para el orden social: 1) una sociedad no puede existir sin una moral sólida; 2) esta moral no puede existir sin la verdadera religión; 3) la verdadera religión no puede existir sin la práctica constante.[172] «Un hombre sin religión no tiene más regla que sus pasiones, más ley que sus concupiscencias, más restricción que su temor a la autoridad, más Dios que él mismo»[173]. «Puede que no sea impío ni se declare ateo, pero es ateo de la vida y de la moral»[174]. Una supuesta religión natural no es suficiente ni para Dios ni para el hombre[175]. La religión interior y el culto a la verdadera religión de Jesucristo no son suficientes por sí solos. Deben ir acompañados de un culto exterior, integridad moral y buenas obras[176]. Deben ser profesados y practicados por personas de todas las edades y por sociedades de todo tipo[177]. Éste es el "espíritu de fe", "la vida de fe", "la fe práctica", que guía a los cristianos en el orden social"[178].

No iba a haber ningún sobrenaturalismo equivocado o aislacionismo espiritual que estuviera divorciado del orden social concreto o preocupado sólo por una visión miope de la salvación personal, pero también es esencialmente social y eclesial porque se imparte a través de la incorporación a su Cuerpo Místico: la Iglesia. Para generar una conciencia colectiva de la solidaridad de los cristianos en su membresía, obligación y acción, Chaminade creó los grupos especiales llamados la Familia de María.

3.Cristianos en Comunidad: Para Chaminade, la reconstrucción del nuevo orden social mediante reformas sociales, sin una reforma de la vida moral y religiosa del individuo y la sociedad, era impensable. Creía que la sociedad se constituía y se mantenía unida por la

---

[171] L. V. 1187, p. 136; Cong: Disc., religieux, pp. 97-99, 105-107; Cong: Disco, diversos 4 (B. 42.3); R: 1823 (Notas Marres), pp. 35-38; MPCSM, pp. 8-9.

[172] Cong: Disc., divers 21, p. 19; Cong: Dial., 57, p.13.

[173] Cong: Disc. (fuera de serie), 69, p.2.

[174] "N'avoir Dieu ni dans l'esprit, ni dans le cœur par une sincère foi, l'oublier ou le méconnaître, n'est-ce pas un vrai athéisme: non pas sans doute d'abord un athéisme impie et declararé mais un athéisme de fait et de mœurs... ne conduit-il pas à toutes sortes de crime?" NI-I, píd, p. 26.

[175] Cf. PARA DU PHANJAS, (Migne), Cols. 355-356 que fue uno de los discursos que Chaminade recomendó memorizar.

[176] Cong: Instrucción relativa aux Agréganistes, Cap. II; Además, PARA DU PHANJAS, (Migne), Cols. 305, 329.

[177] "La religion de Jésus-Christ est la source féconde du talent, des lumières, des vertus et du bonheur, pour l'enfance comme pour la jeunesse, pour l'âge mûr comme pour le vieillard, pour l'individu et la famille comme pour les Nations". "Método d'enseignement mixte" (1841), ms. f: Además, Cong: Disc., divers, pp. 50-86; PARA DU PHANJAS, (Migne), Cols. 338-342, 375-376.

[178] Cfr. L.II, 443, p. 298; 546, pp. 513-515; 553, p. 525; 555, p. 532; III, 757, p. 450; NI-I, dfg, p. 3; NI-V, CG, p. 213; NI-IX, CC 5, p. 73; R: 1817, 2.ª instrucción; EF I, 185-246, pp. 242-334.

obligación moral y la motivación religiosa. La ética social cristiana sintetiza la totalidad de la moral social que abarca la naturaleza y el carácter sobrenatural del hombre. Esta ética influye en la totalidad del hombre, así como en todas sus relaciones dentro de los sistemas institucionales de la comunidad en la que participa. Al influir en la existencia total del hombre, se sitúa por encima de todo el orden de la vida civil y lo controla. Así, Chaminade concibió una civilización cristiana en la que tanto las corporaciones como las personas individuales tienen una importancia reconocida en términos de sus valores religiosos fundamentales. Esta era, pues, la idea dominante de Chaminade: la regeneración de la religión como base para la reconstrucción social[179].

Chaminade comprendió los problemas morales particulares que planteaba la institucionalización de la acción humana, impulsada por la Ilustración. Comprendió que la moral pública es mucho más que la suma de moralidades privadas aisladas. Los estándares cristianos o clásicos de ética personal aún moldeaban la vida privada de las personas, pero las grandes fuerzas de la sociedad parecían haber trascendido incluso la teoría del control moral. La virtud moral no era imposible bajo el mal panorama social y político imperante, como lo atestiguaron ampliamente los mártires y los grandes santos. Pero Chaminade sabía que, para la mayoría de los hombres, las virtudes cristianas se practican mejor en una sociedad que las favorece en lugar de oponerse a ellas. Era profundamente consciente del intercambio dialéctico entre el hombre y su entorno. El hombre, en sintonía con los demás, crea su propio entorno, que, a su vez, contribuye a su formación. El principal problema de la reconstrucción, entonces, era establecer una moral asociativa y estructuras institucionales que permitieran a los hombres controlar conscientemente su entorno, según la ética social cristiana. Pero Chaminade comprendió además que, incluso en condiciones normales, los esfuerzos individuales dispersos de control social no bastan para lograr lo que se refiere a esto, y que en las condiciones actuales estos esfuerzos aislacionistas son perjudiciales. Además, el individuo es incapaz de ejercer la virtud en aislamiento; la sociedad es un medio necesario[180]. La clave residía en la acción común, mediante la cual se crean entornos y a través de la cual los participantes se perfeccionan simultáneamente.

Toda la estructura social y las relaciones sociales debían reajustarse cristianamente para que los hombres pudieran vivir socialmente la vida del único Cuerpo Místico de Cristo. Este poder para lograr que toda la sociedad humana se ajuste a las normas cristianas reside en las instituciones y organizaciones cristianas. Estas no necesariamente deben formar parte de la Iglesia, pero su forma aceptada de actuar estaría en consonancia con los principios cristianos. Por lo tanto, la reconstrucción de las instituciones cristianas, como medio inmediato para alcanzar el objetivo central, era primordial en el plan de Chaminade.

El enemigo no desafiaba la capacidad de formar hombres buenos, sino el poder de construir un buen orden social[181]. Respondería a su desafío presentando no solo individuos ejemplares, sino también un orden social cristiano perfecto. Construiría un modelo en medio de la ciudad de Burdeos para mostrar al mundo que los principios del Evangelio eran tan aplicables en los tiempos modernos como lo fueron cuando Cristo los enseñó por primera vez, y que la

---

[179] SEEBOLD, p. 131.

[180] Cf. Santo Tomás, *De Regimine Principum*, I, 14. También Gérard JOUBERT, *Qualities of Citizenship in St. Thomas* (Washington, D.C.: Catholic Univ. Press, 1942), p. 3.

[181] TOTTEN, p. 32.

aplicación de los principios cristianos produciría un orden social perfecto[182]. Su ambición era «presentar en todas partes, ante un mundo asombrado, masas imponentes de cristianos católicos de todas las edades, de ambos sexos y de todos los ámbitos de la vida, que, unidos en asociaciones especiales, practicarían la fe católica»[183]. «De esta unión de personas en diversas condiciones de vida, resultará, en las ciudades, un solo cuerpo, bien ilustrado en su fe y practicante públicamente, todo lo cual representa fielmente, en esta época perversa y degenerada, la sociedad de los primeros cristianos»[184]. «En esta era de avivamiento, la Iglesia exige la acción concertada de todos sus hijos para secundar el celo de sus ministros, y guiados por su prudencia, a trabajar por su restauración[185]." Es la restauración completa de la Iglesia[186], la reconstrucción de todo el orden social[187], la reforma del mundo entero[188].

Esta acción concertada de todos los tipos de católicos, unidos en asociaciones especiales, está en los designios de la Divina Providencia y en el plan del cristianismo[189]. Fue Cristo mismo quien nos hizo saber la gran necesidad de unir y consolidar nuestras fuerzas para esta obra de salvación. Por eso, desde los primeros tiempos, la Iglesia ha establecido sus diferentes grupos. Por lo tanto, no es algo arbitrario ni de poca importancia para la salvación que muchos se agrupen en asociaciones. Es necesario insistir en estos dos puntos: es en estas asociaciones donde uno se labra la salvación y se convierte en parte inseparable del grupo[190]. Por eso, «la religión católica recorre los desiertos, se infiltra en las cuevas y rincones escondidos para recoger las virtudes de los solitarios y ponerlas al servicio de la edificación común de todos»[191]. Pero no se trata aquí de reunir a unos pocos cristianos piadosos y monárquicos para su propio apoyo mutuo; la idea es, más bien, reunir al mayor número

---

[182] Ibíd.; también, Const: SM, 1839, art. 367.

[183] L. IV, 1076, p. 74. [Carta al papa Gregorio XVI: *Breve propósito del autor de las Constituciones…* (16 septiembre 1938)].

[184] Cong: Réponses aux difficultés, 3.ª Pregunta. [EP I, 153-154 contienen dos versiones de un documento de gran valor sobre la visión eclesial del fundador: las respuestas que dio a los párrocos de Burdeos, a las preguntas que estos le plantearon, quejosos de las nuevas formas que adoptaba la Congregación de la Inmaculada con respecto a las antiguas y la visión tan novedosa de Chaminade en el ámbito pastoral].

[185] Ibíd.

[186] Gran Instituto, art.18; «[Notas sobre el] Instituto de la Compañía de María» [Suponermos que este título se refiere al «Cuaderno D» EP VII,18]. Chaminade no abogaba por una simple restauración de la Iglesia bajo el Antiguo Régimen, como lo eran los Teócratas. Conocía muy bien las imperfecciones del antiguo sistema y la inutilidad de mantener tal posición. Lo que le interesaba era un retorno al espíritu apostólico y comunitario primitivo de la Iglesia que se utilizaría para inspirar las nuevas formas de adaptación.

[187] Antiguo Método (1824), art.28.

[188] L. I, 93, p. 163; L. I, III, p.197.

[189] Const: FM, 1834, art. 10; Const: FM, 1839, art.11.

[190] "Ce n'est donc pas une chose arbitraire ni d'une mince importance pour l'objet du salut que de se former entre plusieurs et de se mettre en congrégation. Que les chefs de divisions rebattent souvent les oreilles des jeunes gens de ces deux maximes que c'est en congrégation que l'on opère le salut et qu'on n'est pas en congrégation en se faisant inscrire dans deux ou plusieurs; mais s'incorporant en effet dans une seule et en s'en devenant une partie inséparable". Cong: Instr., p. jefes de división. Cf. Gran Instituto, art. 18.

[191] Cong: Disc., 21, p. 24.

posible de adultos, jóvenes[192] y niños para construir un orden social completo. Es deseable que quienes tienen el poder de persuadir a otros a la virtud se unan al grupo, pero es aún más deseable que también se una el amigo de la virtud, que solo puede consagrar su inclinación y acciones secretas[193]. Cualquiera con la intención correcta será bienvenido.

El cristiano aislacionista debe estar convencido de la inadecuación y el peligro de su postura. Si adopta una postura negativa y boicotea a la sociedad en su conjunto, el cristianismo no logra influir a través de él. O si logra vivir su religión en medio de una sociedad no cristiana y antirreligiosa, aunque personalmente virtuoso, será incapaz de afrontar la magnitud de la crisis creada por la Ilustración y la Revolución.

Además, las Escrituras condenan el "espíritu de aislamiento", y la vida solitaria presenta graves peligros[194]. Aislado, el individuo corre el riesgo de no alcanzar su fin o de alcanzarlo de forma muy imperfecta o casi nula[195]. Cuando se le abandona a sí mismo o se le coloca en una compañía donde se ignoran los principios aprendidos, un joven puede sentirse perdido sobre cómo poner en práctica los preceptos aprendidos[196]. En el entorno secularista posrevolucionario, se exigía la santidad heroica cristiana individual como práctica regular para sobrevivir. Era casi imposible para los jóvenes vivir su fe en soledad[197].

El primer paso del nuevo plan es separarse de las influencias del mundo y sus sociedades[198]. «Es esencial, pues, que cada uno elija bien sus asociaciones, porque nuestras sociedades cambian nuestros puntos de vista más profundos y nuestros hábitos más arraigados»[199]. Es especialmente en los grupos de la Familia de María donde se encuentra la mayor protección contra los peligros de la mentalidad secularista y los mejores medios disponibles para lograr una reconstrucción social y moral, y para avanzar en la perfección cristiana. Los débiles se fortalecen al asumir el poder del grupo[200]. Los miembros se ayudan mutuamente a superar

---

[192] L. I, 274, p. 518; También, Cong: Réponses aux dificultades, 3ª question.

[193] Cong: Institut des Pères de famille (B. 45), Sra. c.

[194] D. II, 242, p. 142; Gran Instituto, art. 55.

[195] L. II, 388, p. 179.

[196] MSM (1821), X Instrucción.

[197] Cong: Convención de los jóvenes de Burdeos (1814).

[198] Cf. NI-I, jgc, pp. 27-29; NI-IV, CG 4, p. 5; N-V, CG 5, p. 189; Cong: Instr., u., Officiéres (jeunes filles); Cong: Instr., p. jefes de división; Cong: Instr., p. Agré-ganistes des Pères de famille, Cap. 1-2; Explicación libre art. 31-33. Para todos los grupos de la Familia de María este punto pasó a ser un objetivo secundario, demostrando la gran importancia que Chaminade le daba.

[199] Cong: Disc., moraux, p. 91. "Nos sociétés et nos amis sont trop souvent nos vices et nos vertus; ils sont les agent plus habituels de notre perte ou de notre salut". MSM (1821), p. 299. Todo medio natural concreto de vida ejerce sobre sus miembros una influencia continua y poderosa. Así, la vida en el campo, la vida en la ciudad, los barrios marginales y la vida en la frontera producen cada uno un tipo diferente de persona. En consecuencia, Chaminade advierte a sus seguidores sobre permanecer en un "ambiente mundano" creado por cinco o seis libertinos, o quizás menos. NI-IV, CG 4, p. 5. Las sociedades más peligrosas para el cristiano no son las completamente malvadas, porque uno las evita naturalmente, sino aquellas que tienen la apariencia exterior de ser buenas, pero en realidad no lo son. Estos son los grupos más cercanos a nosotros y las personas con las que tenemos más contacto: familias, compañeros cercanos, etc., muchos de los cuales, sin saberlo, propagan las semillas del mal. Cong: Disc., moraux, pp. 91-98.

[200] Gran Instituto, art. 55; Cf. L. II, 388, p. 179; 483, p. 369.

defectos naturales, faltas morales y deficiencias espirituales y corporales. Reciben todos los cuidados del cuerpo y del alma, y todos los medios para hacer el bien y progresar en la virtud. Se les ayuda a encontrar trabajo o alojamiento, se les cuida cuando están enfermos y se les dan instrucciones adecuadas a su edad, estado de vida y necesidades personales. En resumen, los grupos de la Familia de María son "actividades vitales", sociedades que se preocupan por las necesidades universales del hombre[201].

Estos grupos no deben ser meras colectividades donde cada individuo busca únicamente su propio bien, sino unidades orgánicas donde cada miembro cumple activamente con su obligación común de construir el grupo como una comunidad cristiana perfecta y de prestar servicios mutuos a sus compañeros. Las cualidades y talentos de algunos suplen los defectos e impotencia de otros. De hecho, las diferencias individuales son la causa misma de la unión, la armonía y la paz, permitiendo que cada miembro contribuya al esfuerzo común[202]. La buena voluntad y las habilidades de cada miembro se activan al proporcionar múltiples oportunidades y tareas proporcionales a su desarrollo particular. Ya sea una persona especializada o capaz de hacer muchas cosas, el grupo sabe cómo emplear sus esfuerzos[203]. En medio de esta universalidad de miembros que refleja a toda la Iglesia, se logra una "unión sin confusión" mediante una sabia organización y una división estructural. Esto permite a cada miembro contribuir al máximo al bien común, con la seguridad de recibir los mayores beneficios a cambio. Así, cada miembro es activo. co-creando su propio entorno, y todos juntos trabajan en la reconstrucción completa de un mundo cristiano.

Conscientes de su obligación común, no solo hacia sus compañeros dentro de estas comunidades cristianas recién formadas, sino también hacia «toda la humanidad», estos centros apostólicos buscan irradiar su influencia en toda la sociedad civil. Los miembros deben utilizar sus posiciones en todos los niveles dentro de las familias, las profesiones, las parroquias y el gobierno para inculcar el espíritu cristiano en estas estructuras[204]. El orden social no debía reformarse destruyendo sus instituciones, como sostenían los filósofos; al contrario, Chaminade vio la necesidad de salvaguardar la integridad de estas instituciones y, al transformarlas en unidades de contención y difusión moral, lograrían efectivamente el orden ideal deseado.

Para lograr esta reconstrucción total, es necesario que los centros apostólicos radiantes estén compuestos por el mayor número posible de miembros. Objetivamente, el grupo más amplio encarna las perfecciones divinas, cristianas y eclesiales de una manera más completa[205].

---

[201] Cf. Cong: Instr., u., Officières (jeunes filles); Cong: Institut des Pères de famille; Cong: Instr., p. Agréganistes des Pères de famille. También, L. I, 93, p. 162; 119, p. 209; L. II, 388, p. 179; R. 1823 (Notes Marres), pp. 35-38; NI-I, jgc, pp. 27-29.

[202] L. I, 250, p. 454. Cf. Gran Instituto, art. 19 y Explication libre, art. 19; Const: FM, 1834, art. 10; Cong: Disc., religieux, pp. 105-107; EF I, 684-687, p. 288.

[203] MSM (1821), pp. 269-271; L. III, 818, p. 568; NI-I, jgc, pp. 27-29.

[204] Cf. Cong: Institut des Pères de famille, Cong. Vues générales sur l'instraction pour la Congrégation, pp. 1-4; Estado: b

[205] Esta idea tomista de que la infinita y simple perfección de Dios solo puede reflejarse en las criaturas si existe una multitud de ellas, por la cual cada una refleja alguna pequeña faceta de Dios, se expone claramente en S.T. 1, 13, 12.º Compendium Theologiae, par 196. El desarrollo de Chaminade es interesante sobre cual fue el privilegio del Hombre Dio y el de su Madre augusta: “laser le de leur grandeur individuelle à l'univers, les autres bommes, par Apôtres et les discípules qui leur succédèrent,

Este «apostolado de presencia y testimonio» por parte de grandes corporaciones debe ser también una obra de brillo, un «apostolado de atracción», que a su vez generaría el ideal[206]. En un mundo de indiferencia religiosa, solo las "masas imponentes" de católicos practicantes, solo las "naciones de santos" causarían la conmoción necesaria para despertar la "Francia cristiana". Unidas en un solo cuerpo social, las múltiples unidades reflejarían la cohesión de toda la sociedad cristiana en miniatura. Serviría de modelo para toda la humanidad, como en los primeros tiempos apostólicos de la Iglesia, cuando vírgenes, casados, religiosos y sacerdotes vivían en esa comunidad fraternal, ese reino visible y social de Dios en la tierra que asombró al mundo.

Además de proporcionar a todos el ejemplo colectivo, este grupo de membresía universal ofrecería un modelo personal adecuado de vida cristiana y abriría la posibilidad de que cada uno se hiciera miembro[207]. Cuanto más numeroso sea el grupo, más ayuda tendrá cada uno, más oportunidades habrá para ayudar a los demás y se producirá una mayor división del trabajo.

Chaminade comprendió que una influencia, de naturaleza social, no puede ser neutralizada ni dominada excepto por otra influencia que también sea social. El cristiano aislado, ante una "apostasía casi universal", se encontraba indefenso. El grupo, permanentemente pequeño y aislado, también era ineficaz ante el desafío de las fuerzas organizadas del mal, que explotaban todos los medios para lograr su objetivo. La única solución adecuada era el bien organizado, que por su propia naturaleza es más fuerte que la estructura flexible de la

---

se réunirent selo le precepte pour attirer le Saint-Esprit, ils eurent besoin réciproquement d'appui pour sout of smettre leurs efforts en commun pour tendre à cette haute perfectión (devenir parfait comme notre Père céleste" Gran Instituto, art. 18. En el primer borrador de una carta, Chaminade también habla que estas Congregaciones son uno de los mayores medios de hacer visible el Cuerpo de la Iglesia en la tierra. Sin el conocimiento de estos grupos, los cristianos en numerosas localidades se verían inducidos a creerse dispersos en medio de naciones incrédulas como lo están los judíos. L. I, 122. p. 213.

[206] Que les chrétiens se forment en congrégations et de leur sein resplendira comme une sorte de lumière qui les rendra' 'objet de l'attention générale. L'individu ne sera rien s'il le faut dans ces saintes réunions; ce sont les reunions elles memes qui excitant l'admiration. Que ceux là donc qui ne veulent que leur gloire personnelle, demandent à quoi bons ces réunions et cet esprit qui nos attache a un centre qui nos porte vers un objet. Mais ceux qui aiment la religion en elle meme et qui veulent la gloire de Dieu, la feront resplendir dans ls assemblées ou ils feront masse et augmenteront l'eclat et de leurs voeux et de leurs prieres et de leur seul concours quoique perdus dans la foule… qu'ils (les chefs) enseignent à tous de proche en proche que c'est là une partie du mécanisme, si l'ont peut ainsi dire, de notre sainre religion. Si l'asamblèe est étendue, si elle est nombreuse, elle frappera plus les regards Cong Instr. pour chefs de división. Esto fue para atraer y reformar al mundo entero; iba a ser un "espectáculo para el mundo, para los hombres y para los ángeles". Cf. L. I, 93, p. 163; 111, p.197; 274, p. 518; L. II, 356, p. 82; L. IV, 1076, p. 374; D.II, 304, p. 163.

[207] "L'homme vertueux a beau éclater; on dit assez ordinairement qu'il n'est pas imitable. On lui supuesto un autre coeur, d'autres organes, d'autre tempérament que nous avons. On dirait que la vertu est un phénomène étrange, et non pas un fruit qu'on puisse recueillir ordinairement en société. Il n'y a qu'une réunion d'hommes vertueux qui puisse amoindrir ou détruire ce funeste préjugé... Si l'assemblée est étendue, si elle est nombreuse, elle frappera plus les respect; elle ouvrira plus de portes à ceux qui demandent ce que c'est que la religion... Ainsi la réunion nousprofite à tous: aux uns pour les sauver des pièges du monde; aux autres pour être un plus grand objet d'édification; aux autres pour être un asile de secours étendus et mieux à portée de tous. "Cong: Instr. p. Chefs de división.

organización del mal, y este bien organizado debe alcanzar la mayor escala posible. Por consiguiente, Chaminade insta a la unión más intensa y al mayor número de miembros posible[208]. No querer ampliar el grupo sería "desear para sí menos recursos y seguridad, para Dios y la religión menos gloria, para el prójimo menos gracia y ayuda; sería necesario ser 'irreligioso'; sí, esa es la palabra[209]

4. El Hombres consagrado: La perfección cristiana, según la perspectiva de Dios, no consiste en hacer muchas cosas, ni importantes, ni extraordinarias, sino en hacer la voluntad de Dios en todas las acciones cotidianas[210]. Por eso Cristo eligió una vida ordinaria para que todos pudieran imitarlo[211]. Esta imitación, esta conformidad, comienza en el plano ontológico del ser cuando el hombre se incorpora a Cristo y a su Cuerpo Místico, la Iglesia, mediante el Bautismo. El hombre recibe la naturaleza divina y su estructura sobrenatural que le permite actuar como un hombre sobrenaturalizado unido a Cristo. Recibe la impronta del triple carácter de Cristo: rey, profeta y sacerdote, para utilizar las esferas física, intelectual y moral en la obra redentora de la salvación de la humanidad[212]. Así, como Hijo de Dios y de María, el hombre es consagrado sacramentalmente a la tarea de construir la comunidad cristiana perfecta como instrumento de salvación. El sacramento de la confirmación completa esta estructura orgánica sobrenatural, convirtiendo al bautizado en el "cristiano ontológicamente perfecto"[213].

El problema de la reconstrucción cristiana en Francia, donde casi todos eran bautizados, no residía en este plano ontológico, sino en el de la operación. ¿Cómo podía el cristiano llegar a ser existencialmente lo que era esencialmente por gracia y destino? ¿Cómo suscitar en el cristiano bautizado y confirmado una respuesta a las exigencias de su estado de filiación divina y mariana y su consiguiente misión redentora?

A estas preguntas, Chaminade ofreció la siguiente solución: el cristiano debe ser conducido a la renovación de sus promesas bautismales y confirmatorias como primer paso[214]. Luego, mediante una especie de "contrato social apostólico" o "alianza espiritual", formulada como una consagración mariana dentro de un grupo chaminadiano, lo haría explícito, lo manifestaría de forma pública y llevaría a cabo sus obligaciones iniciales[215]. Estos cristianos totalmente comprometidos formarían los grupos de élite llamados la Congregación o Familia

---

[208] L.I. 274. Pag 518; L II 546, pag 513; L III, 783, pag 501; also, L. I 318, pag 629; L II, 495, pag 396. Const: FM, 1839, art. 114. «La participación en obras realizadas en común, con el mismo espíritu y para el mismo fin, es preferible a las obras aisladas, sea cual sea el punto de vista desde el que se consideren. Así, un cuerpo de ejército es preferible.» tanto por fuerza como por belleza, a soldados dispersos, a grupos sin orden. Todos marchan juntos por la seguridad de cada uno; los débiles se hacen fuertes, se mantienen en las filas, y la victoria llega a todos. MSM (1821), pp. 270-271.

[209] Cong.: Instr. p. chefs de division.

[210] R: 1824, 17.ª medit., (Notas Lalanne); Cahier HH, pp. 124-125.

[211] D. II, 312, p. 165.

[212] D. II, 482, p. 228; NI-V, CG 5, pp. 127-128; R: 1821, 12.º Ejercicio; R: 1816, 13.º Ejercicio.

[213] D. II, 25-26, pp. 43-44.

[214] Cong.: Devoirs, Approbanistes; Estado: b.

[215] MSM (1804), Introd.; MSM (1821), 10.ª Instr.; Estado: f, n.° 5; q, núms. 5, 8; R: 1818, 12.ª Instr.; R: 1819, 12.ª Instr.; NI-II, p. 159.

de María, que los distinguirían de los católicos nominales y no practicantes[216]. Así, Chaminade ofrece esta descripción de los grupos que formarían el núcleo de su Sistema Marianista:

> ¿Qué es una Congregación? Es una sociedad de cristianos fervientes que, a imitación de los cristianos de la Iglesia primitiva, se esfuerzan, mediante sus frecuentes reuniones, por tener un solo corazón y una sola alma para formar una sola familia no solo como hijos de Dios, hermanos de Jesucristo y miembros de su Cuerpo Místico, sino también como hijos de María mediante una consagración especial a su servicio y una profesión abierta de fe en la doctrina de su Inmaculada Concepción[217].
>
> ¿Cuál es la naturaleza de la Congregación? Si se trata de una definición general, diría que el *genus proximus* es una sociedad de católicos libres, de todas las edades, ambos sexos y de todas las condiciones sociales, dispersos por la sociedad, etc.; la *differentia prima* es el ejercicio habitual de la devoción a la Santísima Virgen para alcanzar el fin último de toda la sociedad cristiana[218].
>
> El fin inmediato es el ejercicio habitual de una verdadera y sólida devoción a la Santísima Virgen... El cumplimiento de las obligaciones de esta devoción conduce a Jesucristo, y Jesucristo a Dios, la Soberana Felicidad, quien es el fin último de la Congregación como de cualquier otra sociedad religiosa[219].

Resultado: Un Orden Social Cristiano Orgánico en Miniatura

Mediante el Sistema Marianista, que reunió a individuos y grupos para colaborar en el objetivo común de la reconstrucción, Chaminade estableció un orden social cristiano completo y orgánico que continúa expandiéndose hasta la actualidad.

---

[216] Cong: Instr. p. jefes de división.

[217] EF II, 657, p. 271.

[218] Estado: b, nota 9.

[219] Ibíd., Introd.

PARTE II

EL SISTEMA SOCIAL MARIANISTA PARA LA RECONSTRUCCIÓN

CAPÍTULO CUATRO

Marco de Referencia Histórico y Estructural

El análisis de Chaminade sobre los desórdenes sociales en Francia lo llevó a la conclusión de que la reconstrucción del nuevo orden social cristiano solo podía lograrse mediante una aplicación radicalmente diferente de la filosofía católica perenne. Durante los años turbulentos de la Revolución Francesa, solo pudo probar su teoría a escala limitada. Pero cuando el sacerdote de treinta y nueve años abandonó su exilio en España para regresar a su tierra natal, los elementos dispares de una larga y diversificada experimentación y estudio se armonizaron en una síntesis de inspiración divina[1]

Había concebido el audaz plan de establecer una unidad de grupos que conformara una comunidad cristiana completa, como la que existía en los primeros tiempos apostólicos. Esta comunidad, posteriormente llamada la Familia de María, sería el principal instrumento para la reconstrucción sociomoral de todo el orden social. Dado que los miembros de esta Familia de María estaban compuestos por personas de todas las edades, de ambos sexos y de toda condición y estado de vida, dispersas por la sociedad, se responsabilizarían de recrear el entorno natural y eclesial según una filosofía cristiana práctica. Ninguna clase de católicos quedaría excluida de esta comunidad. Cada grupo y cada individuo aportaría una contribución específica a la obra común. Fue esta lógica la que llevó al Padre Chaminade a complicar su Familia de María con tantos niveles de consagración y tantas clases y condiciones de pertenencia.

Además, deseaba que todas las fuerzas, dentro y fuera de la Iglesia, se involucraran en el problema. Por esta razón, quiso reconocer oficialmente sus proyectos tanto por parte de las autoridades cívicas como eclesiásticas y animó a sus seguidores a colaborar con quienes realizaban la misma labor.

El propósito expreso de su Sistema Marianista era coordinar todos los esfuerzos de los grupos de la Familia de María y asegurar la cooperación con grupos similares mediante una nueva síntesis social capaz de afrontar problemas que superaban los recursos disponibles. La problemática de la reconstrucción incumbía a todas las instituciones, pero dentro del Sistema Marianista, la Familia de María debía constituir el centro moral.

Esta nueva iniciativa era necesaria debido a la relación radicalmente diferente que existía entre las luminarias y el mundo que debía convertirse, y las instituciones relacionadas

[1] Cf. L. III, 801, pp. 534-535; *Circulaires du Bon Père Chaminade*, ed. R. Côté (Vienne: Imprimerie des Marianistes, 1961), pp. 190, 195-196.

capaces de ofrecerles santificación[2]. A través del contacto personal y el estudio, Chaminade conocía bien las potencialidades y limitaciones de muchos grupos antiguos dedicados a la tarea de la cristianización. Las sociedades contemporáneas no son adecuadas para la tarea de reconstruir un orden cristiano en su totalidad[3], y revitalizar instituciones extintas requeriría un milagro en las circunstancias actuales. Un nuevo sistema se adaptaría a los tiempos, los lugares y las circunstancias[4]. El marco general de la Iglesia deja mucha libertad para establecer la organización concreta de sus diversos grupos, que surgen según las necesidades. Mil novecientos años de experiencia histórica han demostrado la sabiduría de la Iglesia en este sentido.

Chaminade "observaría toda la provechosa experiencia de las diferentes órdenes antiguas y tomaría en consideración las nuevas relaciones, las nuevas necesidades, el nuevo estado de las sociedades civiles o políticas de los entornos donde debían erigirse las instituciones"[5]. Estudió, cuestionó y luego aceptó o rechazó los diversos elementos de los sistemas antiguos. No se aferraría a las tradiciones y costumbres particulares si estas ponían en peligro el éxito de toda la empresa[6], ni dejaría las partes elegidas a la ligera en su propio sistema. Debían justificarse por principios y armonizarse con su intuición central. Así, Chaminade utilizó los elementos constitutivos de diversos grupos contrastantes en su síntesis original para generar fuerzas no realizadas y adecuadas para resolver los problemas más complejos de la reconstrucción[7] Su plan era incluso más idealista que el de muchos de sus contemporáneos, pero su método de ejecución fue completamente realista. Durante medio siglo, su misión fue poner en práctica este plan integral, paso a paso, siguiendo las indicaciones de la Divina Providencia[8].

---

[2] L. I, 85, p. 149.

[3] Ibíd.

[4] Ibíd. (sin publicar). Normalmente, Dios no devuelve la vida a los muertos ante nuestros ojos. De la misma manera, las corporaciones extintas no reviven de forma natural, y si una de ellas, entre otras, realmente volviera a la vida, es decir, se animara con el fervor de su primera existencia, sería objeto de admiración, pues sería objeto de una especie de milagro.

[5] “Conferencias mantenidas sobre la redacción del Instituto de las Hijas de María en agosto de 1816” (B. 38), Ms.g. [EP V,3].

[6] L. II, 388, p. 178.

[7] Entre los numerosos grupos religiosos que ejercieron gran influencia sobre Chaminade se encontraban los benedictinos y los jesuitas, la Congregación de San Carlos, la Sociedad de San Sulpicio, los trapenses y los carmelitas, los franciscanos [observantes] y los dominicos, los *cordeliers* [franciscanos conventuales] y los capuchinos, los Hermanos de las Escuelas Cristianas y los Doctrinarios, y los institutos de los Santos. Francisco de Sales, Vicente de Paúl, Juan Bautista de la Salle, Alfonso de Ligorio, Basilio y Agustín. De manera similar, Chaminade siguió con ávido interés a los grupos apostólicos contemporáneos. En consecuencia, Chaminade podría afirmar que sus fundaciones estaban mejor constituidas que las de muchos otros grupos. Cf. L. III, 759, pp. 453-455; 811, p. 547. Debido a la gran familiaridad de Chaminade con estos grupos, a menudo se le pidió que ayudara a formular las constituciones de varias congregaciones religiosas, especialmente después de la restauración de 1814. Cf. SIMLER, p. 328.

[8] "Suivre pas à pas les vues de Dieu en faisant les œuvres qu'il daigne me déléguer, voilà tout mon système". L. I, 293, p. 570. También, L. II, 332, p. 16; 362, pp. 100-101.

I. La Congregación de la Inmaculada

Hombre de acción, Chaminade comenzó a construir su sistema poco después de la Revolución Francesa. Quería «presentar ante el mundo asombrado masas imponentes de cristianos católicos de todas las edades, ambos sexos y de todos los ámbitos de la vida, que, unidos en asociaciones especiales, practicarían la fe»[9] Como misionero apostólico en el suroeste de Francia, se dedicó de inmediato a establecer en Burdeos dicha sociedad universal, compuesta por cinco secciones. Llamó a esta sociedad la Congregación[10].

El 8 de diciembre de 1800, el padre Chaminade se reunió con dos jóvenes que habían asistido a su misa[11]. Planeaban crear un ambiente de fe en su ciudad secularizada. Los dos jóvenes pronto reclutaron a otros de tal manera que el 2 de febrero de 1801 se conformó un núcleo de doce que se consagraron oficialmente como congregantes según las ideas de Chaminade[12]. Como muestra del espíritu cristiano de libertad, igualdad y fraternidad, estos primeros doce apóstoles fueron dos profesores universitarios, tres estudiantes de universidad, dos estudiantes de teología, tres comerciantes y dos artesanos. Este grupo, denominado "hombres jóvenes", estaba compuesto por solteros de entre dieciséis y treinta y seis años. El 25 de marzo de ese mismo año, nueve chicas jóvenes se consagraron para formar la sección de "mujeres jóvenes". Esta incluía exclusivamente a solteras de entre catorce y treinta años. Ese mismo día se inauguró la sección de "sacerdotes", que acogía miembros del clero de la diócesis. Más tarde, en 1808, una parte de esta sección, compuesta por seminaristas, se incorporó al grupo de los "jóvenes". La "Agregación de Padres de Familia" se fundó el día de Navidad de 1802, con sus primeros seis miembros. Esta sección estaba destinada a todos los casados o viudos, y a los célibes mayores de treinta y seis años. Las "Madres de Familia", o como se las llamaba a menudo "Damas del Retiro", se crearon al mismo tiempo para las mujeres casadas y viudas de cualquier edad, y para las solteras mayores de treinta años. Existía, además, otro tipo de agrupación compuesta por miembros ausentes que gozaban de buena reputación y aquellos congregantes que habían ingresado a la vida religiosa o al seminario y que aún mantenían un contacto activo[13].

---

[9] L. IV, 1076, p. 374. Carta al papa Gregorio XVI. “Breve propósito del autor de las Constituciones” (16 septiembre 1838).

[10] Chaminade continuó así la tradición de la Congregación en Burdeos, inaugurada por los jesuitas el 5 de diciembre de 1584, continuada por los capuchinos y finalmente suprimida en 1791.

[11] [La tradición marianista sitúa efectivamente el nacimiento de la Congregación el día de la Inmaculada de 1800 en el oratorio de la calle Arnaud Miqueu nº 7 (hoy 36). Conservamos el acta del primer acto de consagración celebrado el 2 de febrero siguiente en el mismo oratorio y en ella al final se lee: «La Congregación comenzó el 8 de diciembre de 1800» (AGMAR 47.2.11). ¿Comenzó simplemente ese día solo con dos jóvenes y el fundador? No tenemos detalles suficientes pero ese día pudo estar el primer grupo, los doce que luego se consagraron. Cf. J.VERRIER, *Jalones*, II, cap III, «Los comienzos de la Congregación»; y del mismo autor: *La Congregación mariana del P.Chaminade,* Fribourg (Suisse), Regina Mundi. 1964-1966 (traducción española, SPM, Madrid, 2012; y Biblioteca digital marianista)].

[12] Casualmente, ese mismo día en París, el exjesuita Jean-Baptiste Bourdier-Delpuits restableció allí la originalmente famosa Congregación con seis estudiantes.

[13] Cf. "Arrêté pour l'Ordre des Correspondances" (B. 47), Ms.d. Además de los miembros de la Compañía de María y las Hijas de María, también había miembros de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, religiosas de la Miséricordia, religiosas de la Providencia, Hijas del Sagrado Corazón. Para una descripción de las secciones de la Congregación y los límites de edad, véase L, I, 31, p. 44 (Carta

Esta congregación compuesta proporcionaría el marco esencial dentro y alrededor del cual se desarrollarían todos los desarrollos futuros del Sistema Marianista. En 1814, el fundador Chaminade expresó su convicción de que esta iniciativa de la Congregación General era capaz de resolver el problema de la recristianización del orden social[14].

Para dirigir estos grupos, Chaminade se basó en gran medida en la larga experiencia de los jesuitas y las monjas ursulinas[15], la Congregación de San Carlos[16] y los capuchinos[17]. Sin embargo, existían diferencias esenciales entre estas instituciones más renombradas y la renovada Congregación de Burdeos en cuanto a propósito, membresía, método de formación y acción social. Chaminade destacó varias innovaciones notables: una entidad completa y heterogénea con agrupaciones internas homogéneas; universalidad de membresía y actividades; autogobierno y elecciones democráticas; formación mutua; intenso espíritu de reclutamiento; clases especiales para los candidatos; apostolado de presencia y fuerza social corporativa; y, finalmente, que esta no es una sociedad piadosa en honor a la Santísima Virgen, sino una Congregación que forma una milicia, un batallón, un ejército que avanza en nombre de María, participando en su misión redentora y en la de su Hijo Jesús[18]. Antes de la Revolución, la élite de las Congregaciones más antiguas contaba con un orden social cristiano receptivo a la influencia de sus miembros fuera de la Congregación. Sin embargo, después de la Revolución, la Congregación se vio obligada a crear su propio orden social cristiano. Lo logró absorbiendo instituciones sociales, así como cristianos de todos los grados de perfección y talento, para reconstruir el orden social dentro del propio marco de la Congregación. Así, se pretendía que fuera un movimiento de masas orgánicamente estructurado, de modo que todos los miembros, de una u otra manera, se convirtieran en apóstoles de la élite. Esta fue la razón para poner de relieve las obligaciones sociales de sus miembros de construir la Congregación como una Familia Mariana perfecta, un verdadero mundo cristiano. Fue esta «intuición social central» la que dictó los principios de los que Chaminade extraería todos los métodos como simples consecuencias naturales[19].

---

a Adela de Trenquelléon, otoño 1808); 119, p. 209 (sin publicar) [En algunos casos que indica “sin publicar” no lo entendemos, pues los cinco volúmenes de Cartas publicados por Lebon están a disposición de todos desde 1930 hasta hoy. Es cierto que a veces Windisch indica eso de otras cartas que estaban embargadas, conseguidas de Roma con los microfilmes y esas evidentemente no estaban publicadas esos años 50-60 en Friburgo].

[14] L. I, 52, p. 87.

[15] Muchas de las reglas de la Congregación de Burdeos reflejan la influencia de los grupos de inspiración jesuita en París y Lyon. Los tres centros mantenían una estrecha relación entre sí. Para una crítica severa del método de las Ursulinas, véase L. I, 89, pp. 155-156.

[16] Siendo joven estudiante y profesor en el Colegio de Mussidan, Chaminade fue miembro de la Congregación de allí.

[17] Tras la expulsión de los jesuitas de Francia en 1762, los capuchinos continuaron la Congregación de Burdeos hasta 1791. Cf. L. I, 26, p. 37.

[18] Cf. "Réponses aux difficultés", 3.ª pregunta; Estado: b, nota 2; MSM (1821), pp. 262-265. Es lamentable que en la, por lo demás, excelente tesis sobre las Congregaciones francesas, *Le Comte Ferdinand de Bertier 1782-1864 et l'énigme de la Congrégation* (París: Presses continentales, 1948), p. 550, el autor Guillaume de Bertier de Sauvigny no menciona estas importantes diferencias entre la Cofradía de Burdeos y las de París y Lyon.

[19] L. I, 274, p. 518.

Las pequeñas unidades se expandieron y se reprodujeron rápidamente, estimuladas por el clamor del fundador de «multiplicar a los cristianos multiplicando los entornos cristianos». Dando un giro inverso al entonces muy discutido principio maltusiano de «duplicar y redoblar» la población, Chaminade pretendía que las fuerzas del bien se multiplicaran en una progresión geométrica similar para así absorber y destruir rápidamente las malas influencias prevalecientes. Tan exitoso fue su uso que, en el momento de la primera represión gubernamental en 1809, solo en Burdeos, las dos secciones juveniles contaban con cerca de 600 miembros activos, mientras que los grupos de casados contaban con más de 150[20], y existían centros de congregaciones similares en una docena de otras ciudades afiliadas a la de Burdeos[21]. Incluso durante la represión de 1809-1814, la Congregación continuó recibiendo nuevos miembros cada año. La supresión forzosa de 1830 obstaculizó gravemente el crecimiento de la Congregación, pero en 1834 se reconstituyó como la «Cofradía de la Inmaculada Concepción», tras lo cual los grupos continuaron floreciendo como antes[22].

Ya desde la creación de la Congregación General, se habían organizado secciones preparatorias para adolescentes y niños menores de dieciséis años, la edad mínima de la Congregación. Posteriormente, estas "Pequeñas Sociedades" (Petites Sociétés) se formaron en las escuelas y seminarios, acogiendo a niños y niñas desde los siete años. Así, Chaminade pudo afirmar con razón que otra característica distintiva de la nueva Congregación era que cuidaba a las personas "desde la infancia hasta la edad más avanzada" y "desde la cuna hasta la tumba"[23].

Poco después de la fundación inicial, varias personas y grupos afines, interesados en labores apostólicas especializadas, desearon afiliarse o asociarse con las diversas secciones de la Congregación General[24]. En el momento de la supresión de 1830, existían más de cincuenta organizaciones de este tipo bajo la influencia del centro de Burdeos, y treinta ciudades habían establecido organizaciones de Congregación inspiradas en la Congregación de la Magdalena

---

[20] SIMLER, p. 230. También, L. I, 31, pp. 44-45.

[21] SIMLER, pp. 246-247.

[22] Cf. L. V., 1237, p. 250; L. (no publicada), 12 de febrero de 1846. Al Nuncio Apostólico en París; L. (no publicada), 2 de enero de 1847 [error: 6 de enero]. Al arzobispo de Burdeos. [Windisch está dando referencias de cartas embargadas, presumiblemente conseguidas por microfilm de Roma, que ya podemos leer hoy: la de 1846 es la n.1442 y la de 1847 es la n.1469]. La supresión de todas las Congregaciones en 1830 se debió en gran medida a la influencia del muy piadoso François DOMINIQUE, conde de Montlosier, quien publicó en 1826 su famosa *Mémoire à consulter sur un système religieux tendant à renverser la religion, la société et le trône*. Montlosier consideraba peligrosos a los jesuitas y sus "Congregaciones". En su disertación, Guillaume DE BERTIER DE SAUVIGNY indica (p. 403) que gran parte de la confusión de la época se debía al hecho de que había cuatro grupos completamente diferentes llamados "Congrégations" durante la Restauración: 1) las asociaciones marianas con un objetivo puramente religioso; 2) la sociedad secreta de los "*Chevaliers de la Foi*" o "*Société de l'Anneau*" (1821-1826), cuyos fines políticos eran más prominentes que los religiosos; 3) la sociedad mítica que Montlosier imaginó compuesta por el "parti prêtre, les ultramontains, les Jésuites" con la ambición de gobernar a todos los cristianos; 4) la Compañía de Jesús propiamente dicha. Así, en 1834, Chaminade prefirió el término "Cofradía" para evitar esta confusión.

[23] L. I, 197, p. 338; Const: SM, 1839, art. 251; también, "Quelques notes sur la Société de Marie" (Collineau), 1829.

[24] Cf. L. I, 31, 33, 37; también, SIMLER, p.180.

de Burdeos y afiliadas a ella[25]. Esta red de centros de Congregación y de actividades apostólicas especializadas contribuyó en gran medida a la creación del nuevo orden social en el suroeste de Francia.

II. El Estado de los Congregantes Religiosos o Estados de Perfección en el Mundo

El crecimiento más notable se produjo dentro de la propia Congregación. Varios Congregantes deseaban una forma más perfecta de realizar plenamente su consagración y su obligación colectiva de devolver al mundo la vida cristiana. La realización de esta ambición dio lugar a la formación de otras instituciones dentro del marco general de la Congregación. Estos grupos internos, clasificados según una forma progresivamente perfeccionada de vida cristiana, fueron el «Estado Religioso abrazado por cristianos dispersos en el mundo» [EP I, 75], «Estado religioso abrazado por jóvenes cristianos dispersos en la sociedad» [EP I, 76] «Estado religioso abrazado por jóvenes cristianos dispersas en la sociedad» [EP I, 78] «Estados de Perfección en el Mundo», la «Tercera Orden Secular de Congregaciones Religiosas» o «Institutos Seculares», la «Tercera Orden Regular de Congregaciones Religiosas» y las «Sociedades de Congregaciones Religiosas que viven en el Convento» o «Sociedades Religiosas de Congregaciones».

Fue particularmente entre 1806 y 1816 cuando se produjo el desarrollo más rápido del Estado dentro de la Congregación. Las fechas exactas de fundación son difíciles de determinar debido al cuasi secreto de los grupos[26]. Los documentos existentes contienen planes para más de una docena de estos grupos, algunos de los cuales nunca se materializaron[27]. Parece que 1809 marca el comienzo del primer grupo en pleno funcionamiento[28]. Es posible que una fundación anterior se haya realizado poco después de 1806, cuando Chaminade percibió la necesidad vital de dicha organización dentro de la Congregación General[29].

---

[25] Cf. SIMLER, pp. 290-312.

[26] Estos grupos pretendían ser discretos para ser más eficaces. La supresión oficial de estos grupos en Francia en diversos períodos acentuó la necesidad de mantener el secreto.

[27] Entre las 100 paginas de manuscritos que tratan directamente sobre estos planes se encuentran los siguientes grupos existentes: «El Estado de los Congregantes que Viven como Religiosos en el Mundo», «El Instituto de los Hijos de María», «La Reunión Especial en Honor de las Diez Virtudes de María», «La Sociedad de los Quince», «Los Jóvenes Religiosos en el Centro", "El Instituto de la Devoción Perpetua de María" y "Las Pequeñas Hijas de María". Los planes para instituciones como la "Reunión de los Diez" y la "Reunión de los Doce" parecen no haberse llevado a cabo nunca. Cf. L. I, 38, pp. 63-65. [En el volumen 1º de Escritos y Palabras (EP) disponemos de numerosos documentos sobre el Estado: primeramente los que se refieren al “primer lanzamiento” durante la supresión de la Congregación (1809-1814: nn.75-80) y luego, con la caída de Napoleón y la Restauración, la expansión del Estado: documentos sobre el 2º Estado, «Congregantes que viven según los consejos evangélicos» (nn.115-123) y el 3º Estado, «Vida religiosa en el mundo» (nn.124-133)].

[28] En 1814, Chaminade relata que algunos de los grupos del Estado más avanzados llevaban ya varios años en pleno funcionamiento. Cf. L. I, 51, 52. La situación religiosa y política, junto con el arresto de Chaminade en 1809 y 1812, ofrecieron razones concretas para fundar estos grupos.

[29] Cf. SIMLER, p. 229. Chaminade había elaborado planes sobre su "Reunión de los Doce" para reemplazarlo como director de la Congregación, ya que creía que se vería obligado a abandonar la obra en 1806. En ese momento, tras su arresto en 1809, Chaminade declaró a la policía que este grupo

Este grupo estatal sería la "levadura en la masa" entre los congregantes comunes. Proporcionaría los oficiales para dirigir los asuntos de la Congregación. Sería el núcleo alrededor del cual cada una de las cinco secciones de la Congregación podría reconstruirse rápidamente en caso de dispersión o supresión[30]. Otras razones esgrimidas para la idoneidad de grupos de esta naturaleza fueron la decadencia del estado eclesiástico y la supresión de las órdenes religiosas[31], así como la necesidad de laicos dedicados de transformar sus entornos profesionales y, así, trabajar consciente y directamente en las propias estructuras del orden social[32].

Para algunos, la membresía sería una preparación para la vida religiosa o clerical formal, pero para otros, sería el medio para cumplir su vocación de permanecer permanentemente en la sociedad civil[33]. Así, estos grupos presentaban una rica variedad en cuanto a obligaciones, frecuencia de reuniones, tipo de gobierno y modalidades de apostolado activo. Además de su consagración regular en la Congregación, algunos *estadistas* solo hacían votos, mientras que otros pronunciaban los votos tradicionales de religión[34] junto con uno o dos votos especiales. También se desarrollaban actividades comunes más intensas y de mayor alcance. Se animaba a los miembros que vivían en el mismo barrio o ejercían la misma ocupación, como en una escuela u otra institución, a compartir sus actividades. Otros miembros buscaban una vida comunitaria más completa como una mejor manera de impulsar la labor de la Congregación[35].

---

nunca se había reunido como tal. Cf. L. I, 38, pp. 63-65. Esto no descarta la posibilidad de que el grupo existiera realmente y de que sus miembros se reunieran individualmente o en pequeño grupo con su director, Chaminade.

[30] Cf. L. I, 38, pp. 63-65; 52, pp. 87-88. La sensatez de este plan quedó demostrada por el rápido restablecimiento de la Congregación en 1814, tras cinco años de represión. En la reunión inicial, Chaminade propuso que todos los oficiales de la Congregación fueran elegidos del Estado, pero algunos de los antiguos oficiales se opusieron. SIMLER, p. 334.

[31] El clima de inmoralidad y sentimiento antirreligioso bajo el Antiguo Régimen y durante la época revolucionaria dificultaba enormemente, incluso para el clero y los religiosos, llevar una vida cristiana normal. Los peligros del aislacionismo y el individualismo eran particularmente temibles entre estas personas, obligadas a ejercer una función social destacada como líderes de las masas. Cf. "Explicación libre", arts. 31-33. Una de las delicadas misiones de Chaminade fue reconciliar al clero constitucional. SIMLER, p. 78. De ahí la importancia de las secciones sacerdotales en la Congregación General y el Estado.

[32] Estado: h e i.

[33] Estado: x y g.

[34] [Evidentemente estos votos eran todos privados].

[35] L. I, 52, pp. 87-88. Aquí Chaminade corrige la idea incompleta que tenían algunos miembros sobre el empleo de los medios que ofrecía la vida comunitaria para el objetivo común de la Congregación, que era reconstruir todo un orden social cristiano mediante la transformación de sus instituciones. Varios congregantes de cada grupo de la Congregación (es decir, las cinco secciones) formarían una sociedad religiosa en miniatura, aunque vivieran en el mundo. Varios de estos religiosos y religiosas desean vivir la vida en común; esto es una ventaja para el propósito en cuestión. Actualmente, varios desean vivir en una comunidad regular, abandonando todos sus asuntos temporales... Procuremos que esto no destruya la naturaleza de la obra de la Congregación, sino que, por el contrario, la sirva... Varios congregantes ya han ingresado en congregaciones religiosas regulares... Pero esto es completamente diferente; se trata de religiosos congregantes, o mejor dicho, congregantes que, sin dejar de ser congregantes activos, desean vivir una vida religiosa regular.

Posiblemente, Chaminade se inspiró en la experiencia de las sociedades de la «Associatio Amicorum» de Burdeos, comúnmente conocidas como «AAs», así como en los grupos fundados por el Padre Pierre Joseph Pico de Clorivière[36]. Existen varias similitudes entre estos proyectos y las instituciones chaminadianas, pero, al igual que con la Congregación General, Chaminade también introdujo cambios importantes.

Las AA no hacían votos ni tenían intención de vivir según los consejos evangélicos; su objetivo inmediato era la perfección personal; no existía una autoridad predominante ni real sobre los miembros individuales; los grupos estaban simplemente federados. Las agrupaciones del Estado de Chaminade, en cambio, comprometían a sus miembros mediante promesas y votos especiales a cumplir los consejos evangélicos; los grupos eran distintivamente apostólicos con la Congregación General como objetivo inmediato de su celo. Se regían por un gobierno centralizado, en el que todos los miembros debían obediencia al Director de su unidad; cada grupo era autónomo.

Además, las dos instituciones del Padre Clorivière se fundaron específicamente en 1790 y 1791 con la intención de convertirse con el tiempo en congregaciones religiosas formales en el estricto sentido canónico del término. Su Sociedad de los Prêtres du Cœur de Jésus, compuesta originalmente por cinco sacerdotes y un laico en 1791, tenía como propósito fundamental restaurar la entonces suprimida Compañía de Jesús (Jesuitas). La Société des Filles du Cœur de Marie, también conocida como Société de Marie o Filles de Marie, estaba destinada a damas y jóvenes y se considera un prototipo de los institutos seculares modernos[37]. La intención de Chaminade era otra:

> Varias congregantes de cada sección formarían una pequeña sociedad religiosa, aunque vivieran en el mundo... Varias congregantes ya han ingresado en comunidades religiosas... Pero esto es completamente diferente; Estas son religiosas congregantes, o mejor dicho, congregantes que, sin dejar de ser congregantes activas, desean llevar una vida religiosa regular (énfasis añadido)[38]

El Estado de la Congregación tendría entonces cinco secciones comparables a las de la Congregación General: hombres jóvenes, mujeres jóvenes, padres de familia, madres de familia y sacerdotes. La descripción del Estado, tal como la da Chaminade, resalta aún más la distinción esencial: «Al observar los consejos evangélicos, permanecen en el mundo apegados a los diferentes estados en los que se encuentran actualmente».[39]

> Cada religioso se dedica a su estado temporal y cumple sus deberes en él; pero siempre bajo obediencia; no porque la profesión temporal dependa del Superior en cuanto a su variación,

---

[36] Chaminade probablemente pertenecía a este grupo clerical de Burdeos, vinculado con el Seminario para las Misiones Extranjeras de París a través de los misioneros diocesanos locales. Chaminade reconoce su deuda con el Padre Clorivière en L. I, 55, pp. 94-95 y menciona que utilizó un manuscrito inédito sobre las reglas de las sociedades de Clorivière como base para sus propias organizaciones. Cf. SIMLER, p. 330.

[37] Cf. Dom Robert LEMOINE, *Le droit des religieux* (París: Desclée de Brouwer, 1955), pp. 372-417. Se consideran los primeros Institutos Seculares, aunque estas organizaciones no adquirieron su forma definitiva hasta 1947 con la encíclica «Provida Mater Ecclesia» del Papa Pío XII.

[38] L. I, 52, pp. 87-88.

[39] Estado: g.

> extensión o características de su naturaleza, sino en cuanto a la manera de cumplirla. El ámbito de la obediencia no es propiamente la profesión misma del religioso, sino más bien la persona del religioso que ejerce tal o cual profesión[40].
>
> La profesión del religioso ya está aprobada por el Estado, es decir, el Estado recibe como miembro a una persona que ejerce tal o cual su profesión. Además, esta agrupación de diversas profesiones legítimas para vivir en el mundo conforme a los consejos evangélicos constituye la naturaleza misma del Instituto[41].

Esto indica claramente la intención de Chaminade de que sus discípulos se dedicaran a la reconstrucción del orden social influyendo directamente en su entorno natural y profesional.

La idea de Chaminade es fundar un nuevo tipo de institución religiosa en la que cada miembro, mientras practica los consejos evangélicos, continúe viviendo en su respectivo estado de vida, ya sea soltero o casado, y ejerciendo la profesión elegida, así como eligiendo su residencia. Viviendo fuera del claustro y de la vida común, siguen siendo miembros genuinos del laicado secular o del clero secular, desempeñando así un papel en el orden social, distinto al de los religiosos regulares. Chaminade no quería considerar el estado religioso únicamente bajo la forma estricta entonces en boga. Más bien, su concepto favorecía el de las primeras comunidades cristianas, donde todos los tipos de cristianos, casados y vírgenes, eran verdaderos religiosos que vivían en su propio estado de perfección en el mundo[42].

Dentro de los grupos de estadistas solteros, también había quienes pronunciaban los tres votos privados de obediencia, pobreza y virginidad o celibato. Este último tipo se asemeja mucho a los institutos seculares canónicamente reconocidos actualmente, mientras que los grupos mencionados anteriormente se sitúan a medio camino entre los institutos seculares y las uniones piadosas[43].

Si bien Chaminade también había previsto el establecimiento de comunidades religiosas regulares, pretendía que estos grupos del Estado continuaran, ya que tenían un propósito específico en el nuevo orden social cristiano[44]. Además, el Estado encontraría en las comunidades religiosas un mayor apoyo para su propio mantenimiento y dirección[45]. Así, tras

---

[40] Estado: A, art. 16.

[41] Estado: 1; también m y q.

[42] L. III, 632, p. 164. A Chaminade le gustaba usar la expresión «vida religiosa en el mundo», que era aceptable, aunque no del todo canónica, en su época. Sin embargo, a la luz de ciertas definiciones jurídicas posteriores a la publicación de "Provida Mater Ecclesia", estas personas se consideran canónicamente "Institutos seculares", y su mejor descripción es la de miembros de "estados de perfección en el mundo". Los experimentos de Chaminade en este campo siguen siendo únicos incluso hoy en día.

[43] Naturalmente, en sentido canónico, esta no era una vocación distintiva, ya que la Iglesia aún no había dado su aprobación formal a esta forma modificada de vida religiosa, lo que haría en 1947. Aquí se puede observar que el Estado de Chaminade se adelantó más de un siglo a su tiempo. Cf. MIDDENDORF, p. 45. Así, "su lugar como precursor de los institutos seculares se hace más evidente", señala H. Kramer en el prefacio a la tesis de MIDDENDORF, p. IX.

[44] L. I, 51, pp. 84-86.

[45] Estado: g.

la fundación de las «Hijas de María» (1816) y la «Compañía de María» (1817), continuaron diversos grupos del Estado[46].

III. Las Terceras Órdenes Seculares y Regulares

Casi simultáneamente con sus planes para el Estado y antes de la fundación de sus dos congregaciones religiosas, Chaminade redactó las Constituciones para sus Terceras Órdenes Seculares y Regulares. «¡Un curioso cambio de rumbo!» La mayoría de las veces, las Terceras Órdenes han surgido después de la plena constitución de las grandes Órdenes. El Padre Chaminade procede en orden inverso[47].

Ya en los primeros tiempos de la Congregación se planeó una especie de Tercera Orden o Instituto Secular para los miembros *afiliados*, pero nunca se puso en marcha[48]. Alrededor de 1810, Chaminade elaboró un plan más perfecto que mostraba que pretendía que sus Terciarios para la Orden Secular formaran cinco secciones similares a las de la Congregación General y el Estado.[49]

Aunque tanto los *estadistas* como los *terciarios seculares* tienen votos religiosos, el estilo de vida de los primeros tiene la estructura de la vida secular integral, mientras que el de los segundos se aproxima más a la estructura de la vida religiosa. El *terciario* pone su carrera y la elección de residencia al servicio de la obra de la Familia de María bajo la obediencia del director[50]. Para el *estadista*, la obediencia regía sus acciones apostólicas únicamente dentro de las grandes decisiones personales de la vida: matrimonio o virginidad, oficio o profesión, lugar de residencia. Sin embargo, para los *terciarios*, los superiores podían exigir un cambio de carrera y de residencia.

Además, si bien los miembros de los diversos "estados de perfección" practicaban una regla de vida con un patrón común general, esta se adaptaba a las decisiones personales de cada uno en aquellos aspectos que se apartaban deliberadamente de la obediencia religiosa (estado, profesión, residencia, etc.). Los *terciarios seculares*, en cambio, practicaban una regla de vida común que los abarcaba todo.

---

[46] Aunque el Estado desaparece casi por completo de los documentos tras la fundación de las congregaciones religiosas, aún se puede rastrear hasta 1826 a través de las actividades de destacados *estadistas*, como Marc Arnazan, los dos hermanos Loustau y su hermana, la señorita Lacombe, la viuda Belloc, etc., pero es imposible determinar cuánto tiempo perduró como organización oficial. Cf. SIMLER, 669. También L. II, 355, p. 79 (nota a pie de página) y 525, p. 480.

[47] BROUTIN, *Modernidad*, p. 16. Esta observación se basa en que el derecho eclesiástico explica que el tipo habitual de Tercera Orden Secular se encuentra bajo la guía de alguna orden religiosa y, según su espíritu, sus miembros se esfuerzan por progresar hacia la perfección cristiana, aunque de una manera coherente con la vida secular. Las actuales Terceras Órdenes Seculares son en realidad poco más que asociaciones piadosas, mientras que la intención de Chaminade era mucho más significativa.

[48] SIMLER, p.180 (nota a pie de página) [Cap XII. Simler les llama *afiliados* y de hecho conservamos un título de afiliación expedido por el fundador en favor del P.Breuillot, director del seminario de Besanzón (Carta 310, 18 agosto 1824). La *afiliación marianista* ha perdurado hasta hoy, aunque no se la considera canónicamente como “tercera orden”].

[49] Estado: c, g,aa, bb,cc

[50] Estado: g.

Los *terciarios de la orden regular*, además, llevaban una vida en comunidad, para la cual el estado de virginidad era obligatorio, y emitían votos públicos.

Estos Terciarios Regulares, aunque reconocidos oficialmente como religiosos de pleno derecho, no estaban vinculados a una vida comunitaria y, por lo tanto, aplicaban a sus tareas apostólicas especiales las capacidades de la estructura religiosa sin verse obstaculizados por las exigencias de la comunidad.

Las dificultades para formar a las Terciarias y organizarlas para una acción conjunta que garantizara el éxito, la estabilidad y la continuidad de su labor llevaron a Chaminade a posponer la realización de estos proyectos hasta después de la fundación de las sociedades religiosas. Mientras tanto, los diversos grupos del Estado eran tan variados que satisfacían la mayoría de las necesidades, y si bien deseaba fervientemente recrear ese modo de vida donde todo se poseía en común, a imitación de los primeros cristianos, se esforzó por lograr el mismo plan momentáneamente mediante las comunidades religiosas regulares[51].

Luego, tras la fundación de las Hijas de María, la rama femenina de la Tercera Orden Secular estableció su primera casa en Nérac en 1818. Rápidamente le siguieron otros centros. Las negociaciones para la Tercera Orden Regular comenzaron en 1821, pero solo tras varios intentos fallidos perseveró una primera comunidad de diez religiosas. Fundada en Auch el 1 de septiembre de 1836, se llamó *Pieuse Association enseignante des Filles de Marie Inmaculée*. Entre 1836 y 1850, esta Tercera Orden Regular se extendió a otras quince ciudades[52].

Mientras que las Terceras Órdenes femeninas prosperaron, sus homólogas masculinas nunca pasaron de la fase de planificación, salvo en el caso de ciertas personas aisladas. Sin embargo, fue un proyecto que siempre despertó el interés de Chaminade[53].

IV. Las Congregaciones Religiosas

A. El Instituto de las Hijas de María

En 1808, Adela de Batz de Trenquelléon (1789-1829)[54] solicitó que su Asociación de Agen, compuesta por sesenta personas y fundada en 1804, se afiliara a la Congregación de Chaminade en Burdeos[55]. Este fue el inicio de una larga y activa colaboración que culminó

[51] EF III, 230, p. 300; también L. I, 84, p. 148.

[52] Cf. L. III, 866, pp. 652-653; L. I, 184, p. 313; «Historique du Tiers-Ordre» (B. 37.1), n.º 114.

[53] Cf. L. IV, 1010, pp. 254-256; 1016, pp. 260-263. Incluso al final de su vida Chaminade estaba dispuesto a fundar nuevos tipos de grupos. Cf. L. (sin publicar), 25 de noviembre de 1849 [Carta n.1523]: "Je me réserverai de faire profiter de mes biens suivant que le Seigneur m'inspirera soit la Société soit les œuvres fondées ou à fonder qui se trouveront rattachées à l'œuvre principale qui est la Société de Marie" (A Caillet).

[54] Sobre la vida de Adela de Trenquelléon, véase Dom PRADIÉ, *Vie de la Révérende Mère de Trenquelléon* (París: Victor Palmé, 1861). Henri ROUSSEAU, Adèle de Trenquelléon (París, 1921). E. SOLIRÈNE, Au service de la Vierge: Adèle de Batz de Trenquelléon (Le Puy: Xavier Mappus, 1947). [La más completa biografía, basada en la Positio es la de J.STEFANELLI, *Adele. A biography*, MRC, Dayton, 1989 (traducción española en SPM, Madrid, 2022 y en la BDM: biblioteca.familiamarianista.es].

[55] Cf. L. I, 31-35, pp. 43-56.

en la creación de varios grupos del Estado dentro de la Congregación de Agen y, finalmente, en la fundación del Instituto de las Hijas de María con sus Terceras Órdenes. A finales de 1814 se inició la redacción de los estatutos de una nueva sociedad de congregantes religiosas, pero no fue hasta el 25 de mayo de 1816 que las primeras asociadas [Pequeña Asociación de Adela] y otras que se les unieron, fundaron las Hijas de María en la casa del Refugio de Agen. Un año después, el 25 de julio de 1817, seis de ellas pronunciaron sus votos perpetuos. La fundadora Trenquelléon se convirtió en Madre María de la Concepción, la primera Superiora. Al fallecer Chaminade en 1850, estas religiosas marianistas, con sus Terciarias, sumaban más de 250.

B. La Compañía de María

La fundación de la Compañía de María siguió de cerca a la de las Hijas de María. El 1 de mayo de 1817, un joven clérigo *estadista*, Juan Bautista Lalanne, se ofreció a dedicarse por completo a la misión del Padre Chaminade. Lalanne relata la respuesta de Chaminade:

> ¡Esto es, le dijo al sr. L… [Lalanne], lo que esperaba desde hace mucho tiempo! Bendito sea Dios; por fin se manifiesta su voluntad y ha llegado el momento de ejecutar el propósito que persigo desde hace veinte años [treinta], cuando me lo inspiró[56].

Otros *estadistas* siguieron con propuestas similares, de modo que el 2 de octubre de 1817, los primeros cinco jóvenes congregantes constituyeron una nueva congregación religiosa, la Compañía de María [en la casa de San Lorenzo, tras un retiro preparatorio, del que conservamos las notas de la predicación del fundador (EP V, 19-20].

Cuando se sumaron dos miembros más, los siete, viviendo ya en comunidad, pronunciaron sus primeros votos el 11 de diciembre [en la sacristía de la Magdalena]. En el grupo original había dos clérigos, un profesor, dos empresarios y dos artesanos. Los votos perpetuos, pronunciados el 5 de septiembre de 1818, marcaron la existencia oficial de la Compañía de María[57]. En 1850, contaba con 420 miembros y dirigía 50 fundaciones.

Estas dos sociedades de congregantes religiosos [Las Hijas de María y la Compañía de María] serían el centro bi-molecular que dirigiría y consolidaría toda la labor de reconstrucción emprendida por la organización compuesta de la Congregación:

> Es necesario un hombre que no muera nunca, es decir, una asociación de hombres que se hayan entregado a Dios para esta obra, que la cumplan en la madurez de su edad, después de haberse formado en ella bajo la santa obediencia y se transmitan los unos a los otros el mismo espíritu y los mismos medios. Estas son las miras que han dado nacimiento al Instituto de María.[58].

---

[56] Cf. Jean-Baptiste LALANNE, *Notice historique sur la Société de Marie*, 1858. [Edición crítica de Ambrogio Albano, AGMAR, Le Gerbe, 3, 1996. Traducción española en SPM, Madrid, 2018 y en BDM. Windisch traduce el texto escribiendo “veinte años”, pero el original de la Reseña dice “treinta”. Hay toda una doble tradición sobre este número de años, ya que decir “veinte” sitúa la inspiración en Zaragoza (1797) y treinta en Mussidan (1787). Para defender los veinte, se ha llegado a decir que Lalanne se equivocó. Sobre esto: Cf. E.BENLLOCH, *El mensaje Chaminade hoy,* cap 1, SPM, 1988].

[57] Esta fue la primera orden religiosa masculina originaria de Burdeos. CL. SIMLER, p. 383.

[58] "Respuestas a las dificultades", 6.ª pregunta [EP V,154].

La expresión institucional del orden social cristiano estaba ya completa. Para 1817, Chaminade había revelado su plan integral en detalle y había reunido la mayoría de los elementos básicos del Sistema Marianista para llevarlo a cabo con eficacia. Había erigido la Familia de María con todas sus organizaciones dependientes y había abierto las ilimitadas posibilidades de colaboración con toda obra para el bien mediante una nueva capacidad sistémica.

El Sistema Marianista de Chaminade era en realidad un "sistema universal" y un "supersistema" que integraba una serie de sistemas principales en un todo coherente, relacionándolos vitalmente entre sí de forma cualitativa a través de un elemento común. Ideológicamente y cuantitativamente mediante la interacción de los miembros, el empleo de recursos comunes, etc[59]. En el núcleo del Sistema Marianista se encontraban las unidades de la Familia de María: la Congregación General, el Estado, las Terceras Órdenes y las Congregaciones Religiosas. Estas unidades esenciales abarcaban colectivamente a todas las edades, ambos sexos, y todas las clases sociales y condiciones de vida. La unidad dentro de estos grupos esenciales fue resultado del ideal marianista común, inherente a la propia entidad corporativa. Los miembros manifestaron su incorporación y participación en este ideal común mediante la consagración total de sus vidas. Además, cada unidad esencial estaba rodeada de organizaciones de apoyo, cuyo propósito era alcanzar un fin específico que promovía el ideal inherente al grupo esencial. La unidad dentro de estos grupos periféricos de apoyo se lograba mediante el contacto habitual u ocasional con el grupo esencial al que estaban afiliados o con el que estaban asociados. Estas organizaciones esenciales y de apoyo formaban una vasta red que se extendía por todo el orden social, posibilitando así una reconstrucción y recristianización completas.

Del interior de cada grupo esencial surgió otro que encarnaba el ideal de forma más perfecta. Este, a su vez, tenía como centro de influencia a otro grupo más perfecto, y así sucesivamente de forma telescópica hasta que todo el supersistema culminó en las sociedades religiosas. Así, de la sección de Juventud de la Congregación General surgió la sección de Juventud del Estado, cuyo modelo eran las Terceras Órdenes y la Compañía de María o las Hijas de María.

Esta pirámide completa de unidades coordinadas y diversificadas, que encarna colectivamente el concepto de consagración mariana de Chaminade, se denomina «La Familia de María»[60]. El término general que designa el funcionamiento armonioso entre las unidades de la Familia de María y entre sus propios grupos de apoyo y otras obras colaboradoras es «El Sistema Marianista».

---

[59] Cf. Pitrim A. SOROKIN, *Sociedad, Cultura y Personalidad* (Nueva York: Harper, 1949), pp. 584-592, describe el "supersistema".

[60] Chaminade utilizó este término, «Familia de María», para los diferentes grupos individuales y, si bien no tenía un término específico para toda la iniciativa, su intención era que se aplicara principalmente a la pirámide colectiva integral de unidades y, a su vez, a cada unidad individualmente. El término "Familia Mariana" también podría usarse para expresar la misma realidad, mientras que los términos “Familia marianista” o "Instituto de María" se refiere mejor a las dos congregaciones religiosas, es decir, la Compañía de María, las Hijas de María y las Terceras Órdenes [Actualmente hemos simplificado esta terminología diversa, empleando la expresión «Familia marianista» para todo el conjunto].

CAPÍTULO CINCO

Naturaleza y Propósitos

I. Naturaleza

El Sistema Marianista, al ser un supersistema de instituciones, posee los elementos que se encuentran en otras relaciones grupales: objetivos, valores, intereses unificadores, funciones y organizaciones, normas o estándares, y criterios de membresía. Sin embargo, su propia naturaleza como asociación institucional "pística" le otorga una orientación y un espíritu esencialmente sobrenaturales en su carácter y religiosos en su propósito final. Si bien abarca todos los valores de un orden temporal, se da primacía a los valores de orden sobrenatural. Así, la reconstrucción de un orden social cristiano universal se concibe en términos de la salvación universal de la humanidad. El cristiano se preocupa por el misterio de la solidaridad de la humanidad y el camino social de la salvación, tal como se efectúa a través del Cuerpo corporativo e histórico de Cristo, la Iglesia[1].

Este propósito común dominante de los cristianos de alcanzar socialmente su fin sobrenatural último mediante una sociedad institucional fundada en la fe sobrenatural era primordial en la mente de Chaminade. Esto está expresado sucintamente en la fórmula: «alcanzar la más perfecta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre, Hijo de Dios hecho Hijo de María, para servir de modelo a los hombres y lograr su salvación».

Esta ideología, centrada en la Encarnación, se elaboró en un sistema de creencias empíricas compartido por todos los miembros del Sistema Marianista. Con una orientación evaluativa, así como cognitiva o interpretativa, esta forma-objetivo se ocupa de los problemas de la acción humana y de las características de la situación humana, que son más relevantes para las actitudes morales y los patrones de orientación de valores del hombre. Como tal, esta forma-objetivo ordena todo el sistema de acción Marianista[2]

Como sistema cuya meta es la perfección cristiana en todas sus dimensiones personales y corporativas, todo el espíritu y la actividad del sistema son simplemente un aspecto dinámico y psicológicamente eficaz del cristianismo mismo y de la vida general de la Iglesia Católica, dentro de la cual y para la cual existe el Sistema Marianista. Así, su función principal no

---

[1] Cf. FRIEDEL, p. 350. Estos mismos puntos son enfatizados también por Ernst TROELTSCH, *La enseñanza social de las iglesias cristianas*, trad. Olive WYON (Nueva York: Harper, 1960), pp. 24-32; DAWSON, *Realidad histórica*, pp. 14-70; Joachim WACH, *Sociología de la religión* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), p. 13, quien observa: «Los académicos tienden a olvidar que, por muy profunda que haya sido la influencia de los motivos sociales en la religión, las influencias que emanan de ella y que reaccionan sobre la estructura social han sido igualmente grandes. Un análisis exhaustivo de los efectos de la religión en la vida social de la humanidad y de su influencia en la cohesión de los grupos, en el desarrollo y la diferenciación de las actitudes y patrones sociales, y en el crecimiento y declive de las instituciones sociales probablemente producirá resultados de suma importancia».

[2] Cf. FRIEDEL, p. 267. También Talcott PARSONS, *The Social System* (Londres: Taristock, 1952), pp. 349-383.

puede ser otra que la de la Iglesia, que consiste en glorificar a Dios mediante la santificación de las almas. Esto se logra mediante una participación real en la vida de Cristo, Dios-Hombre.

Para todos los grupos cristianos, se elige una imagen típica del Cristo vivo y se presenta a todos sus miembros. Cada grupo participa de la universalidad de Cristo y muestra cómo vivir este o aquel aspecto en el espacio y el tiempo. Por lo tanto, cada uno tiene una aproximación específica al espíritu de Cristo, una aproximación que lo distingue de todos los demás. Cada uno posee no solo características comunes a todos, sino también rasgos propios que le son propios y que lo reconocen e identifican. Basada en la intuición y la síntesis de un fundador, cada ideología ofrece una interpretación particular del espíritu cristiano, del que emana un estilo de vida característico y obras de naturaleza especial. La organización de los medios varía a la luz de esta interpretación[3].

Ninguno de estos grupos, por sí solo, podría llevar a un grado igualmente alto y eminente todos los dones y semillas divinas que contiene el espíritu de Cristo. Pues, al igual que las personas que componen el grupo, toda corporación tiene necesariamente un poder de desarrollo limitado. En conjunto, los diversos grupos dentro de la Iglesia Católica tienen la misión de mostrar, mediante su diversidad dentro de una unidad, una imagen completa de las perfecciones divinas de Cristo.

Lo particularmente original y especial del enfoque de Chaminade reside en que penetra en la realidad de Dios hecho hombre para descubrir la disposición precisa que el hombre mismo debe adoptar hacia el Plan Divino objetivo. Mientras otros retomaban la idea de la «conformidad» e indagaban en su naturaleza según la Persona de Cristo, Chaminade enfatizaba el aspecto formal de la filiación y la relación de Cristo con Dios Padre y, especialmente, con María, su Madre[4]. Como Hijo de Dios y de María, el Dios Encarnado sirve como un maravilloso modelo viviente para todos los hombres que están obligados a conformarse a Él según el Plan Divino[5]. Chaminade estaba firmemente convencido de que una aplicación rigurosa de las consecuencias inherentes del estado filial y la piedad filial de Cristo resolvería la triple problemática planteada por los *philosophes*. Por lo tanto, buscó en esta relación una filosofía y un estilo de vida[6].

A. Imitación de Cristo y María

La realidad total de la relación e interacción entre Cristo, el Dios-Hombre, y su Madre, presentó a la mente de Chaminade un doble modelo de imitación para el cristiano. El cristiano debe llegar a ser «perfecto como su Padre celestial» imitando a Cristo y asemejándose a María[7]. Solo Cristo es el ejemplo perfecto porque es Dios. Pero en el momento de la Encarnación, Cristo hizo de su Madre una copia perfecta de sí mismo, de modo que ambos están «conformados» y «uniformados»[8]. A lo largo de su vida de asociación con su Hijo,

---

[3] Cf. GUNDLACH, pp. 50-56. También Joseph Hiss, EF I, p. xv, prefacio.

[4] R. HUGHES, p. 82.

[5] D. II, 471, p. 222; 481-483, pp. 228-230.

[6] Cf. FRIEDEL, pp. 231-232; SEEBOLD, pp. 45-56.

[7] Cf. Gran Instituto, arts.15-18; Const: FM, 1839, art. 5; D. I, 1132-1136, pp. 332-333; R: 1821, 21.º Ejercicio.

[8] D. II, 9, pp. 33-34; 467, p. 220; L. III, 611, p. 99.

correspondió a su influencia con una fidelidad tan completa y perfecta que alcanzó una «uniformidad perfecta» en el momento de su muerte[9]. En la economía de la salvación, María debe servir de modelo inmediato para los hombres, a fin de guiarlos a la imitación definitiva de su Hijo. Chaminade lo explica así:

> El desaliento y la desesperación habrían vencido fácilmente nuestra debilidad y nuestra pusilanimidad si el Modelo Divino no nos hubiera presentado la prueba real de la posibilidad de su imitación. Esa prueba fue María. Porque, en verdad, ella es la copia fiel de su Hijo, habiendo reproducido todas sus virtudes y todos sus sentimientos. En ella vemos a una simple criatura alcanzando la semejanza divina. Como nosotros, ella es hija de Adán, exenta, es cierto, del pecado original y sus deplorables consecuencias; y, aunque más privilegiada y más perfecta, es de nuestra misma naturaleza. Si ella, por lo tanto, siendo una simple criatura, ha podido elevarse a la semejanza de Jesucristo, el Modelo de los elegidos, en un grado inefable debido a su sublime excelencia, nosotros también podemos hacerlo en una medida proporcional a nuestra debilidad, siempre que deseemos ser fieles a nuestra vocación. Así, María se nos presenta como la copia del Divino Ejemplo, una copia que debemos esforzarnos por reproducir en nosotros mismos. De ello se desprende que, imitando a María, imitaremos a Jesús; pues solo él se asemejará al Hijo que será como la Madre[10].

Chaminade reconoció que Cristo, el Dios-Hombre, siempre poseyó la perfección de la fe mediante la Visión Beatífica y la plenitud de la gracia. Por lo tanto, no hubo crecimiento en los dos aspectos que los hombres podían imitar. Aquí, María serviría de modelo[11]. María es también el modelo perfecto para mostrar a los hombres cómo vivir todos los misterios de su Hijo. Existe también un aspecto de la caridad de Dios que no puede manifestarse en el Cristo histórico, pero sí en su Madre. Este es el aspecto maternal de esa caridad. Esta reflexión se adapta tan maravillosamente a la naturaleza humana y es tan reveladora que, en los designios de la Providencia, los hombres no la ven con claridad a menos que miren a su Madre, así como hay un aspecto del amor de Dios que los hombres no ven con claridad a menos que miren al Dios-Hombre.

Dado que esta imitación de María es «la manera más segura, rápida y sencilla de imitar a Jesucristo»[12], Chaminade la propone a la Congregación General[13], al Estado[14], a las Terceras Órdenes y a las Órdenes religiosas[15].

---

[9] D. II, 476-479, pp. 226-227.

[10] G. José CHAMINADE, *Del Conocimiento de María*, ed. Fontaine, trad. Tragesser (Kirkwood: Maryhurst Press, 1930), pp. 70-72 [EP VII, 37]. También, Estado: b, sobre María como el «modelo inmediato» que conduce a Cristo, quien a su vez conduce al Padre.

[11] Cf. L. V, 1271, pp. 348-349; D. II, 476, p. 226; 479, p. 227.

[12] Const: FM, 1839, art. 3.

[13] Esto se incluye en la definición de congregante, cf. Estado: b, Nota 1. También MSM (1821), pp. 264-265, 278; Reglamento de maîtresses, p. 119; Reglamento del Pensionnat, p. 60.

[14] Casi todos los documentos sobre el Estado resaltan este punto, p.ej. Estado: b, j y x.

[15] Cf. I, L, 57, p. 98; 186A, p. 316; DI, 1302 p. 388; D.II, 66, p. 65; 71, p. 67; Const: FM, 1839, arts. 3, 4, 5, 153; Const: SM, 1839, arts. 91, 216, 254. Al ofrecer ambos ejemplos a todos los miembros, Chaminade explotó las ventajas psicológicas de cada sexo para enfatizar la imitación inmediata de Cristo o María. La presentación de este doble ejemplo según las diferencias psicológicas de los sexos constituiría un estudio interesante.

B. Conformidad Corporativa y Personal

Chaminade no propone la imitación de la relación total Madre-Hijo directamente a sus seguidores como individuos. Más bien, insiste en que la imitación más perfecta de Cristo y de María corresponde, ante todo, a todos ellos colectivamente, como comunidad cristiana.

> Jesucristo es el modelo de los santos: Su vida es el espejo de todo lo que debe suceder a la Iglesia en general y a cada fiel en particular, hasta el fin de los tiempos[16]
> El espíritu de este Estado de Religiosos que viven en el mundo es imitar a María en, etc. El espíritu de todas las Órdenes se encuentra en María, el espíritu de los Apóstoles, Mártires, etc. El espíritu de los Benedictinos, Franciscanos, etc. Es la fuente que ha provisto a todas las partes, etc. (sic)[17].
> El espíritu del Instituto es el espíritu de María; esto lo explica todo. Si son hijos de María, imítenla. Al tomarla como patrona y modelo, él (el miembro) cree firmemente que imitar a María es imitar a su adorable Hijo[18]

Así, como cuerpo corporativo, cada unidad de la Familia de María se propone una sola meta, un solo objetivo, un solo fin y un fin último: la imitación más fiel de Jesucristo a través de la semejanza con María[19]. Para reflejar mejor la alta perfección de Cristo y María. Es necesario que los individuos formen un grupo[20].

La «imitación» es en realidad una «conformidad» y una «uniformidad». No se trata de una reproducción externa ni de una mera imagen, sino de una configuración y transformación internas que produce una unidad con los modelos. Cristo y María son considerados no solo causas ejemplares, sino también causas eficientes de la configuración. Evidentemente, es imposible que una sociedad imite a Cristo y a María con la misma modalidad que una persona individual, así como también es cierto lo contrario. Ahora bien, según los designios de Cristo mismo, el ideal colectivo de su Espíritu se ha encarnado en su Cuerpo Místico, un organismo social visible en la tierra. Solo bajo este aspecto formal del Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia, es posible una imitación social y realizable una imitación total. Así, la Iglesia proporciona el ejemplo social para toda la humanidad y, a través de ella, se propone el ejemplo personal a todos los individuos.

Por esta razón, todas las unidades de la Familia de María se dedican completa y explícitamente al objetivo y la misión institucionales de la Iglesia, que consisten en encarnar a Jesucristo en un cuerpo colectivo, en un organismo social pero místico[21]. Chaminade deseaba una unidad colectiva que imitara a Cristo con la mayor perfección. Esta fue su razón fundamental para el establecimiento de tan formidable conjunto de diversas unidades sociales

---

[16] [«Cuaderno de Mussidan» (EP I, 6)]: Cahier JJJJ, p. 81. Este es también el tema constante de las notas de instrucción de Chaminade, especialmente NI-III, CG-3.

[17] Estado: b.

[18] R:1821, “El Retiro del espíritu del Instituto” 18.º Ejercicio (Notas Bidon); Ms de Bordeaux, pp. 60-66.

[19] Const: FM, 1839, arts. 3-4; Const: SM, 1828, art. 4; D. II, 307-308, p. 164. Todos los artículos del Capítulo primero de las Constituciones de la Compañía de María de 1839, reconocen esta imitación corporativa.

[20] Gran Instituto, arts.15-18.

[21] Así comienzan las Constituciones de la Compañía de María: «La pequeña Compañía que ofrece sus débiles servicios a Dios y a la Iglesia, bajo los auspicios de la augusta María...».

dentro de la única Familia de María. Así, la Familia integral de María se esfuerza por alcanzar la máxima encarnación social posible de Cristo.

La perfección cristiana es sustancialmente la misma para todos en su esencia, es decir, la conformidad con Cristo, pero es específicamente diferente en su modo de existencia según los estados de vida. Los estados difieren en sus fines específicos, y estos fines determinan los medios específicos para cada estado[22]. Todas las unidades de la Familia de María tienen esencialmente el mismo propósito único, es decir, la imitación corporativa y personal de Cristo, pero cada una emplea diferentes medios según su respectivo estado social de vida y la expresión pública de la consagración mariana. Cada unidad, pues, al abarcar un estado social diferente, debe participar en la imitación social como parte única de todo el Cuerpo Místico[23]. Juntas, todas las unidades reflejan la Iglesia total, el Cristo completo, como su miniatura.

Precisamente por esta imitación y encarnación corporativa de Cristo, la piedad filial marianista se considera la expresión del amor y la devoción de Cristo a su Padre celestial y a su Madre María por parte del propio cuerpo social. Cada grupo manifiesta su pertenencia y homenaje corporativos consagrándose a Dios por medio de María y que mantienen un culto público colectivo.[24] Esto se indica en el propio nombre de los grupos: "Confraternidad de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María", "Instituto de las Hijas de María", "Instituto de Culto Perpetuo a María", "Hijas de María", "Compañía de María". También es evidente en las normas y directrices de cada unidad.

Como parte de la Iglesia, considerada como el Cuerpo Místico de Cristo, la Familia de María se identifica ontológica y realmente con Cristo y busca conformarse a Él como Hijo y Redentor. Como parte de la Iglesia, considerada como el instrumento de la vida divina que forma a sus miembros en la vida de Cristo, la Familia de María se identifica operativa y analógicamente con María y se esfuerza por imitarla como Madre y corredentora.

Al estar totalmente consagrados a María, los grupos chaminadianos identifican sus propósitos con los de ella. Están enteramente a su disposición y a la de la Iglesia para que los hombres puedan formarse en la más exacta conformidad posible con Cristo. Ahora representan a la Madre de Cristo y asumen la obligación de contribuir a la conformidad cristiana[25]. Todo el poder social está al servicio de este proceso.

---

[22] S. T. II-II, Q. 184.

[23] Cong: Instr. p. chefs de division.

[24] Const: SM, 1839, art. 5. Para nociones más desarrolladas sobre la relación entre la consagración y la santidad, véase John A. LEIES, *Santidad y religión según Santo Tomás: Un estudio de la identificación de la santidad según el Doctor Angélico con la virtud de la religión* (Friburgo, Suiza: St. Paul's Press,1963), p.114. El autor concluye: «La santificación de los hombres mediante la dedicación al culto incluía un aspecto estático (que la palabra «consagración» comunica) y un aspecto dinámico que Santo Tomás explicó en términos de la virtud de la religión».p.106. Para un análisis de la consagración mariana, véase Juan Ramón URQUÍA BARROSO, *Contenido teológico de la consagración a María* (tesis inédita, Universidad de Friburgo, Suiza, 1958), p.113.

[25] Const: SM, 1839, art. 1. Cf. Circular sobre la estabilidad; D. II, 404a-b, p. 198; 350, p.180.

Corresponde a estos grupos de la Familia de María buscar, individual y colectivamente, la conformidad más perfecta posible, modelándose en la uniformidad y unidad de la Madre y el Hijo. A su vez, el contexto social de cada grupo proporciona el marco común y la matriz de la que se extrae una imitación distintivamente personal de Cristo y María para cada uno de sus miembros. Cada grupo ayuda a formar a sus miembros a la misma imagen que ellos mismos. Los miembros "interiorizan" su ideal colectivo.

Esto es, pues, lo que hace única a la Familia de María en la Iglesia Católica: que como organismo, como Cuerpo Místico de Cristo encarnado en sus unidades, la Familia de María profesa la imitación más fiel posible de Cristo, específicamente como Hijo de Dios hecho Hijo de María para la salvación de la humanidad; y como institución mariana, pretende lograr esta conformidad. Estos mismos elementos están presentes, al menos implícitamente, en todos los demás grupos dedicados a la perfección cristiana. Lo que los distingue de la Familia de María es que Chaminade los destaca expresamente y los convierte en el eje central de todo el Sistema Marianista.

II. Propósitos

El propósito último de los grupos de la Familia de María, como el de cualquier sociedad cristiana, es asegurar «la gloria de Dios». Chaminade, sin embargo, lo formula como «para la gloria del Dios Encarnado y la de su Santísima Madre»[26].

Además, cada sociedad cristiana tiene objetivos sociales específicos para la perfección social de la Iglesia. Un análisis de los objetivos presentados a las unidades de la Familia de María revela la preocupación del Fundador por formular una ética social para lograr una reconstrucción moral y social. Si bien estos objetivos son idénticos a los fines generales de la propia Iglesia, es de particular interés observar la formulación y las explicaciones que enfatizan el aspecto social de estos objetivos. Este tono social, que revela la principal preocupación de Chaminade por un apostolado institucional, generalmente encuentra su expresión más plena y contundente en los documentos del «Instituto de María» [FM y SM], que es el centro binario y el modelo más perfecto para toda la Familia de María y el Sistema Marianista.

Los grupos de la Familia de María se proponen los siguientes propósitos generales: 1) elevar a sus miembros, individual y colectivamente, a la más alta perfección cristiana bajo la guía de María; 2) trabajar con celo por la santificación de otras almas; 3) asegurar a los miembros los medios necesarios para alcanzar sus objetivos.[27]

A. Propósito Principal

El propósito principal del grupo Familia de María es alcanzar la más alta perfección cristiana, corporativa y personalmente, bajo el cuidado de María, a imitación de Cristo mismo. Esta es

[26] EF III, 193, p. 194; Cong: Règlement de la Congrégation (1817), Capítulo preliminar.

[27] Aunque cada unidad tiene una vocación diferente y emplea medios diferentes, los propósitos son los mismos para toda la Familia de María. Cf. "Analyse des deux premières Parties del Institut des Filles de Marie", p. 9 [«Instituto de las Hijas de María» EP V, 5]; EF III, 193, p.194.

la razón por la que el grupo está consagrado corporativamente a María y por la que cada individuo se consagra a ella a través del grupo mariano.

> La devoción a María es, pues, uno de los puntos más destacados en la imitación de Jesucristo, y al dedicarse a esta imitación bajo los auspicios de María, Compañía se propone constituirse y que cada uno de sus miembros viva y trabaje con la ayuda espiritual de María.[28]

El papel maternal de María en la economía de la salvación consiste en formar a todos los hombres en la más perfecta conformidad con su Hijo Jesús. Cristo mismo eligió nacer de ella y ser criado por ella. En esto, Él da ejemplo a todos sus seguidores.[29]

En la práctica, esta formación cristiana debe tener lugar en el seno de un grupo cuyo único propósito de existencia es idéntico a la misión providencial de María[30]. Estos grupos marianos consagrados, estas Familias de María, se esfuerzan por realizar en sí mismos y en sus miembros la plenitud de Cristo en ser y en obrar.

Chaminade enfatizó la obligación común de los cristianos de todas las edades, ambos sexos y todos los estados y condiciones de vida de participar en la acción social de estos grupos marianos[31]. El esfuerzo conjunto de todos es necesario para lograr un orden social cristiano universal y la salvación universal de la humanidad. Esta colaboración para lograr una perfección institucional y personal se convirtió en una obligación explícita para los miembros. Los congregantes se comprometieron a hacerse más fuertes juntos en los caminos de la salvación"[32]; "para ayudarse mutuamente a progresar en la virtud"[33], los *estadistas* deseaban unir esfuerzos para esforzarse juntos por su propia santificación y la de los demás[34]; los *terciarios* se asociaban para "marchar como cuerpo corporativo hacia la perfección de las virtudes cristianas"[35]; los *marianistas* debían "tender juntos a la perfección evangélica"[36] y "unir esfuerzos para alcanzar esta alta perfección"[37]. Todos deben "vivir en unión y caridad, con miras a la obra de su salvación y a ayudar a los demás a alcanzar el mismo fin"[38]. "Estarán

---

[28] Const: SM, 1829, art. 5. "Para interpretar correctamente su pensamiento (el de Chaminade), no debe decirse que somos *otros hijos* de María, sino que somos *el Hijo de María.* Cristo y yo somos uno en la Maternidad de María". BURNS, p. 123. También L. III, 728, pp. 390-391; Const: SM, 1839, art. 308. Esta es la base teológica que Chaminade utiliza para subrayar la obligación común de todos los miembros de ayudarse mutuamente a perfeccionarse.

[29] CI. D. II, 475c, p. 226; 338, p. 174; 4046, p. 198; 420, p. 205; Const: SM, 1839, art. 307; Estado: b, Nota 1; q: Const: FM, 1839, art. 15.

[30] Véase el Capítulo III supra. También, MSM (1821), p. 261; EF I, 125, p. 159, Const: SM, 1828, arts. 4-5; Const: FM, 1839, art. 252; L. V.,1193, p. 78.

[31] Véase el Capítulo III supra.

[32] Rég. de la Cong. (1817).

[33] Reg. des Maîtresses, pp. 112-117. "Les pères de famille ont été admis à se réunir comme pouvant concourir à l'objet premier et immédiat de l'Institution." Instr. relativo aux agréganistes, cap. IX.

[34] Estado: o.

[35] Estado: cc.

[36] Pequeño Instituto (Sra. f), art. 1; D. I, 146, p. 44; Gran Instituto, art. 2.

[37] Gran Instituto, art. 18, también "Analyse des deux premières Parties". p. 2.

[38] Reglamento general del Instituto de María, art.18; también R: 1821,18.º medit.

estrechamente unidos entre sí, trabajando de la mano en su santificación personal y en la de aquellos confiados a su cuidado"[39].

La obligación de lograr una perfección institucional y personal fue expresada plenamente por el Instituto como "el objetivo de esta Compañía es elevarse individual y colectivamente a la más alta perfección"[40]. Es la perfección corporativa el objetivo directo del grupo[41], y los miembros tienen la obligación de edificar y sostener al grupo[42]. Era la entidad corporativa la que debía presentar el gran «espectáculo» del cristianismo y la Iglesia primitiva[43], una «Ciudad Santa»[44] y una «Nación de santos»[45]

La perfección corporativa debe buscarse, pero no a costa de sacrificar el bienestar de los miembros individuales[46]. Al contrario, el grupo «debe estar dispuesto a hacer los mayores sacrificios por la salvación y la perfección de sus miembros»[47]. La fuerza total del grupo está a disposición de sus miembros[48]. Tanto el grupo como los miembros tienen obligaciones mutuas, pero es el primero quien tiene las obligaciones más estrictas que cumplir[49]. Es el grupo quien garantiza al individuo el apoyo y la ayuda de sus compañeros. Al igual que en las primeras comunidades cristianas apostólicas, la fe práctica de los miembros de la Familia

---

[39] L. II, 470, p. 345.

[40] D.II, 303-306.

[41] La perfección de soi-même, premier objet de l'Institut, a été la principale fin des moyens proposés jusqu'ici, dans ce sens principalement que la communauté est le 'soi-même, dont on parle; car si on y distinguirait les individus, la charité évangélique a eu aussi quelque effet; mais à cet égard, la charité exercée envers les sœurs pour les former n'a été qu'une action intermédiaire dans les vues de l'Institut". (Gran Instituto, art. 122). "Il est vrai que l'esprit de corps contribue admirablement au soutien, au progrès et au perfectnement de la Société entière par l'intérêt qu'il inspire aux individus les uns pour les autres, afin que l'harmonie et l'edification qui en résultent ne soient jamais en défaut." (D. II, 306, pp. 163-174). Eran especialmente los oficiales de las unidades los responsables del logro de los objetivos corporativos. Por ejemplo, los Jefes de las congregaciones tenían tres deberes que cumplir: "1) Apoyar a todo el conjunto de individuos en el estado de vida y de virtud, que es el objetivo principal y más general de la Congregación; 2) suscitar e inspirar coraje; 3) suscitar y mantener este espíritu de unión, este acuerdo general que debe movilizar todas las fuerzas, al mismo tiempo, hacia un único objetivo. Los líderes no deben, en ningún caso, entregarse especialmente... a uno o dos individuos que requieran ayuda muy especial, porque no es suficiente, según el objetivo de la Institución: que los Jefes lograran la salvación de algunos sujetos, pero es necesario, para cumplir con sus obligaciones comunes, que animaran y alimentaran a todo el grupo por completo, que le den espíritu, que lo conduzcan como grupo hasta el fin al que deben esforzarse." (Cong: Instr. pour chefs de divisions). El orden del día de las reuniones versó sobre la situación colectiva del grupo. (Cf. Cong: Règ., jeunes gens).

[42] Ce n'est pas seulement pour soi quon' travaille, mais pour toute une communauté; pour une maison...; pour des sœurs..." Const: FM, 1839, art. 263. También Règ.de la Congrégation (1817), Nota 1, núm. 3; Précis des devoirs du Congréganiste.

[43] 2 D. II, 304-305, p.163.

[44] Analice des deux Parties, p.10.

[45] L. II, 388, p. 175.

[46] L. III, 783, pp. 500-501.

[47] L. IV, 1104, p. 431.

[48] Gran Instituto, art. 55.

[49] Cf. L. III, 719, p. 362.

de María se manifiesta en obras recíprocas de caridad[50]. En este "apostolado social de contacto" o de "contagio", cada acción dentro del grupo ayuda a todos los demás miembros, e incluso la actividad más interna tiene una orientación social[51]. De este modo, se produce el perfeccionamiento simultáneo del agente individual, de sus compañeros y del propio grupo[52].

No debía haber una preocupación miope únicamente por la perfección y la salvación individual, ni por una salvación social puramente formalista, desprovista de responsabilidad personal, como propugnaban los dos extremos de la época. Más bien, debía haber un retorno al objetivo apostólico original de formar comunidades cristianas en las que cada persona alcance su perfección junto con sus hermanos cristianos. En la Familia de María se busca esta santidad apostólica, pues cada unidad se considera una «misión permanente» y todos sus miembros se consideran «hijos privilegiados de María», cumpliendo un papel como sus «misioneros», «ministros», «siervos» y «soldados»[53]. Este fue el pensamiento de Chaminade que inspiró el objetivo principal de la Familia de María.

B. Propósito Colateral

El propósito colateral de la Familia de María es trabajar con celo por la perfección de todos los que la rodean y de sus miembros. Lo logra sosteniendo y propagando las enseñanzas del Evangelio, las virtudes del cristianismo y las prácticas de la Iglesia Católica, con los medios que mejor se adapten a las necesidades y al espíritu de los tiempos.

Esto no es otra cosa que una de las marcas características de Cristo y su Madre, quienes vivieron únicamente para glorificar al Padre salvando almas[54]. Es una con-fecundidad resultante de la conformidad con Cristo y María. Es el «espíritu mismo del cristianismo» y una «participación en el espíritu apostólico»[55]. Es este mismo celo el que inspira a los miembros de la Familia de María a «trabajar con todas sus fuerzas por la salvación de las almas» y a hacer de ella «el objeto de todas sus ocupaciones»[56]. Este «espíritu de celo» impulsa a la Familia de María a reducir el número de réprobos y a multiplicar los verdaderos cristianos y apóstoles[57].

---

[50] D. 1, 372, p. 98.

[51] 10 D. I, 280, p. 78; Gran Instituto, art. 449; L. I, 89, p.156.

[52] Const: FM, 1839, art. 263.

[53] La idea de Chaminade de una «misión permanente» se explica extensamente en L. III, 725, p. 378, mientras que la designación misionera para los congregantes, los estadistas y los marianistas es un tema recurrente en toda su correspondencia, p. ej., I. I, 52, 57, 60, 61, 63, 76, 79, 93, 233, 274, etc.

[54] Cf. Const: SM, 1839, arts. 5, 252; Const: FM, 1839, arts. 8, 140; Estado: b, Nota 6; h, art. 15; D. I, 1292, p. 386.

[55] Estado: f, art. 4; q; L. V, 1193, p. 79; L. II, 388, p. 177. Como "misionero apostólico", el P. Chaminade consideraba a sus colaboradores partícipes de la misma misión que emana de Cristo.

[56] L'amour de J. C., Fils de Dieu et Fils de Marie, leur inspire cette ardente charité pour le salut des âmes, qui fait l'objet de toutes leurs ocupations". D. I, 1292, p. 386; Const: FM, 1889, art. 140.

[57] R: 1822, 22.ª medicina; Estado: f. gramo. o; L. II, 353, p. 69; L.III, 625, p. 148; L.IV. 914, p.74; LV, 1163, pp. 73-74.

La vida apostólica, tal como la entendía Chaminade, era esencial y ante todo la vida que llevaban los Doce en compañía de Jesús y con sus primeros seguidores dentro de la comunidad cristiana de Jerusalén[58]. Se trataba de una unión de mente y corazón que se materializaba en la vida cotidiana y práctica. Era un apostolado para crear un ambiente cristiano. Las actividades comunes con el propio grupo garantizan que los miembros sean los primeros y constantes receptores de un dinámico celo apostólico. Este apostolado interior entre los miembros es seguro, continuo y permanente, y debe ser ejercido por cada uno de ellos. Por eso, Chaminade podía afirmar que ciertos religiosos podían pasar toda su vida adulta en el claustro y aun así afirmar ser "apostólicos"[59]. La obligación de participar en este apostolado interior de servicios comunitarios se sellaba frecuentemente con una promesa o un voto de estabilidad incluido en el propio voto de celo[60].

Chaminade no propugnaba una simple retirada de los ambientes malignos, pues esto solo cedería el campo a los enemigos de la religión, otorgándoles una victoria total sin ninguna lucha por su parte. Más bien, debía haber una actividad apostólica incesante dentro de estas "misiones permanentes" que fomentaran la práctica pública de la fe y la moral católicas y crearan su propio ambiente cristiano[61]. No se conformó con medidas puramente defensivas que limitaran el celo al apoyo de los miembros y a ofrecer un apostolado de presencia y ejemplo. Más bien, Chaminade había organizado el Sistema Marianista para desafiar al enemigo directamente en todos los sectores[62]. Debía ser un "apostolado de conquista".

Promoviendo un "universalismo" cristiano, Chaminade recordó a los nuevos "ciudadanos del mundo" apostólicos que toda Francia, toda Europa, todo el mundo debía ser reformado y perfeccionado, y que no debían conformarse con menos[63]. La nueva Weltbejahung o "afirmación mundial"[64] en la misión de la Familia de María debe ser un compromiso total, donde los miembros estén "dispuestos a derramar su sangre o ir hasta los confines de la

---

[58] L. II, 388, p.175.

[59] Gran Instituto, arts. 35-37. Esta idea se inspiró sin duda en la Regla Benedictina, cap. LXXII, donde el celo apostólico se considera comunitario.

[60] Los documentos sobre el Estado subrayan esta obligación de ejercer con celo y prudencia las funciones de los oficios que se les confían. Ej. Estado: i, h, x. En las congregaciones religiosas esto es aún más evidente. A continuación se analizarán estas obligaciones desde el punto de vista de las promesas y los votos.

[61] Cong: Discours 21, pp.19-20.

[62] L. II, 445, p.301.

[63] "No se trata de... reformar a una o algunas pecadoras públicas, sino de atraer y reformar el mundo que se pierde en casi toda su extensión." L. I, 93, p.163. "Dieu nous appelle, non pas seulement à nous santifier, mais à relever la foi en France, dans l'Europe, dans le monde entier". R: 1821, 18.º medit. También L. I, 288, p. 557.

[64] [La palabra alemana *Weltbejahung* designa una actitud filosófica o vital en la que se acepta y se valora la existencia y el mundo tal como es, incluyendo sus aspectos positivos y negativos, en contraposición al *Weltverneinung* (negación del mundo). Es un concepto importante en la filosofía alemana, especialmente en pensadores como Friedrich Nietzsche].

tierra" para salvar almas y reconstruir el orden social cristiano[65]. Las asociaciones cristianas rejuvenecidas debían ser una milicia combatiente para vencer todo mal[66].

Este activo celo apostólico hacia quienes no son miembros es un signo distintivo de los grupos chaminadianos y de cada uno de sus miembros[67]. Esto distingue claramente a la Familia de María de aquellas asociaciones que tienen un único objetivo directo, la salvación personal, y que influyen en el resto de la humanidad solo indirectamente mediante el buen ejemplo, la oración y la penitencia. Aquí se presentaba una perspectiva diferente. Chaminade quería centros de formación y especialistas para la recristianización. Por lo tanto, quienes participaban en esta misión debían dedicar todos sus esfuerzos al bien del prójimo[68]. Ciertamente, no descuidaban la perfección personal y colectiva de sus propios miembros ni la relegaban a un segundo plano. Sin embargo, estas actividades apostólicas externas tienen carácter de fin también porque el uso de tales actividades exige una organización específica de toda la vida de los miembros, incluida la elección de ciertos medios de santificación con preferencia a otros[69]. Cuando se considera al grupo como tal, este fin se convierte, en cierto sentido, en el fin principal, pues es la razón misma de ser de la institución y el motivo inmediato de su fundación[70].

En consecuencia, los miembros se comprometen a un apostolado externo extenso e intenso. Los candidatos a los diversos grupos deben ser examinados para detectar signos de celo [apostólico][71]. Los miembros regulares deben aprovechar todo contacto y toda ocasión para difundir el espíritu del cristianismo[72]. El verdadero cristiano no rehúye la acción social, como acusaban los filósofos. El cristiano solo huye de los ambientes mundanos por temor a que se pierda el sabor del Evangelio. Construye un gueto de valores cristianos que es, en realidad, una "sociedad abierta" comprometida a acoger a toda la humanidad. Chaminade describe el principio cardinal de acción: "Bajo la ley de Jesucristo, que es la de la caridad, una persona

---

[65] R: 1824, 6.ª edición (Notas Laugeay); L. I, 233, p. 408; EF I, 52, p. 76; III, 210, p. 226; Cong: Institut des pères de famille.

[66] Respuestas a las dificultades, 3.ª pregunta, n.º 5. Chaminade utilizó una terminología militar para despertar el fervor de sus jóvenes discípulos.

[67] Esto distingue esencialmente a las congregaciones marianistas de las congregaciones más antiguas. Cf. Respuestas a las dificultades, 3.ª misión, n.º 3. Las mismas características de las congregaciones religiosas marianistas respecto a todas las demás, cf. L.I, 57, p. 98: L. V. 1163, pp. 69-80, 1175, p.104.

[68] Esto se expresa quizás mejor en los documentos de Estado: «Puesto que la salvación de las almas es el fin especial del Estado, cada religioso dirige hacia él todo lo que hace, todo lo que sufre, etc. Si trabaja para adquirir virtudes, si se esfuerza por progresar en la perfección, si es fiel en el cumplimiento de los deberes de su estado temporal, si aumenta su fortuna, si se reúne con tanta frecuencia con sus compañeros, es para que pueda emplear todos los medios que su estado le permite y le proporciona para la salvación de las almas». Estado: i.

[69] «El fin secundario de la Compañía de María, o el objeto inmediato que se propone, es la multiplicación de los cristianos y el apoyo de la religión, en oposición a los esfuerzos del Estado.» De là, la variété et la multiplicité des moyens qu'elle emploie; de là aussi, la forme de sa constitution, adaptée le plus posible au siècle présent". D. II, 351, pp. 180-181. También Analyse des deux Parties, p. 10; L. II. 388, p.175.

[70] Estado: i, f. 9. L. IV, 914, p. 74. También, D. I, 1292, p. 386; EFI, 69, pp. 92-93.

[71] Estado: x; L. I, 57, p. 98.

[72] Estado: h; Const: SM, 1839, art.154.

no es fiel ni al precepto ni al consejo si no realiza esas obras apostólicas según el orden de su vocación y según sus fuerzas[73]". Por eso, las unidades de la Familia de María fomentaron «todo tipo de obras de celo para que la práctica de estas buenas obras se adaptara a la edad, la condición, los talentos y la posición de cada persona»[74]. Debido a esta facilidad para cumplir el propósito colateral de la Congregación, «la frecuente omisión de obras externas sin que los miembros conozcan la razón podría escandalizarlos y perjudicar gravemente al grupo»[75]

Esto también es válido para las órdenes religiosas, que deben estar más apartadas del mundo. «Es necesario trabajar para el mundo; y Jesucristo, al aconsejar la huida del mundo, no quiso que se hiciera para evitar las obras de caridad hacia él»[76]. Pero ¿no son suficientes el buen ejemplo y la oración, al menos para los grupos religiosos? El fundador continúa: «Los religiosos contemporáneos no pueden excluir las obras exteriores ni todo contacto con el mundo, como los antiguos cenobitas, porque, si bien el ejemplo de estos últimos fue suficientemente poderoso en su época, hoy, los deberes de la civilización son tan grandes y la fe de los hombres está tan debilitada que los religiosos de hoy tendrían que realizar milagros como estos antiguos cenobitas para lograr algún bien o para salvaguardarlo»[77]. Ya al comienzo de su carrera religiosa, se recuerda a los novicios que «la oración que no está acompañada de buenas obras es una ilusión"[78]. Además, "no deben ignorar que, a pesar de su propia separación del mundo, las obras del Instituto no son menos numerosas ni de menor importancia"[79]. Se debe fomentar el espíritu apostólico, por lo que "se debe dejar claro a los novicios que todas las acciones realizadas dentro de la comunidad, con espíritu de humildad y caridad, son buenas obras no solo hacia los demás miembros del Instituto, sino también como participación en el apostolado exterior"[80]. Aunque algunos religiosos no participan directamente en el apostolado exterior, aportan recursos indispensables para esta labor[81].

El espíritu apostólico debía impregnar todo contacto con los demás, ya fuera en la familia, en el trabajo, en el vecindario y en la parroquia[82]. Cada mirada, cada palabra, cada gesto debía estar motivado apostólicamente[83]. Cada miembro de la Familia de María debía ser un apóstol activo y un centro radiante de influencia cristiana[84].

La Familia de María no excluye ningún tipo de trabajo, celo apostólico ni ningún medio enviado por la Providencia[85]. Es universal en sus actividades para poder ayudar eficazmente a todos

---

[73] Const: 1820, art. 2.

[74] Institut des Pères de famille: Règ. de la Cong (1817).

[75] EF III, 194, p. 195.

[76] Explication libre, art. 24.

[77] Ibid., art. 29-30. Chaminade tiene en mente la creación de una civilización cristiana, la reconstrucción del orden social cristiano, en el ambiente hostil fomentado por el filosofismo.

[78] De la Maitresse des novices, p. 54.

[79] Ibíd., p. 58.

[80] Ibíd., p. 56.

[81] Const: SM, 1839, arts. 368-373.

[82] Cfr. Estado: k, art. 21; L. I, 203, p. 348; II, 728, p. 390; Instituto de los Padres de familia.

[83] Const: SM, 1839, art. 258.

[84] EF III, 210, p. 226, Const: SM, 1839, art. 307.

[85] LV 1175, p. 104; MSM (1821), pp. 272-309. También EF III, 57-71, pp. 56-73.

los hombres. Dentro del objetivo general y a largo plazo de trabajar para salvar a toda la humanidad y reconstruir un orden social cristiano universal, se establecen las metas más inmediatas para cada una de las unidades de la Familia de María. Existe una universalidad de obras con preferencias internas; un enfoque sistemático con aplicación personal[86].

Al estar ubicada dentro de toda la iniciativa del Sistema Marianista, cada unidad tiene un campo apostólico apropiado a su alcance. Así, los jóvenes congregantes serían apóstoles activos y reclutadores entre sus amigos, y prestarían especial atención a los candidatos aún más jóvenes[87].

Las personas casadas y el clero deben dirigir sus esfuerzos apostólicos principalmente a los congregantes de las secciones juveniles[88]. Los del Estado y los terciarios deben estar particularmente atentos a los congregantes de una sección similar a la suya[89]. Los marianistas deben dedicarse a todos estos grupos dentro de la Familia de María[90]. Estas son áreas de énfasis y concentración de esfuerzos, y no campos de influencia exclusivos, ya que los esfuerzos apostólicos totales de cada unidad son mucho más amplios.

Sin embargo, al seguir este plan gradual de Chaminade, los miembros cumplen el propósito colateral con mayor perfección. Tan importante era este plan general que el apostolado externo principal se convertía a menudo en el único objeto del propósito colateral[91]. Esto se debía a que Chaminade había concebido la Familia de María integral como la estructura de un orden social cristiano completo. Los esfuerzos apostólicos no solo tenían como objetivo «multiplicar cristianos y apóstoles individuales», sino también «multiplicar los ambientes y apostolados cristianos». Esta obligación se manifestaba mediante una promesa especial o voto de celo.

Propósitos Simultáneos y Complementarios

Este fin primario y este colateral no son en absoluto independientes. Al contrario, se compenetran y complementan en un movimiento simultáneo que comparte la misma gracia y caridad. Mediante su interacción, sirven como fines y medios el uno para el otro, como dos fases de un mismo esfuerzo. Esta armoniosa dialéctica de autoperfeccionamiento y celo por los demás avanza como una fuerza unificada para impregnar todo el Sistema Marianista.

No debe haber oposición ni exclusividad en este sentido. Los ingenieros sociales naturalistas e ilustrados habían rechazado lo sobrenatural por considerarlo innecesario e incluso un obstáculo para la labor de reconstrucción social. Este mero activismo, carente de valores sobrenaturales, es estéril para la reconstrucción de la civilización cristiana y la salvación y el perfeccionamiento de las almas humanas. Por otro lado, las congregaciones y sociedades

---

[86] Cfr. MSM (1821), pp. 272-309; EF III, 57-71, pp. 56-73.

[87] MSM (1821), p. 269; Respuestas difíciles, 3.ª misión.; Instituto de postulantes.

[88] Cong: Règ., padres de familia; Règ., Damas de la retraite.

[89] Estado: a, g, h, i, o, S, X, 2.

[90] Estado: co; L. I, 57, p. 98; 274, p. 520; II, 328, p. 10; V, 1163, pp. 78-80; Gran Instituto, art. 158; Analyse des deux parties, pp. 9-10; EF III, 97, p. 112; 210, p. 223.

[91] Estado: g, A, x, cc, aa; Cong: Extracto de las reglas generales de la Asociación de Damas de la Retraite; L. I, 57, p. 98; L. I, 274, p. 520.

religiosas más antiguas habían abandonado sus obras externas en el orden social y se habían concentrado casi exclusivamente en la autoperfección, profesando exclusivamente actividades religiosas y encierro total. En lugar de exponer a sus miembros a los graves peligros derivados del contacto con la gente del mundo, se convirtieron en asociaciones puramente piadosas y órdenes monásticas apartadas del mundo. Esto ya no es posible ni apropiado ante las fuerzas militantes del filosofismo y los urgentes llamamientos de la Iglesia a reconstruir un orden social completamente nuevo que sea receptivo a su influencia[92]. Los grupos cristianos modernos deben ser intensamente apostólicos y formativos para sus propios miembros.

Debido a las nuevas circunstancias, Chaminade comprendió que o bien ambos objetivos de la Familia de María debían alcanzarse simultáneamente o no se lograría ninguno de ellos. Ilustra esto ofreciendo a los congregantes una lección de dinámica social:

> En el campo de la moral, como en el de la física, todos los objetos cercanos ejercen una atracción mutua y terminan uniéndose y mezclándose. De esta observación se desprende una consecuencia, o muy consoladora o muy triste, de que conduciremos a Dios a aquellos hombres de escándalo y a aquellos objetos de seducción que se nos acercan mucho, o de que quizás sucumbamos y nos convirtamos en uno con ellos algún día... Por lo tanto, debemos trabajar para llamar al bien a todos los que nos rodean y son los más cercanos a nosotros[93].

Por lo tanto, cada grupo de la Familia de María que se reune para crear un entorno en el que se puede vivir el ideal cristiano, también debe ejercer una presión social externa y conquistadora sobre su entorno inmediato. Debe ser victorioso o ser conquistado, pues no puede permanecer inmutable en medio de las fuerzas sociales desatadas por los filósofos y revolucionarios. Y solo un intenso apostolado institucional dirigido por un ejército de santos podría combatir con éxito estas fuerzas organizadas del mal.

Así, toda la observancia del propósito primordial por el cual los miembros se reúnen para trabajar por su propia perfección común se dirige al bien de los demás[94]. El apostolado, a su vez, pretende ser uno de los medios más influyentes para la perfección personal y corporativa[95]. Ambos medios se fortalecen mutuamente[96] y deben usarse en conjunto[97]. La santificación de otros se logra mediante la santidad del apóstol[98]. Es necesario haber entrado en el camino de la santidad antes de poder ayudar a otros a seguirla[99]. Con los santos se pueden lograr grandes cosas; con los hombres comunes o imperfectos, prácticamente

---

92 Gran Instituto, arts. 29-31; EF II, 1104, p. 704.

93 Cong: Instr. p. jefes de división. "Il ne suffit pas de vivre, d'être généralement dans un état de vertu; il faut travailler à s'y maintenir autant qu'à y engager tous ceux qui vous environnent. Ces deux moyens ne sont point séparés ni indépendants l'un de l'autre, ni d'un intérêt médiocre". Ibídem. También Const: SM, 1839, art. 307.

94 Estado: i; L. III, 725, p.379.

95 Gran Instituto, art.123.

96 Estado: a.

97 Const: FM, 1839, art. 8.

98 Circulaires du Bon Père Chaminade, p. 145; Const: SM, 1839, art. 252.

99 Método antiguo (1824), art. 51; EF III, 281, p. 360.

nada[100]. Debido al apostolado, los miembros de la Familia de María necesitan un conjunto de virtudes sublimes[101].

El espíritu apostólico es la consecuencia natural del propósito principal y su componente esencial[102]. A los seminaristas congregantes se les recuerda que deben atraer tras de sí a un gran número de personas, perfeccionándose en la obra del bien[103]. A los religiosos se les asegura que es trabajando por la salvación de los demás como se santificarán[104]. El apostolado ofrece muchos beneficios tanto al apóstol como al destinatario[105]. Preserva a los miembros de las ilusiones[106], es fuente de grandes méritos[107], ayuda a desarrollar muchas virtudes[108], y proporciona muchas lecciones de santidad[109].

El estilo de vida propugnado por Chaminade demostró la unidad esencial de la perfección cristiana y el apostolado. Formuló el principio como: «Salvadnos a nosotros, todos en salvad a los demás»[110]. Así, el apostolado, considerado uno de los mayores medios para la perfección, debe ser ejercitado continuamente tanto dentro como fuera del propio grupo. El deseo de perfección personal y colectiva, inspira a su vez toda acción entre los miembros y hacia los no miembros. Chaminade destacó las posibilidades de santidad y apostolado dentro de sus grupos, junto con las oportunidades para el apostolado y la santidad dentro del orden exterior. En la nueva síntesis, se capitalizan las ventajas de la vida interior y la vida activa, superando las limitaciones inherentes a cada tipo de actividad vital. Esto permite a todos los cristianos participar, ya sean seculares, religiosos o clérigos, sin importar su situación vital[111]. En su propio entorno natural, estos santos apostólicos son los más competentes para ejercer la mayor influencia. Dispersos por todo el orden social, podrían controlar todas sus instituciones y, así, moldear indirectamente la vida de toda la humanidad. En el proceso, alcanzarían la mayor santidad personal y colectiva posible.

---

[100] Cf. L. I, 98 [(A Adela, el 18 junio 1818): *Con santas, conseguiremos todo; con religiosas ordinarias o imperfectas, no haremos casi nada.* Y ella impactada por la frase, la extendía: «Tengamos también presente lo que nos decía el Buen Padre: Con santas se hará mucho y casi nada con religiosas imperfectas» (*Cartas,* n.404 y n.409, a Teresa Yannasch)].

[101] Cfr. Gran Instituto, arts. 16-18; Reg. des Maîtresses: Avis préliminaires, p. 3,

[102] Estado: b; Gran Instituto, art. 41; Reg. de la Cong (1817), Nota 2. También Estado: i. L. III, 725, pp. 377-381.

[103] L. II, 445, p. 301.

[104] L. I, 287, p. 553; II, 404, p. 218; Const: FM, 1839, art. 252; Const: 3.ª Orden, p. 48; "Nous ne nous faisons pas religieuses dans l'Institut uniquement pour vaquer à notre propre santification: c'est bien là notre premier but, mais nous ne l'opére-rions pas si nous manquions au second, qui est de nous consacrer à procurer le salut du prochain, ce qui fait la matière d'un vœu particulier..." Adela de Trenquelléon a las novicias de Burdeos (Carta n.641, 4 de marzo de 1826).

[105] EF III, 212, p. 237-238. También Const: SM, 1839, art. 2.

[106] D. I, 277, p. 78; Gran Instituto, arts, 41, 449-450.

[107] R: 1834, 6ª Conferencia. (PPPP).

[108] Cong: Instr. para pretendientes.

[109] MSM (1821), 10.º Instr., pp. 310-311; NI-IX, CC 5, pp. 57-59.

[110] "Salvémonos todos salvando a los demás". Reg. des Maîtresses: Avis préliminaires, p. 2.

[111] Cf. Const: SM, 1839, art. 2. Estos dos enfoques principales están mejor representados por los benedictinos y los jesuitas. Chaminade combina y aplica la síntesis resultante también a los laicos.

C. Propósito Secundario

La simultaneidad de los propósitos primarios y colaterales, sin embargo, no destruye la jerarquía de caridad y justicia que prioriza a la persona y al propio grupo. Este celo por la autoperfección es la fuente de todas las demás iniciativas apostólicas[112]. Chaminade comparó la acción con la de un reservorio: el apóstol debe comenzar consigo mismo[113]. La pertenencia al grupo, sellada en la consagración social, también exigía que los esfuerzos apostólicos inmediatos se dirigieran al cumplimiento de las obligaciones y derechos mutuos dentro del propio círculo. Sin embargo, «deben estar dispuestos a derramar su sangre o ir hasta los confines de la tierra» en aras del apostolado[114]. La persona celosa debe esta disposición a ayudar a los pecadores como su cooperación con la Divina Providencia[115].

Es tarea del grupo salvaguardar esta jerarquía, asegurar la debida relación y proporción entre ambos objetivos, y garantizar el perfecto cumplimiento de ambos propósitos. Por lo tanto, el grupo Familia de María se propone un propósito "secundario" o "capacitador". En la práctica, esto significa lograr y mantener un equilibrio adecuado y dinámico de todos los diversos esfuerzos mediante una dirección continua. Los estatutos y la organización de cada grupo se elaboran con este objetivo en mente[116]. Los miembros están dispuestos y listos para ser dirigidos a aquellas actividades más directamente relacionadas con los fines primarios o colaterales[117].

Por su propia naturaleza como organización apostólica activa, la Familia de María está comprometida a trabajar en un entorno hostil. Aunque reunidos en comunidades cristianas, sus miembros, en su mayoría, tienen la vocación de permanecer "en el mundo" para estar en condiciones de construir un orden social cristiano[118]. Si bien Chaminade buscaba realizar

---

[112] Estado: b; Reg. de la Cong. (1817), Nota 2; Const: FM, 1839, art. 9; L.IV. p. 342, (nota al pie); EF I, 44, p. 57; Règ, des Postulantes, n° 9.

[113] L.III, 752, p. 445. También L. III, 747, p. 437; Reg.des Maîtresses, pp.1-2.

[114] R: 1824, 6º medicina (Notas Laugeay).

[115] NI-IX, CC 5, pp. 57-59.

[116] "On a pensé que les prières ne devaient pas nuire aux travaux civils, ni aux œuvres que recommande la Congrégation; c'est ce motive qui a fait préférer les prières d'une étendue médiocre. Le même motive a fait adopter quelques différences entre les prières à réciter par diversas clases de l'association". MSM (1821), p. 263, nº.3. A sus religiosos Chaminade observa que no tienen Oficio Divino ni largas oraciones que los aparten de sus deberes de estado o actividades apostólicas. Cfr. Gran Instituto, arts. 188-191, y Analyse des deux Parties, p. 10. Además, debe suprimirse toda regla contraria a una vida enteramente apostólica. Cfr. L. II, 388, p. 175. Por otra parte, Chaminade no permitía ninguna actividad perjudicial para la vida interior y de oración. Cf. R: 1824, 6.ª medit. (Notas de Laugeay); Const: SM, 1839, art, 39,

[117] "Cependant le zèle pour autrui ne doit point l'emporter sur le soin de son propre salut; et il pourrait Arrivalr que cet último objet, qui est le premier dans l'ordre de la charité, et par son import, fut compromis dans les œuvres que le zèle suggère. C'est pourquoi les règles de notre Institut en dirigeant chaque sujet vers l'une et l'autre fin lui en proponent une troisième qu'on doit toujours avoir devant les yeux..." Règ. des Postulantes, art. 9. También L. I, 249, p. 452, 252, p. 481.

[118] El primer borrador del «Pequeño Instituto» establecía que la vocación de las Hijas de María era «permanecer en el mundo». Se objetó que «no existe vocación para permanecer allí». La respuesta de Chaminade se encuentra en «Conférences sur l'Institut» (Observaciones, p. 27), donde afirma que la palabra «vocación» podía omitirse, pero que no debía cambiarse su sentido. Dado que todas las unidades de la Familia de María, incluidas las asociaciones religiosas, debían estar «al servicio del

todas las potencialidades del bien en tal sistema, también era muy consciente de los peligros que corrían sus miembros. Deben defender su propia virtud esforzándose continuamente por ganar para Cristo el mundo[119]. Dado que están expuestos al "contagio de la mundanidad" debido a su apostolado de conquista, existe el peligro de que contraigan la "enfermedad" al intentar curar a otros[120]. Por consiguiente, tendrían que vacunarse e inmunizarse contra el "espíritu pernicioso del mundo". La protección más eficaz es la observancia de las reglas de celo y separación[121]. Estas proporcionarían los mejores medios de defensa y ataque contra el ambiente hostil.

Tan importante era este punto que el Fundador siempre lo incluyó como una sección especial en las Constituciones de la Congregación y del Estado, y lo formuló como un objetivo particular para sus congregaciones religiosas. Estas observancias no son un fin en sí mismas, sino que deben considerarse únicamente en relación con los propósitos primarios y colaterales, para los cuales sirven como medios esenciales de capacitación[122].

En la dinámica social chaminadiana, los principios de separación y contacto desempeñan un papel esencial. En resumen, esto se describe como «todos los deberes de la vida cristiana y religiosa pueden reducirse a la separación del mundo y a la unión con Jesucristo»[123]. Mediante el bautismo, todos son consagrados a Dios e incorporados a Cristo como miembros de su Iglesia. Esta vocación cristiana los separa del mundo, pues el «espíritu del mundo o mundanidad» es incompatible con el «espíritu de Cristo, el espíritu del cristianismo»[124]. Por lo tanto, debe haber una separación radical y completa del espíritu y la influencia del mundo.

No es tanto el cuerpo como la mentalidad y las actitudes lo que deben estar separados del mundo, aunque la Familia de María se preocupa tanto por una separación como por la otra[125].

---

mundo» (Análisis de las dos partes, p. 2), Chaminade tuvo dificultades para transmitir este concepto a su cofundadora de las Hijas de María, Adela de Trenquelléon. Tras la imposición de la regla de clausura por la ley eclesiástica y civil, se hizo más difícil mantener claro en la mente de algunos miembros el propósito original de la fundación de estas nuevas sociedades. Estos imaginaban que su vocación les permitía retirarse de la tarea universal de reconstruir el orden social. El fundador tuvo que continuar con sus aclaraciones durante muchos años.

[119] EF I, 26, p. 34.

[120] L. I, 287, p. 553; Gran Instituto, arts. 29-32.

[121] Const: SM, 1839, arts.3, 72; D. I, 146, p. 44; D.II, 303, p.162; Pequeño Instituto (f), art.1; Analyse des deux Parties, p.2; Catéchisme abrégé, Preg. 1.

[122] Chaminade insistió ante su secretario para que se expresara expresamente este punto: "Le 2º numéro doit être rédigé de manière à faire comprendre tout l'intérêt que met la Société à préserver ses membres de la contagion qu'ils pourraient recevoir par le contact avec le monde, qu'elle fait comme un troisième objet de ses Constitutions, de ses prévoyances et de ses règles de réserve, quoique répandues dans tout l'ouvrage." Observations sur les Constitutions (al P. Lalanne, 1828). Ya en 1816, otro secretario, David Monier, había agrupado los tres objetivos en un solo artículo para el «Pequeño Instituto» (f¹), pero el Fundador señala que es mejor separar el tercero de los dos primeros para evitar que se convierta en un fin en sí mismo, perjudicando así a los dos verdaderos propósitos por un espíritu de aislamiento. Cf. Observations particulières (h).

[123] Const: SM, 1839, art. 312; D. II, 296, pp. 45-46.

[124] R: 1820, 1ª.ª Conferencia (Notas Bidon); Const: SM, 1839, art. 312.

[125] L. I, 93, p. 164. La separación física era imposible para la mayoría de los grupos de la Familia de María, pues eran seculares por naturaleza y estaban comprometidos con una vida en el mundo. El

La separación física, aunque deseable, no podía ser una solución adecuada en los tiempos modernos, pues el filosofismo había esclavizado la mente humana, e incluso la clausura monástica por sí sola no era suficiente para superar sus efectos[126]. La idea de Chaminade era que debía existir tanto contacto físico como fuera necesario y tanta separación física como fuera posible. El elemento más importante era el psicológico. En este sentido, debía existir una profunda comprensión del mundo y del espíritu de la época como base de la competencia apostólica, y un rechazo total de sus malas influencias. Este «espíritu interior» y «espíritu de clausura» era esencial[127].

El principio es claro: los apóstoles de la Familia de María deben estar en el mundo para trabajar eficazmente en la santificación de sus semejantes y la reconstrucción de la civilización cristiana, pero no pueden ser del mundo. Por lo tanto, la dificultad no residía tanto en que el apóstol estuviera en el mundo, sino en que el mundo y su espíritu estuvieran en él. No podían dejarse impregnar por el «espíritu del mundo», que se manifiesta en el apego a los placeres sensuales, los bienes y las riquezas mundanas, los honores y la grandeza[128]. Para el apóstol secular, bastaba tener únicamente la disposición de desapego de estas cosas al usarlas. Para los religiosos, se requiere más, pues también deben practicar un desapego real y efectivo, que se ejerce en el sacrificio de algunos de estos bienes del mundo[129]. Todo cristiano apostólico debe utilizar todos los medios disponibles para su estado de vida particular para alcanzar los objetivos colectivos del cristianismo.

La separación deseada no pretendía cortar todo contacto con el mundo y las cosas del mundo, sino más bien controlarlas y dirigirlas[130]. Además de los contactos inevitables, el Fundador buscó multiplicar otros. Tan importantes fueron estos contactos para el nuevo "apostolado del contagio virtuoso" que introdujo innovaciones para facilitarlos: reuniones generales de la Congregación abiertas al público, integración de todas las clases sociales en

---

pensamiento de Chaminade se inspira en Juan 17, 13-15, pues Cristo no pide que sus discípulos sean sacados del mundo, sino que sean protegidos del mal.

[126] Las congregaciones apostólicas y docentes son más susceptibles al «clima de opinión» y al «espíritu de filosofismo y racionalismo», en contraposición a un «clima de religión» y al «espíritu de fe práctica». Cf. L. I, 287, p. 553. Esto es particularmente cierto en el caso de los grupos de la Familia de María, que se proponen desafiar el mal reinante desde sus propios fundamentos.

[127] De ahí la máxima de Chaminade: «Lo esencial es lo interior», pues regularía también lo exterior. Cf. R:1821,,Ms.de Bordeaux. Así explica Chaminade la compatibilidad entre el apostolado de las hermanas de clausura entre las congregantes y el principio de «separación del mundo». Cf. Conférences sur l'Institut, pp. 29-30. Con la mayor actividad apostólica, se hacía más necesario insistir en un espíritu interior más profundo e intenso. Por ello, Chaminade inventó un «sistema de virtudes» especial para sus apóstoles, junto con las reglas de celo y separación. Por lo tanto, Chaminade asegura a cada miembro que «si es fiel a estas observancias, se mantendrá siempre en fervor y trabajará por la salvación de su prójimo sin perjudicarse». Cf. Const: FM, 1839, art. 225. «El fervor... será el soporte de estas reglas, o mejor dicho, la más segura de todas... cuando el fervor disminuye, todos los contactos con el mundo se vuelven perjudiciales». Cf. Explicación libre, núms. 34-35; también L. III, 813, p. 554.

[128] NI-IX, CC 3, p. 29.

[129] Const: SM. 1839, arts. 324-329. Quienes se dedican al mundo deben trabajar por su salvación «selon l'ordre de leur vocation»(Gran Instituto, art. 2).

[130] Manuel d'Administration pour les Filles de Marie, PP. 168-169: Const: SM. 1839, art. 139; Gran Instituto, art. 2.

una membresía común, ausencia de vestimenta especial para los religiosos, modificaciones del claustro para las hermanas, servicios religiosos sin largas jornadas, una forma sencilla de vida colectiva, sin singularidades ni austeridades severas, un espíritu de caridad fraternal acogedor, unido a un ferviente reclutamiento de nuevos candidatos. Todo esto pretendía atraer al mundo hacia los miembros. Las leyes de la atracción social deben utilizarse para la cristianización. Los pequeños núcleos de cristianos se amplían progresivamente gracias a estas nuevas conquistas, que se habían alejado de entornos dañinos. La separación del mal, tanto en los miembros como en sus allegados, se hace más completa. Como apóstoles activos, estos, a su vez, reclutan a otros en una sucesión interminable. Esto es lo que Chaminade exigía con su insistencia en una multiplicación, en progresión geométrica, de apóstoles individuales y de grupos apostólicos. Una mera adición aritmética jamás podría detener ni cambiar el rumbo del filosofismo. Esta aplicación de la teoría maltusiana, a la inversa, era la única solución a la lucha contra «un mundo que se ha desviado casi por completo». La Familia de María debía convertir este mundo mediante un proceso único: irradiar la influencia cristiana, atraer a otros al ideal, integrarlos en el grupo y compartir con ellos un apostolado común. Esto también indica la extensión y la duración de sus esfuerzos apostólicos: como parte integral de la Iglesia, la Familia de María nunca puede dejar de esforzarse mientras no se alcance el orden social cristiano completo y perfecto, ni se logre la salvación y santificación de toda la humanidad.

Chaminade preparó a sus seguidores para ir a cualquier parte del mundo y realizar cualquier trabajo, diseñando un conjunto de directrices externas y disciplinas internas que protegerían al apóstol del «contagio de la mundanidad», el riesgo profesional del nuevo proceso. Si bien se incita a los congregantes a un continuo aumento de su celo, se les recuerda que «un celo indiscreto o presuntuoso aumenta la masa del mal y, en ocasiones, causa daños irreparables»[131]. Por lo tanto, se ofrecen tres reglas generales al congregante celoso: 1) no emprendas una tarea que supere tus fuerzas, ni confíes únicamente en tus propias fuerzas; 2) no comprometas tu propia salvación intentando trabajar con pecadores empedernidos sin haber consultado a tu director y sin tomar muchas precauciones; 3) sé muy discreto y busca el consejo y la ayuda de un verdadero amigo[132]. En sus contactos con personas mundanas, Cristo, en su relación con los pecadores, es el modelo del apóstol. Por lo tanto, el apóstol permanece entre estas personas solo por necesidad de su estado de vida, no por inclinación ni amor al mal; estos contactos deben ser provechosos para la santificación del apóstol y la salvación del pecador, y ambos para la gloria de Dios[133].

Cuanto más apostólico sea el grupo, mayor será la necesidad de contar con un plan detallado que guíe a los miembros. Así, las directrices para las congregaciones religiosas desarrollaron con mayor profundidad las mismas líneas generales para todas las unidades de la Familia de María: Se debe evitar todo contacto con el mundo que no sea el exigido por su estado. Toda comunicación oral y escrita debe ser controlada y dirigida a fines apostólicos. Los religiosos no deben estar en medio del mundo excepto para trabajar por santificarlo o para procurar beneficios para la comunidad o sus compañeros; nunca para la gratificación personal. Ninguna buena obra debe emprenderse sin la garantía de la obediencia, a fin de evitar todo

[131] MSM (1821), p. 306.

[132] Ibíd., pp. 305-306; MSM (1804), pp. 19-20. Chaminade enfatizó con frecuencia el uso de un "apostolado de equipo" y la dependencia de los recursos del grupo.

[133] NI-V, CG 5, p. 203; NI-IX, CC 3, p. 30.

exceso: demasiada comodidad o demasiada austeridad, demasiado activismo o demasiado quietismo. El campo apostólico debe elegirse cuidadosamente a la luz de los objetivos de la Familia de María; se debe dar preferencia a la ayuda a otros grupos dentro del sistema. Estos apostolados decididos actúan como "zonas de amortiguación" para filtrar elementos nocivos, a la vez que se proporciona un proceso gradual de perfeccionamiento. El superior debe seleccionar a los miembros más idóneos para la obra, y los miembros no deben preferir un tipo de trabajo a otro, salvo como medio para contribuir aún mejor a la salvación. Se pueden asignar misiones apostólicas a cada persona, independientemente de su elección. Los contactos deben ser lo más breves posible; formar a las personas para que dirijan sus propios grupos. Se debe realizar una entrevista con el superior delegado para rendir cuentas de la obra y de sus efectos en el apóstol. Se debe actuar con prudencia y discreción al comunicar a los demás miembros lo ocurrido fuera de la comunidad. Las Conferencias de Orden, el Capítulo de culpas y los diversos Consejos deben brindar la oportunidad de evaluar colectivamente la aplicación de estos medios de capacitación. El plan organizativo marianista especial es coordinarlo todo[134].

Existe el peligro de que los intereses de Dios se abandonen por una falsa prudencia o por descuidar la debilidad individual[135]. Por lo tanto, la responsabilidad de juzgar la relación entre los intereses del individuo y del grupo con los del bien común recae en las personas más directamente interesadas en el bien común, como el Director y los directivos del grupo. Asignan todas las actividades, tanto dentro del grupo como fuera de él. Su tarea es educar para una correcta apreciación de los objetivos integrales de la Familia de María. Así, el propósito capacitador o secundario fusiona los propósitos primarios y colaterales en una unidad viable. No tolera ninguna influencia que comprometa los objetivos del grupo ni de sus miembros, y utiliza todos los medios a su alcance para alcanzar los objetivos finales de la manera más eficiente posible.

---

[134] Entre las principales referencias: Gran Instituto, arts. 35-37; Explicación libre, arts. 35-37; Catecismo abreviado, Preguntas. 11-13; Const. SM, 1839, arts. 139-154; Const. Tiers-Ordre, pp. 40-65; Notas sobre las Constituciones, pp. 4, 13; D. I., 1298, p. 387; 1308, p. 389; L. II, 514, p. 455; L. I, 93, p. 163, n.º 3 (inédito); Conferencias sobre el Pequeño Instituto, art. 10; L. 1, 61, p. 103.

[135] Estado: b, Nota 6. Debido a los peligros, dificultades y sacrificios que esto implicaba, algunas personas bienintencionadas se inclinaron a abandonar las obras apostólicas propuestas. La postura de Chaminade se oponía claramente a esta falsa prudencia. El Gran Instituto, arts. 29-31, expresa su opinión sobre las congregaciones en general. Sobre obras particulares, véase Const: FM, 1839, art. 157; Prospectus des Écoles modèles. Se recuerda a las personas: "Le bon religieux se sanctifiant et santifiant le prochain dans ses rapports nécessaires avec le monde. Les Relations nécessaires avec les personnes séculières qui sont si Dangereuses et qui deviennent quelquefois si funestes aux mauvais religieux ou au religieux qui se néglige, sont encore pour le bon religieux la source de grands mérites parce qu'il vit toujours de la foi". (R: 1834, sexta conferencia (PPPP), pp. También L. IV, 987, p. 217). Si es posible, no se seleccionarán los mejores miembros para determinadas obras apostólicas, pero si el grupo es demasiado pequeño para permitir la selectividad, confiar en Dios y hacer lo mejor posible con los medios disponibles. (Catecismo abreviado, Preguntas. 11-13). Algunos miembros pueden dedicarse a obras apostólicas por pura obediencia hasta que maduren y aprendan a realizarlas por sí mismos. (L. I, 93, n.º 6, p.164). En todas estas situaciones, debe seguirse la decisión del superior, aunque pueda ocurrir que una persona no se ajuste al plan de Dios; sin embargo, sería aún más desastroso si la situación particular fuera la causa de romper las reglas establecidas para la salvación de un gran número. (Cf. L.1, 94, p.169. Estado: A, arts. 31-32).

CAPÍTULO SEIS

Los Medios

Se ha demostrado que, si bien los triples propósitos de la Familia de María son, en general, los mismos que los de toda la Iglesia Católica, la interpretación que Chaminade les da, distingue a sus grupos de cualquier otro. Esta distinción se acentúa aún más mediante los dos medios prescritos para alcanzar estos propósitos corporativos: entornos organizados y un método de educación social.

I. Entornos Organizados[1]

Además de formular el ideal social de la filosofía cristiana, Chaminade comprendió la necesidad de una imagen social que atrajera visiblemente tanto al corazón como a la mente. Era necesaria una encarnación institucional y personal de dicho ideal para suscitar un compromiso total, facilitar una participación proporcional y proporcionar los medios adecuados para su realización.

El hombre está llamado a establecer el Cuerpo Místico de Cristo mediante un orden social cristiano. Ahora bien, el propósito expreso del Sistema Marianista era fomentar este orden social, estimulando a todos los hombres a utilizar sus recursos personales y colectivos para esta tarea común. En el intento de movilizar a ambos sexos, todas las edades, todas las clases sociales, todas las condiciones de vida y todas las razas y naciones para la misión pública de la Iglesia, el Sistema Marianista fomenta la colaboración individual en toda obra para el bien. Además, promueve una colaboración activa con las organizaciones públicas y privadas en todos los sectores de la vida civil y eclesiástica, tanto de forma informal como formal. Pero aún más importante que estas valiosas colaboraciones de carácter general, el Sistema Marianista promueve específicamente la coordinación de las unidades que componen la Familia de María y sus organizaciones dependientes.

A. Sistema Social Solidario de la Familia de María

Para los seguidores de la filosofía social chaminadiana, el Sistema Marianista es el supersistema de referencia inmediata, ya que su cobertura es coextensiva a la de la Iglesia Católica, aunque de acuerdo con la naturaleza de una empresa privada. Dentro de este supersistema, el sistema social fundamental que funciona como una totalidad coordinada es el de la Familia de María. Según la mente del Fundador, esta Familia de María es la expresión institucional completa del modelo universal de vida cristiana. Su membresía universal profesa una dedicación total a la tarea de reconstrucción y redención según el triple propósito

[1] La palabra francesa «milieu» no tiene equivalente exacto en inglés, ya que implica tanto «centro» como «entorno» o «escenario». Es a la vez condición y consecuencia; rodea y penetra, asalta y moldea. Es un «medio natural de vida», capaz de producir un tipo definido de persona, como el agricultor, el marinero, etc.

propuesto por Chaminade. En sí mismo, abarca un orden social cristiano a pequeña escala donde se realiza la perfección cristiana.

B. Subsistemas de la Familia de María

Al igual que en la sociedad cristiana universal, el sistema social de la Familia de María se diferencia internamente a partir de distinciones naturales y eclesiales, dando lugar a diversos subsistemas y subgrupos[2]. Estos patrones organizados de acción dentro de la Familia de María pueden clasificarse según su estructura y función.

1. Subsistemas Estructurales: Dentro de la Familia de María, la consagración total de cada miembro influye en su vida en su conjunto[3], otorgándole una estructura formal claramente reconocida. Sin embargo, estas estructuras varían según el grado de penetración y transformación de los elementos de la vida por el ideal marianista. Existen cinco maneras corporativas de expresar esta transformación, dando como resultado los cinco subsistemas estructurales de la Familia de María, orgánicamente una.

La Congregación General. La consagración mariana realizada por el congregante ordinario abarca todos los elementos de su vida, pero permite que estos elementos continúen subsistiendo en su jerarquía ordinaria de valores. La Congregación General induce a sus miembros a santificar todas sus acciones con una motivación cristiana. Guía a cada miembro en sus deberes de estado para que transforme su estilo de vida personal mediante una práctica eficaz, pero individual, del sencillo espíritu del Evangelio[4]. La consagración es, por lo tanto, un factor principal en su vida, que exige una forma de vida cristianizada [Todos sus documentos fundamentales están publicados en EP Vol1].

Los Estados de Perfección en el Mundo. Dentro de estos Estados de Perfección, la consagración domina la vida del miembro, clérigo o laico, al orientar todas sus actividades hacia los fines de la propia Familia de María. Los elementos constitutivos de su estado de vida regular, como estar casado o soltero, ser profesor u obrero, permanecen inalterados, pero los elementos operativos se organizan ahora en una nueva jerarquía de valores coordinada con los del propio Estado de Perfección [Aunque se habla habitualmente del «Estado» dentro de la Congregación de la Inmaculada, había dos estados: el de los que profesan consejos evangélicos (EP I,115-123) y el de quienes además de los votos, quieren

[2] Un subsistema y un subgrupo están completamente contenidos dentro de otro sistema o grupo. Todos los agentes del subsistema también son miembros del sistema mayor y su interacción dentro del subsistema puede considerarse parte del sistema de interacción del grupo mayor. Un subsistema, al ser un patrón social normativo, tiene un significado más amplio que un grupo social.

[3] Porque la consagración influye en la vida de la persona en su conjunto, estos grupos “esenciales” se distinguen de las organizaciones «dependientes» y «de apoyo», donde solo ciertas actividades se ven influenciadas por la consagración.

[4] Cf. NI-I, pfd, pp. 334-335; Cong: Instrucción relativa a los Agréganistes, cap. VIII [agreganistes= asociados. Es la «Agregación o Asociación de Padres de familia». Cf EP I; 66]; Cong: Convención de los jóvenes (1814).

vivir en comunidad (EP I, 124-133). Véanse también los documentos de la fase inicial del Estado (1809-.1814): EP I, 75-81].

La Tercera Orden Secular. Para los Terciarios Seculares, la consagración controla todos los elementos de su vida, permitiéndoles permanecer íntegramente seculares. Así, la carrera social o profesión del individuo, así como su persona, están a completa disposición del grupo para el trabajo de toda la obra.

La Tercera Orden Regular. Dentro de la Tercera Orden Regular, la consagración total dicta que la estructura de la vida secular sea reemplazada por la de la vida religiosa formal. Los tres consejos evangélicos, practicados juntos de forma efectiva y definitiva mediante una vida en común, transforman el estado social de estos miembros al comprometerse públicamente con el ideal.

Las Congregaciones Religiosas. Dentro de estas Congregaciones, la consagración es el único interés permitido; se excluyen todos los demás intereses[5]. La vida individual de cada miembro se estructura íntegramente con este fin. Esta vida se pone exclusivamente al servicio del ideal colectivo, pues se libera de las limitaciones de la vida secular y disfruta de todas las ventajas de una vida religiosa comunitaria íntima [Todos los documentos fundamentales de las dos congregaciones religiosas (Hijas de María y Compañía de María, están publicados en EP Vols 5,6 y 7].

Cada uno de estos subsistemas estructurales puede analizarse como un sistema social en sí mismo, dentro del cual existe una relativa universalidad de miembros, medios y métodos de acción. Cada nivel contiene todas las posibilidades, limitadas únicamente por las condiciones de un estado de vida particular. Así, la Congregación General organizó a su personal universal en cinco secciones: Hombres jóvenes, Mujeres jóvenes, Padres de Familia, Madres de Familia y Clérigos. Cada sección, a su vez, tenía sus propias divisiones formativas, y entre los miembros regulares, fracciones organizadas según la especialización profesional, como comerciantes, artesanos, obreros, etc[6]. Cada uno de estos subsistemas estructurales es autónomo pero interdependiente. Están interconectados, considerando a los demás subsistemas como la parte más significativa de su propio entorno. La pirámide completa de subsistemas estructurales conforma el sistema solidario de la Familia de María.

2. Subsistemas Funcionales: Cada uno de los subsistemas estructurales mencionados, considerado como un sistema social en sí mismo, revela una composición de tres subsistemas funcionales interrelacionados. Esto es exigido por el ideal marianista, expresado específicamente en sus propósitos corporativos. Estos subsistemas funcionales son los patrones organizados de acción diseñados para lograr cada uno de los propósitos corporativos. Cada subsistema funcional se ocupa principalmente de uno solo de los objetivos, aunque necesariamente también está relacionado con los demás. Así, para perseguir el propósito principal de cualquier grupo de la Familia de María, que es promover el bien común o el bienestar general de sus miembros, existe un subsistema funcional denominado «organización de vida» u «organización de bienestar general». Para lograr el propósito colateral, que es transmitir el mismo ideal a grupos y personas externas, otro

[5] Cf. Const: SM, 1839, art. 242.

[6] Cf. SEEBOLD, pp. 72-77.

subsistema funcional opera como «organización de servicio». El propósito secundario o capacitador es el objetivo inmediato del tercer subsistema funcional, la "organización de la lucha o de los recursos", que busca los medios para alcanzar los propósitos primarios y secundarios.

Organizaciones de la Vida. Para crear entornos cristianos, Chaminade se propuso controlar todas las instituciones formales de los entornos naturales. También creía firmemente en el "condicionamiento social", al igual que los ambientalistas, pero discrepaba radicalmente de este enfoque. El método de Chaminade consistía en fomentar la cooperación voluntaria entre varios cristianos para que crearan las condiciones más propicias para llevar una vida buena, virtuosa y cristiana. Su primera responsabilidad como hombres de fe es integrar su fe en sus propias vidas, no racionalizándola, sino viviéndola. Y tienen la obligación común de vivirla colectivamente.

El propósito principal de los grupos de la Familia de María es realizar actividades experimentales supervisadas de vida cristiana. Buscando influir en la vida integral de sus miembros, cada grupo profesa una universalidad de actividades, de modo que ningún sector de la vida quede inafectado[7]. La tarea consistía en hacer que todas las acciones humanas fueran consagrables y portadoras de valores cristianos, para que cada miembro pudiera contribuir al máximo a la reforma, revitalización y perfeccionamiento de su propio entorno natural.

Mediante la actividad común dentro del grupo, se crean, se sostienen y se perfeccionan las organizaciones de vida cristiana. Mediante la orientación del grupo, cada acción fuera de este entorno también adquiere significado, con una nueva relevancia en un programa práctico de vida cristiana diaria.

Estos grupos de vida se organizaron dentro de la Familia de María según sexo, edad y estado de vida, para que los medios apropiados se utilizaran de forma natural. Existe una correspondencia entre cada organización de vida y su subsistema estructural en cuanto a la intensidad del control social directo sobre la vida de sus miembros. Cuanto mayor es la incorporación ontológica a la Familia de María, mayor es el efecto en el nivel operativo de la acción común con la organización de vida. Así, existe una escala gradual y ascendente de organizaciones de la vida que comienza con las pocas actividades asociadas de los miembros y progresa hasta la actividad conjunta continua de una intensa vida comunitaria.

El *congregante ordinario* participaba en ciertas actividades comunes de acuerdo con la naturaleza misma del tipo de grupo al que pertenecía, ya sea de joven, casado o clérigo. Sin embargo, la guía inmediata de la Congregación se limita a la supervisión de la vida asociativa de los miembros, tal como se sustenta en las diversas reuniones, que se celebran solo unas pocas veces por semana. Si bien las actividades comunes de los miembros se seleccionan para abarcar todos los ámbitos de la vida[8], son solo ejemplos de la vida cristiana colectiva,

[7] MSM (1821), pp. 260-275; Prospectus sur les faits évangéliques, preámbulo.

[8] "L'Association a pour but le perfectionement de ses membres dans l'ordre civil, moral et religieux; aussi les exercices dans les arts utiles et même dans les arts d'agréments... les schools morales, toutes les pratiques d'une religion bien entendue..." Cong: Instrucción relativa aux Agréganistes, Cap. VIII, núm. 1 [EP I, 66; En francés los Padres de Familia son una «Agregation», en español una «Asociación»; por tanto en los textos sobre *agreganistes* debe traducirse por *asociados*].

con un número y una duración muy limitados. Fuera de estas reuniones ocasionales, cada congregante utiliza un plan de vida personal para orientar sus actividades hacia los objetivos colectivos de la Congregación. Durante la mayor parte de su vida, ejerce una completa libertad y se dedica a sus propios intereses.

La mayor incorporación del congregante a la estructura de la Familia de María se manifiesta a través de una acción colectiva más frecuente bajo la dirección inmediata del gobierno de su grupo. La organización de la vida en la que participa es más significativa, ya que abarca una parte importante de su vida e influye en el resto mediante una regla de vida con un patrón común general. Así, todas las actividades del *estadista*, en el marco de sus decisiones personales principales, están al servicio del perfeccionamiento del grupo. La unión moral de los miembros se fortalecía mediante una mayor comunidad física, creada por una asociación más frecuente.

Las organizaciones de la vida variaban para los diversos grupos de *estadistas* según la situación social, la comprensión del ideal y la generosidad de los miembros. Al igual que en la Congregación General, cada organización de la vida de los estadistas se adaptaba a la naturaleza de una de las cinco divisiones principales para utilizar los medios específicos de ese estado de vida y cumplir los fines corporativos.

La organización de la vida de los Terciarios Seculares se intensifica mediante una regla común que guía a todos los miembros colectivamente. Sin embargo, permite a cada individuo desarrollar su propia carrera mientras vive en su propio hogar. La organización de la vida, sin embargo, regula directamente todas las elecciones del individuo excepto la de elegir un estado de vida permanente. Por supuesto, se respetan las demás decisiones personales importantes, pero el miembro está dispuesto a cambiarlas en beneficio de la empresa.

La organización de la vida de los Terciarios Regulares se concreta en una vida en común, de acuerdo con una estricta observancia religiosa. Al ingresar en esta sociedad religiosa eclesial, visible y permanente, la persona se dedica de ahora en adelante por completo a su perfección y solo puede buscarla a través del grupo y la regla común. Esta congregación, que abarca todo, es en principio, una sociedad totalmente cristiana en la que se da la más completa fusión entre la vida religiosa y la natural.

La perfección de la organización de la vida se logra mediante la intensa vida comunitaria de las congregaciones religiosas. Se hace hincapié en multiplicar la actividad colectiva reuniendo a los miembros para realizar sus tareas en el mismo lugar, a la misma hora y de la misma manera, a intervalos frecuentes a lo largo del día. Comer, estudiar, trabajar, orar y divertirse se consideran otras tantas ocasiones para perfeccionar su propio entorno. Todo es común y se realiza colectivamente en la medida de lo posible. Esta vida comunitaria marianista es, en muchos aspectos, incluso más cercana que la de una familia natural. La insistencia del Fundador en este punto no es más que la consecuencia natural de toda su filosofía social cristiana.

Esta santificación de las acciones cotidianas del hombre, hasta sus aspectos más naturales, mediante las organizaciones de vida, imita directamente a Cristo, quien llevó una vida familiar

normal, ofreciendo así un camino seguro, fácil, general y posible para todos[9]. Para Chaminade, estas organizaciones de vida eran las únicas unidades básicas de acción aceptables, pues abarcaban todos los patrones de vida, sometiéndolos a un control consciente y explícito de sus miembros[10]. A través de este conjunto de grupos de vida, todas las fuerzas que se presentan para trabajar en la recristianización del mundo pueden agruparse convenientemente y dirigirse eficazmente.

Organizaciones de Servicio. El Sistema Marianista hace que cada organización de vida sirva como centro emisor de un entorno más amplio. Como resultado de su compromiso apostólico con quienes no son miembros, cada grupo es responsable de la universalidad de los servicios externos que se prestan a quienes están en contacto. Estos servicios son una extensión natural y resultado de las actividades comunitarias de los propios miembros.

Los miembros deben transmitir sus propias experiencias sociales de vida cristiana, involucrando a otros en la tarea de influir conscientemente en sus entornos locales.

El contacto inicial se establece ofreciendo un servicio que, por su propia naturaleza, perfeccionaría el entorno. Mediante esta inserción en el modelo social, el cristiano apostólico está en condiciones de dirigir las fuerzas que moldean la vida de los hombres. Para crear los modelos cristianos deseados en todos los sectores y niveles del orden social, la Familia de María debe patrocinar servicios de todo tipo. No debe excluir ninguno que sea beneficioso. Cada subsistema estructural se concentrará en aquellos servicios para los que sea más competente, de modo que, mediante la división sistemática del trabajo, se logre una cobertura universal. El congregante casado busca influir en las instituciones de la vida matrimonial y familiar; el clérigo estadista, en las estructuras eclesiásticas; etc. Los miembros seculares, clérigos y religiosos tienen cada uno un campo de acción especial, normalmente cerrado a los demás. Gracias a la estrecha colaboración entre las distintas secciones, la Congregación, por ejemplo, pudo ofrecer servicios típicos para aliviar ciertos problemas sociales, como los siguientes proyectos: 1º.- *La Familia*: el ejemplo de los miembros casados para los más jóvenes; el cuidado temporal y espiritual de los sirvientes y trabajadores familiares; la interrelación entre el hogar y la escuela; la influencia apostólica de los escolares en sus familias; 2º.- *Pobreza y las clases pobres*: cuidado de niños pobres desatendidos; Sociedad para las primeras comuniones aplazadas; servicio gratuito de médicos y abogados congregantes; escuelas primarias gratuitas para los pobres; 3º.- *Dependientes y Deficientes*: establecimiento de orfanatos, instituciones para sordomudos; visitas a enfermos; 4º.- *Delincuencia y Crimen*: la Misericordia para niñas descarriadas; visitas a prisiones y cuidado de presos juveniles; 5º.- *Recreación y Ocio*: el grupo Amigos de la Sabiduría, dedicado a dirigir los períodos vacacionales; Sociedad Bibliotecaria para la difusión de buena lectura; 6º.- *Educación Social*, que abarca formación profesional, aficiones, clubes de estudio y actividades sociales. 7º.- *Clase Obrera*: Sociedad de Deshollinadores para atender a quienes trabajaban fuera de casa; círculos obreros; bolsas de trabajo; formación profesional; agrupaciones vocacionales y recuperación del espíritu de los gremios medievales. 8º.- *Restauración de las Obras de Religión*: dotación de personal docente y vocaciones

[9] NI-IV, CG 4, p. 25; NI-IX, CC 4, p. 85; Const: FM, 1839, art. 6; Const: SM 1839, art. 103; D. II, 308-317, pp. 164-166.

[10] Cf. L. I, 93, p. 162; MSM (1821), pp. 284-288; NI-I, píd, pp. 334-335.

sacerdotales para los seminarios diocesanos; restauración de las órdenes religiosas mediante la promoción de vocaciones entre los congregantes[11].

Gracias a estos servicios iniciados por Chaminade, el Cardenal Andrieu lo ha calificado como «El San Vicente de Paúl de Burdeos», Monseñor Beaupin como «Precursor de Ozanam y Alberto de Mun» y el Padre Broutin[12] como «Precursor de la Acción Católica».

Cada uno de los grupos de la Familia de María pudo ofrecer servicios tan diversificados porque sus miembros formaban equipos de apóstoles competentes en todos los ámbitos de la vida y clases sociales. La profesionalidad se unía al celo apostólico en el esfuerzo por llegar a toda la humanidad y multiplicar los cristianos en todos los niveles y clases sociales. En conjunto, el conjunto de organizaciones de servicio dirigidas por la Familia de María abarca absolutamente todo tipo de medios y capacidad apostólica.

A través de estos servicios, sus destinatarios se formaron en la mentalidad cristiana y en la práctica de su fe. Al despertar su conciencia social y su sentido de pertenencia al Cuerpo Místico, la Iglesia, estos cristianos activos se convertirían a su vez en apóstoles para influir conscientemente en quienes los rodeaban. Chaminade enfatizó la idea de que una persona no puede ser un verdadero cristiano sin ser apóstol.

La "multiplicación de los cristianos" es una prerrogativa compartida por todos los demás grupos apostólicos, así como por la Familia de María. Sin embargo, esta "multiplicación de los apóstoles" constituyó una nueva dimensión de la visión cristiana que Chaminade puso de relieve. No obstante, este proceso que tiene al individuo como objetivo inmediato es solo el punto de partida del método marianista de conquista social. El objetivo último ya no es el individuo, sino la sociedad misma, alcanzada mediante el control de sus instituciones. Es en este nivel institucional como toda la Familia de María opera continuamente en sus propias organizaciones de vida, y es en este mismo nivel como aplica sus organizaciones de servicio a la obra en curso. El objetivo aquí es «multiplicar los ambientes cristianos» para reconstruir todo el orden social cristiano.

No contentos con que cada cristiano luche solo en su práctica religiosa y en un apostolado aislado, la organización del servicio busca reunir a estas personas para formar un equipo de apóstoles que creará y sustentará su propia comunidad cristiana[13]. La nueva comunidad se construye, en realidad, dentro del entorno natural y anclados allí a través de las instituciones sociales que habían sido preparadas consciente y sistemáticamente por las organizaciones de servicio.

Por lo tanto, cualquier servicio marianista debe poseer una dimensión apostólica y social, además de la competencia técnica y profesional exigida. Si un miembro de la Familia de María se contentara simplemente con esta última cualidad, «solo habría logrado rebajarse al nivel de un mero funcionario»[14]. Incluso un esfuerzo verdaderamente apostólico que se detenga en el nivel de la perfección e influencia individual no es suficiente. Solo cuando estos apóstoles forman asociaciones más o menos permanentes dedicadas a la tarea colectiva de

[11] Resumen de actividades presentado por SEEBOLD, p. 130.

[12] Ibíd., p. 129.

[13] Cf. L. I, 93, p. 162.

[14] L. V, 1163, p. 79. Cf. *Ancienne Méthode*, (1824), p. 61; Método de enseñanza (1841), pp. 17-19.

reconstruir el orden social, se está trabajando realmente a la altura de la inspiración marianista[15]. El propósito de las organizaciones marianistas de servicio, entonces, es simplemente ayudar a los no miembros a crear sus propias organizaciones de vida cristiana. Solo mediante este logro institucional la Familia de María puede cumplir plenamente el objetivo colateral de su fundación. Por lo tanto, ambos medios, el individual y el social, deben estar íntima y necesariamente unidos para constituir una auténtica obra marianista. El resultado final será «un pueblo de santos» y «grandes masas de católicos practicantes unidos en asociaciones especiales para hacer una profesión pública o social de la fe»[16].

Organizaciones de Iniciativas o Recursos. Cuando los beneficiarios de estos servicios identifican sus propios propósitos con los de su unidad patronal, el movimiento se invierte y la Familia de María se asegura de contar con sus propios recursos de capacitación. Sin este retorno, los recursos de la unidad central pronto se agotarían debido a los gastos apostólicos. Dado que estos grupos recién formados contienen las potencialidades que deben actualizarse en santidad de «retroalimentación», formación de líderes, reclutamiento y formación progresiva, pueden describirse mejor desde el punto de vista de la unidad patrocinadora y de los esfuerzos especiales requeridos: "organizaciones de recursos o de iniciativas". Es principalmente de estos grupos circundantes de donde la organización matriz debe obtener los recursos para su propia existencia y perfeccionamiento. Como en cualquier organización empresarial, el grupo Familia de María también debe realizar un esfuerzo consciente para obtener estos recursos vitales de forma económica. Es función de las organizaciones de lucha lograr esto.

La Compañía de María, por ejemplo, al establecer un grupo juvenil de la Congregación o una escuela, esperaría encontrar candidatos idóneos para su propia membresía entre estos jóvenes y recibir el apoyo material necesario de los congregantes casados y de los padres de los alumnos. Por lo tanto, la Compañía utiliza estas organizaciones de servicio como organizaciones de apoyo para asegurar la continuidad de los beneficios a los destinatarios de los servicios prometidos y para proporcionar las remuneraciones naturales al grupo patrocinador.

En consecuencia, cada grupo de la Familia de María considera a sus organizaciones patrocinadas desde una doble perspectiva: como asociaciones "terminales" para los numerosos miembros que pretenden permanecer allí indefinidamente y que se preocuparán continuamente por el bienestar general de las propias asociaciones; y como grupo "de transición" para otros miembros que encuentran en ellas los medios que les preparan para ascender a otra asociación.

Los grupos de adultos dentro de cada subsistema estructural de la Familia de María tienen un carácter terminal casi permanente. Sin embargo, los únicos grupos terminales

---

[15] Cf. L. I, 57, p. 98; 197, p. 338; L. V. 1163, p. 78. Así, los marianistas se diferencian de los benedictinos de clausura, quienes llevan una vida cristiana íntegra, pero no se involucran directamente en ayudar a otros a hacer lo mismo en el mundo. Los marianistas también difieren de las órdenes activas, como los jesuitas, quienes influyen enormemente en los laicos para que lleven una vida cristiana en un entorno familiar, pero ellos mismos sacrifican este aspecto. Precisamente porque los marianistas se dedican por completo a esta tarea, Roma les dio su aprobación. Cf. L. V., 1163, pp. 77-80.

[16] Cf. L. I, 274, p. 518.

absolutamente permanentes son, para las personas casadas, el de la Tercera Orden Seglar; y, para las personas solteras, el de la Compañía de María y las Hijas de María. Así, un joven, puesto en contacto con el ideal marianista a través de una organización de servicio, ingresaría en la sección juvenil de la Congregación. Con el paso del tiempo, pasaría a la sección de adultos, al mismo nivel de la Congregación General, donde podría permanecer el resto de su vida. Sin embargo, al profundizar su aprecio y generosidad, ascendería verticalmente a una sección correspondiente en el siguiente nivel del Estado, luego a las Terceras Órdenes y, finalmente, a las congregaciones religiosas.

En resumen, la unidad operativa básica integral dentro de la Familia de María consiste en un subsistema estructural con su triple subsistema funcional. El resultado es un patrón de tres zonas concéntricas de influencia: en el centro se encuentra el núcleo vital permanente ensamblado por la organización de la vida; en el anillo más lejano, que marca los límites de la influencia inmediata de la unidad, están las organizaciones de servicios encargadas de las obras externas iniciales; un anillo intermedio contiene las organizaciones de recursos o de iniciativas que se desarrollan naturalmente a partir de las organizaciones de servicio y están destinadas a convertirse en otras unidades de la Familia de María[17].

Todas las unidades de la Familia de María, junto con su propia serie de organizaciones satélite de iniciativa y servicio, se integran entre sí para formar una estructura social única, interconectada y solidaria. Cada unidad, en cada nivel, cuenta con otro subgrupo estructural superior en su modo de consagración, formación, estabilidad y recursos. Así, fue la Congregación General la que dirigió las "pequeñas sociedades" y los "grupos preparatorios" menos avanzados, mientras que la mayoría de sus oficiales y líderes provenían de las secciones del Estado mencionadas. El Estado, a su vez, encontró su inspiración y dirección en las Terceras Órdenes y las sociedades religiosas, etc.

Cada grupo cuenta entonces con un modelo corporativo del que puede obtener recursos superiores y únicos. Simultáneamente, cada grupo debía considerarse el soporte y modelo de otras unidades menos avanzadas. Esta estructuración concéntrica e interpenetrante dentro del cono de la Familia de María coloca a cada grupo en la mejor relación posible con todas las demás unidades. Al ser sociedades extremadamente abiertas, donde se fomenta la acción de "igual con igual" y "igual con casi igual", se produce una movilidad social dinámica y fluidez dentro de este marco orgánico.

Dado que Chaminade consideraba el orden social como un proceso dinámico, en contraposición a la noción estática de los filósofos, vio la necesidad de erigir este marco integral de la Familia de María como el primer medio esencial para la reconstrucción del orden social. Los entornos así organizados posibilitaron el aprovechamiento de los procesos sociales hacia un equilibrio y una armonía dinámicos para propiciar una acción común sostenida. Independientemente de la edad, el sexo, la clase social, el estado de vida, los talentos y la generosidad de la persona, esta podía pasar de la infancia a la vejez, de ser un cristiano nominal a convertirse en un ferviente apóstol, todo dentro de este marco universal, con la seguridad de contribuir positivamente al proceso de cristianización. Mediante esta

[17] Este patrón se observa claramente en L. I, 168, pp. 289-290 y 197, p. 338. También en L. I, 57, p. 98; L. V, 1163, pp. 77-80.

organización, la estructura de la Familia de María también asegura la continuidad, permanencia y autoperpetuación necesarias para el logro de sus fines últimos.

II. Método de Educación Social

El segundo medio para alcanzar los fines de la Familia de María es su método formativo. El objetivo de este método es impartir una filosofía de vida cristiana, enfocada desde la perspectiva marianista. Su objetivo es la formación integral del hombre y la creación de un orden social completo. Según Chaminade, esto se logra mejor mediante la acción común que utiliza todos los medios disponibles permanentemente a través del Sistema Marianista. Como base, el método busca transmitir una comprensión de las dimensiones sociales del cristianismo y desarrollar hábitos de acción colectiva. En su desarrollo, el método enseña el uso adecuado de todos los medios.

En consecuencia, el Fundador define la «Educación Cristiana» en los términos más amplios posibles: comprende el conjunto de medios mediante los cuales la Familia de María forma a sus propios miembros[18] y a todas las demás personas en la vida cristiana integral y apostólica[19]. No hay acción ni incidente de la vida que no pueda aprovecharse en este proceso educativo[20]. Como tal, busca perfeccionar a todos los hombres desde la infancia hasta la vejez[21]; desarrollar al hombre integralmente, imprimiendo el carácter cristiano en sus facultades y capacidades físicas, intelectuales y morales[22]; dirigir todas las actividades de la vida[23]; contribuir al bienestar de las personas, las familias y las naciones[24].

Además de esta característica de universalidad, Chaminade estableció el principio cardinal de su método: «La enseñanza que resulta de las buenas obras realizadas en común es preferible a cualquier otra instrucción posible sobre el mismo tema»[25]. El método giraba en torno a esta acción colectiva: 1) reunir a varias personas para participar en una actividad común para el bien; 2) animarlas a una mayor participación; 3) ampliar el alcance de estas

---

[18] Const: SM, 1839, art. 97.

[19] Ibíd., arts. 251-252, 257.

[20] Prospectus des Ecoles: «L'éducation se faisant par toutes les actions de la vie, et beaucoup plus par l'exemple que par le précepte». «El buen religioso imparte una lección cristiana con cada palabra, gesto y mirada». Const: SM, 1839, art. 258. Cfr. Const: SM, 1839, arts. 6, 256.

[21] Const: SM, 1839, art. 251; Método de enseñanza. mixte (1841), pp. 17-19.

[22] Cfr. Folleto de las Escuelas, p. 1; MPCSM, I, pp. 8-10.

[23] "Dans esta instrucción des mœurs et de la doctrina cristiana sont comprises toutes les manières de santifier le temps, et les divers exercices de la vie, et même les récréations; l'enseignement des principales vérités de la doctrina et de la foi: les pratiques religieuses, etc". Gran Instituto, art. 453; MPCSM, I, p. 49.

[24] MPCSM, I, p. 12; Método de Enseñanza Mixto (1841), pp. 17-19. Dado que las sociedades básicas de familia y parroquia deben compartir la tarea de educar al individuo, la Familia de María moviliza a los Padres y Madres de Familia en secciones especiales y a los feligreses en facciones. La Familia de María busca entonces la aprobación y apoyo tanto del Estado como de la Iglesia para sus numerosas empresas. La libre mezcla de todas las clases sociales dentro de la membresía de cada Familia de María fue una educación en el universalismo cristiano.

[25] MSH (1821), p. 271.

actividades hasta que cubran todos los sectores y todas las acciones de la vida; 4) invitar a otros a participar en las actividades del grupo.

El propósito de este procedimiento es claro: las organizaciones de la vida se establecen como resultado de la acción común. En este entorno colectivo que fomenta el apoyo mutuo, el estímulo, la emulación, la competencia y los incentivos, bajo una dirección sabia, los miembros son conducidos gradual y «casi necesariamente» al ejercicio de la virtud y las prácticas cristianas[26]. Chaminade comprendió que el ser humano tiene el don instintivo de observar cómo los demás se experimentan a sí mismos, y que aprende mejor a vivir conviviendo con los demás y viviendo como ellos. Por lo tanto, Chaminade rechazó tanto el individualismo liberal y el naturalismo que obligaba a cada persona a depender únicamente de sus limitadas reservas, como la reglamentación y la imposición despótica de la autoridad que buscaba imponer una vida virtuosa. De ahí que el método marianista se centre más en trabajar y vivir *con* los demás que *en* ellos; una "táctica de movimiento" que ofrece la participación en una vida virtuosa comunitaria en lugar de una actitud de "hacer esto". Los hombres deben ser educados para la vida cristiana contrayendo el "contagio virtuoso" y compartiendo las "buenas recíprocas influencias". Deben aprender a ayudar a formarse[27]. De este modo, se salvaguarda la libertad personal necesaria para el desarrollo de la virtud, a la vez que se desarrolla un sentido de responsabilidad e iniciativa individual por el bien común del grupo.

Esta filosofía de educación social distinguió a la Congregación de Burdeos de todas las demás[28]. Tanto las diferencias individuales como las semejanzas comunes se utilizaban para fortalecer el grupo. Se recordaba a los congregantes que no hay dos personas tan iguales en todos los aspectos que no puedan beneficiarse mutuamente[29]. Se animaba a los miembros a

---

[26] L. II, 505, p. 438. Mais que, l'éducation se faisant par toutes les action de la vie... il fallait que les élèves pussent vivre avec des hommes religieux dans l'intimité des rapports les plus habituels, et que là... ils prissent insensiblement, par une douce influence, les mœurs et les vertus que le christianisme inspire. On ne reçoit donc les élèves (il faut avoir au moins dix-sept ans), dans les Ecoles de la Société de Marie, qu'en qualité d'internes, bien persuadé que les instituteurs (fussent-ils) les plus zélés et les mieux entendus, ne sauraient parvenir à faire l'education d'un élève qu'ils ne pourraient atteindre par tous les point, qui à chaque instant leur échapperait pour être soumis à une influence étrangère, comme il en serait dans une ville pour des élèves externes: une école d'externes ne peut servir qu'à l'instruction." Prospectus des écoles, p.1. La importancia del entorno colectivo para la educación cristiana está fuertemente subrayada en este folleto sobre la pedagogía marianista.

[27] Cette maîtresse, prenant pour règle et pour modèle la douceur et la charité du divin Maître, s'attache surtout à gagner la confiance de ses élèves; elle ne prétend pas leur commander les vertus; mais, par ses conseils et par ses exemples, elle leur en inspire l'amour, le désir, l'estime et le zèle, elle ne va pas, scrutatrice importune des consciences, soupçonner d'intention mauvaise, quand l'action est bonne, pour faire valoir sa pénétration; mais, au contraire, indulgente et charitable, elle maintient le bien dans le mal, et trouve dans les défauts mêmes des âmes de bonne volonté le germe des vertus que peut développer la grâce". Const: FM, 1839, art. 49. También Cong: Instr. pour approbanistes; Prospectus sur les faits évangéliques.

[28] Cong: Respuestas a las dificultades, 3.ª y 4.ª Preguntas [EP I, 153-154].

[29] El método congregacional se resume como: "Tous les jours celui qui est instrument d'instruction pour d'autres est placé pour s'instruire lui-même sous d'autres rapports; et que, dans la perfección d'un tel ordre, ce serait une chaîne où chaque anneau tenant serait tenu aussi sans dissolution dans sa continuité." MSM (1821), pp. 310-311.

compartir sus experiencias para ayudar a resolver las dificultades de los demás[30]: los más dedicados y capaces se ayudaban entre sí de forma más directa, ofreciendo instrucciones y servicios especiales[31]; los cargos de responsabilidad grupal se multiplicaron y se distribuyeron ampliamente entre los miembros mediante una rotación frecuente. En resumen, todas las reuniones y actividades eran dirigidas por los propios miembros. El centro de Burdeos era una verdadera asociación de "hazlo tú mismo en colaboración con otros" que resultó atractiva para todos. El método se denominó "nuestra instrucción recíproca" para recordar a los miembros su interdependencia[32].

Una parte importante de la vida de la Congregación giraba en torno a sus reuniones, que eran de tres tipos: misioneras, religiosas y públicas. En las reuniones de misión se discutirían los asuntos de los miembros, actividades y proyectos apostólicos, material inspirador. Los servicios religiosos, la recepción en la Congregación, los ejercicios de los retiros anuales y las jornadas de retiro comprendía el segundo tipo de reunión. En las sesiones públicas, la agenda incluía un discurso sobre la vida del santo patrono de la semana, un himno o selección poética, una charla del Director y la presentación de un tema especial sobre apologética, moral, historia de la iglesia, vida religiosa de la época, etc., en forma de diálogo, debate o conferencia[33]

En el concepto marianista de educación para la vida cristiana, estos períodos de instrucción constituían un instrumento indispensable para la transmisión del contenido de la fe. El material presentado (escritura, dogma y moral) no era nuevo. Sin embargo, la forma de preparar y presentar el material sí lo era. Anteriormente, el adoctrinamiento masivo mediante simples homilías del clero había permitido una pasividad excesiva y paralizante por parte de los laicos, incapacitando a los individuos para afrontar las opiniones ateas y materialistas militantes. Las técnicas catequéticas de Chaminade buscaban la participación activa de los laicos. Su propósito era convertir a cristianos nominales y convencionales que afirmaban conocer su religión, pero sobre la cual no podían ser precisos, en católicos elocuentes y convencidos. Su ambición era formar masas de "lógicos católicos" que pudieran responder razonablemente a las acusaciones de los racionalistas.

Cada una de las tres instrucciones de media hora para las reuniones públicas fue preparada por varias personas. Esto garantizó la presentación incluso si los oradores elegidos se ausentaban el mismo día por enfermedad u otra causa, y proporcionó un grupo de "estimuladores" listos para animar los debates posteriores. Los temas se anunciaron públicamente con dos o tres semanas de antelación para generar interés general. Congregantes capacitados presentaron las instrucciones mediante debates guiados, intercambios de preguntas y respuestas y diálogos que planteaban las objeciones actuales

[30] Cong: Instrucción relativa aux agréganistes, Cap I, nº.1.

[31] Cong: Arrêté pour l'Ordre des correspondencias.

[32] Prospectus sur les faits évangéliques; MSM (1821), p. 310; Estado: g, o, q. Cfr. L. IL 546, pp. 513-514; Cong: Vues générales sur l'instruction pour la Congrégation, p. 1.

[33] Cfr. EF III, 117-124, pp. 127-136.

contra la fe y ofrecían soluciones. El material se mantuvo disponible en la Oficina de Oradores y se pusieron copias a disposición del público[34].

Estos laicos entusiastas también llevaron a cabo sesiones más pequeñas y entrevistas individuales para sus compañeros y otras personas interesadas en la fe. Siguieron una lista de temas elaborada por el Director[35].

Con este método, la teoría y la práctica se unieron desde el principio. La participación en las múltiples actividades del centro de Burdeos era una necesidad. Se ofreció una dirección constante para asegurar los valores formativos de la acción común[36]. El método estaba diseñado para que cada miembro progresara gradualmente desde la simple participación en las actividades hasta la guía de otros miembros a lo largo de las diversas etapas de la formación, y luego a la determinación de las políticas del grupo[37]. Esta transición del miembro del nivel operativo, pasando por el ejecutivo, al directivo, era el proceso normal. Para muchos, el triunfo educativo resultó en la graduación a un grupo más perfecto o más desarrollado de vida cristiana y actividad apostólica.

Dentro de estas unidades superiores, como el Estado, las Terceras Órdenes y las Congregaciones Religiosas, los factores educativos involucrados son más numerosos y la dirección más continua. Las reuniones y actividades comunitarias más frecuentes ofrecen mayores oportunidades para la educación mutua de los miembros[38]. El entorno social los moldea fácil y continuamente. El miembro participa más activamente en la administración de su grupo y en el control de su entorno. El sistema de orientación educativa se va detallando progresivamente hasta abarcar todas las acciones, tanto externas como internas, de los miembros, enseñándoles a ser completamente independientes con verdadera libertad cristiana[39].

Este método genera gran interés, iniciativa y entusiasmo, y ofrece beneficios mutuos a todos los implicados, además de extender los efectos de la educación cristiana a un número mayor del que habría sido posible de otro modo[40]. La multiplicación de los «apóstoles de la enseñanza», mediante una reacción en cadena, impregna rápidamente el orden social con la influencia cristiana[41].

---

[34] Cong: Vues générales sur l'instruction, pp.1-11; Prospectus sur les faits évangéliques. También NI-IV, CG 4, p.119.

[35] Cong: Arrêté pour l'ordre des correspondances; Estado: 4, art. 24.

[36] Estado: f.

[37] Cf. Estado: d, g, q: MSM (1821), p. 269; Cong: Instrucción p. jefes de división. Los miembros «ordinarios» participaban en las actividades; los miembros «formados» guiaban a otros, instruían a un pequeño grupo, etc.; los «líderes» que formaban parte del Consejo de la Congregación a menudo formulaban las directrices y constituciones que regían las diversas divisiones de la Congregación.

[38] Cf. Const: 1839, SM, art. 97; D. I, 250, p. 71; 256, p. 72; 305, p. 83; 363-388, pp. 96-101; 459, p. 119; L. II, 546, pp. 513-514; III 594, pp. 38-39; 728, p. 398.

[39] Cf. L.I, 252. Pag 462. El carácter absoluto de este sistema de orientación se presentará en detalle en el capítulo siguiente.

[40] Método de enseñanza mixta (1841), pp.15-17.

[41] MSM (1821),10.ª Instr.

Los experimentos controlados dentro de la organización de la vida sirven como modelos para la acción continua en entornos externos[42].

Con la entrada de las congregaciones religiosas en el ámbito de la educación formal[43], Chaminade utilizó el medio natural de la escuela para impartir su concepto de formación cristiana. La "instrucción mutua" empleada en las Congregaciones se transformó en un sistema pedagógico marianista completo, denominado Método de Enseñanza Mixta o Método Simultáneo-mutuo[44]. Se le llamó "Método Mixto" porque su procedimiento de enseñanza se componía de elementos de los tres tipos generales de enseñanza que prevalecían entonces en las escuelas francesas: el Método Individual, el Simultáneo y el Mutuo[45]. El método marianista se basaba principalmente en el "Método Simultáneo", en el que el maestro impartía una clase magistral a toda la clase, y en el "Método Mutuo", en el que los alumnos menos avanzados eran enseñados por los más avanzados, especialmente preparados por el maestro.

El alcance de la educación marianista, sin embargo, es mucho más amplio que la instrucción en el aula. Abarca todas las influencias que afectan la vida de una persona. Su objetivo principal es "formar a los alumnos en la virtud cristiana", en una "fe práctica"[46]. Por lo tanto, en las primeras escuelas marianistas, como ya había sucedido en la Congregación, se ofrecían múltiples oportunidades y experiencias variadas fuera del período lectivo para ayudar a los estudiantes a desarrollar hábitos de virtud que influyeran en todos los ámbitos de la vida[47]. Así, los niños desempeñaban un papel importante en la gestión de los asuntos

---

[42] Las reuniones especiales según el estatus social y su prestigio profesional permitió a los miembros recibir instrucciones adecuadas, debatir problemas comunes y decidir acciones concertadas. Es interesante observar cómo Chaminade reunió todos los elementos de los diversos entornos en el centro de Burdeos y cómo logró unirlos en un todo que funcionara fluidamente, mientras que, abandonados a su suerte en el orden social, a menudo eran antagónicos y destructivos entre sí.

[43] A partir de 1819, las escuelas constituyeron un elemento principal y constitutivo del Sistema Marianista. Dado que el propósito principal de todo el Sistema era "formativo" y no simplemente "lograr resultados", las escuelas desempeñaron un papel importante en el perfeccionamiento de los aspectos pedagógicos del método empleado. Cf. RESCH, *Padre Chaminade: Fundador de Escuelas*.

[44] Cf. EF III, Cap. III, nn. 231-397 para una historia del método. Pierre HUMBERT-CLAUDE señala las influencias en el método del estrecho colaborador de Chaminade, *Jean-Baptiste Lalanne, Un éducateur chrétien de la jeunesse au XIXe siècle* (París: Bloud et Gay, 1932), pp. 313. Paul J. HOFFER rastrea la evolución y el desarrollo de la pedagogía marianista desde los primeros tiempos hasta el presente. *Pédagogie marianiste* (1956). [(traducción española, en la última edición con motivo del Bicentenario de las FMI y SM, *Pedagogía marianista*, SPM, Madrid, 2017). Ver en: biblioteca.familiamarianista.es]

[45] En 1834, Francia tenía 1.985 escuelas del "método mutuo", 18.814 del "método individual" y 24.310 del "método simultáneo". BUISSON, Dictionnaire de pédagogie, citado en EF III, p. 322.

[46] Cfr. Const: SM, 1839, arts. 251-268. "La partie la plus importante, la plus difficile, et peut-être aussi la plus négligée de l'éducation: celle qui a pour but de enseñar al niño, a regular su vida de una manera honesta y cristiana. C'est la partie la plus importante parce que c'est celle qui contribue le plus au bonheur des individus et des sociétés." MPCSM: I, p. 49. "La fin principale est de faire des chrétiens et de les multiplicar par la voie de l'enseignement". L. IV, 914, p. 74.

[47] El conocimiento de Chaminade sobre la psicología infantil se revela en este consejo: "Quel est votre but en faisant les Congrégations? Ce n'est pas seulement d'instruire; l'instruction est bien la fin que vous vous proponez; mais allez parler d'instruction à de jeunes personnes qui aiment s'amuser, ce sera le moyen de les faire fuir; il faut donc une sainte ardid pour les attirer et leur faire quitter leurs plaisirs,

escolares y las actividades extracurriculares, así como en la administración del internado. Las responsabilidades, proporcionales a su formación, se distribuían ampliamente en forma de empleos de clase, gobierno estudiantil, tribunal de conducta estudiantil, tutoría estudiantil, clubes de estudio, oficinas de supervisión de recreación y ocio, periodos de trabajo, etc[48].

Para quienes respondían con mayor disposición y deseaban profundizar en el espíritu del método, existían las "Pequeñas Sociedades" o "Mini Congregaciones" para los distintos grupos de edad, comenzando a los siete años[49]. Estos grupos eran muy importantes, ya que servían como introducción al ideal y método marianistas y actuaban como grupos preparatorios para las unidades regulares de la Congregación de adultos. En consecuencia, este trabajo se convirtió en un requisito habitual en todas las escuelas marianistas[50].

Aunque con el tiempo se establecieron escuelas de todo tipo, se empleó el mismo método general de educación. En el nivel de adultos, hubo una colaboración mucho más consciente y activa entre alumnos y profesores. La misma filosofía de educación cristiana estuvo presente en todas las iniciativas emprendidas por la Familia de María. La aplicación más intensa del método, por supuesto, tuvo lugar en las casas de formación de las congregaciones religiosas[51].

Así pues, los medios empleados por la Familia de María para cumplir sus fines son el establecimiento de un sistema integral de ambientes organizados y el empleo de un método de educación social.

---

ce que vous ne pourrez faire qu'en mêlant des choses interessantes dans vos instrucciones: la musique est une des choses qui plaît beaucoup.... "Abrégé des conseils" p.14.

[48] Ancienne méthode (1824), pp. 15-17; Nouvelle méthode, p. 2; Méthode mixte, pp. 6-7.

[49] Había tres grupos: 1) Congregaciones de la Santísima Infancia de María para los más pequeños; 2) Congregaciones del Niño Jesús de diez a catorce años; 3) Congregaciones de la Inmaculada Concepción para los niños mayores. Dentro de cada grupo también existían las diversas etapas de "postulante", "en prueba" y "congregante regular". Cfr. Antiguo método (1824), pp. 31-33; Règlement du pensionnat, pp. 59-83.

[50] Ibídem. También Const: SM, 1839, art. 263.

[51] Cf. D. I, II, III junto con las diversas Constituciones.

CAPÍTULO SIETE

El Plan Organizativo

Solo mediante una organización sabia se pueden unir sin confusión los elementos universales y complejos que componen el Sistema Marianista[1]. Para coordinar todos los esfuerzos de los miembros y lograr las mejores condiciones posibles para el cumplimiento de los propósitos de sus instituciones, el Padre Chaminade ideó un nuevo y apropiado plan organizativo. Incluso en medio de las panaceas utópicas del siglo XIX, este plan destaca como un audaz plan de control y condicionamiento social. Concebido para ser universal, el plan comprendía un sistema administrativo que dirigía la vida corporativa y un sistema ascético que condicionaba la respuesta personal a la acción colectiva. Ambos se complementan para formar una organización práctica y compacta, necesaria para la aplicación de los medios mencionados[2].

Aunque utilizado todo el Sistema Marianista por todas las unidades de la Familia de María, este plan organizativo alcanzó su máximo desarrollo y aplicación más consistente en las sociedades religiosas responsables de la gestión de todo el sistema. Por ello, el plan compuesto fue destacado como un rasgo distintivo de los grupos chaminadianos por importantes autoridades eclesiásticas como el Papa Pío VII[3] y el Arzobispo de Auch[4]. Por lo tanto, es entre los documentos de estos grupos donde mejor se puede estudiar el plan.

I. El Sistema Administrativo

A. Origen

Todo el sistema administrativo funciona a través de tres Oficios o departamentos, designados por el Fundador: el Celo o la Oración[5], la Instrucción y el Trabajo y las Obras[6]. La justificación

---

[1] Cong: Convención de los jóvenes (1814); Cong: Règ. de la Cong. (1817), Nota 3; Notas sobre las Constituciones, n.º 7; EF I, 52, p. 78; Respuesta a las dificultades, Pregunta. I; D. II, 305, p.163.

[2] Cf. Const: SM, 1839, art. 269.

[3] L. I, 110, pp.194-196; 111, pp. 196-197.

[4] L.I, 287, p. 553.

[5] En los primeros tiempos de las fundaciones religiosas, Chaminade intercambiaba estos dos términos, "celo" y "oración", indistintamente debido a la estrecha relación existente entre ellos. Temiendo que algunos limitaran el concepto a la actividad de la oración formal en lugar del espíritu de oración, que debe ser una operación continua, posteriormente empleó el término celo casi exclusivamente. Cf. EF I, 255, p. 339.

[6] Chaminade añadió las palabras “Y de las Obras” al borrador de su secretario, que simplemente decía “Oficio de Trabajo en el artículo 496 del Gran Instituto. Sin embargo, se llegó a resumir las dos palabras en la expresión “Asuntos temporales”. El concepto de Chaminade sobre lo que cada uno de estos términos implicaba era mucho más amplio que la noción actualmente aceptada, de modo que tuvo que aclararlas continuamente a sus discípulos. En la terminología moderna, estos tres oficios podrían designarse mejor como: Vida y Acción Religiosa, Educación y Comunicaciones, y Administración de

de esta triple división surgió de la propia naturaleza de las actividades controladas por los grupos de la Familia de María. Ya en 1808, las ventajas que la Congregación ofrecía a sus miembros se enumeraban como las *oraciones, las instrucciones y las obras*[7]. Esta misma triple enumeración se convirtió en tradicional para describir los fines que debían alcanzar las diversas unidades de la Familia de María. Sin embargo, esta misma clasificación no se correspondió con una distribución similar de la responsabilidad administrativa en los primeros grupos. Parece que no fue hasta 1815 que se constituyeron tres Oficios o departamentos que correspondieran a esta triple clasificación. En el *Premier Jet de l'Institut*, escrito a principios de 1815, los títulos más antiguos utilizados en los documentos del Estado, como prieure, sous-prieure, économe, todavía se utilizan para los oficiales y no se hace mención de los tres Oficios[8]. El Gran Instituto, escrito más tarde ese mismo año, otorga a los oficiales los nuevos títulos de "Director de Celo", "Director de Instrucción" y "Director de Asuntos Temporales".

Tras la seria discusión en agosto de 1816, en la recién fundada comunidad de las Hijas de María, sobre los principios y la aplicación de este sistema, los tres oficios de Celo, Instrucción y Asuntos temporales se convirtieron en "característicos"[9] del Instituto. Este sistema administrativo también se aplicó íntegramente a la primera comunidad de la Compañía de María, establecida en 1818[10]. En su primer anuncio de sus fundaciones a la Santa Sede, el Padre Chaminade señaló que este sistema de tres oficios era su "espíritu más distintivo"[11]. De ahí en adelante, estos tres oficios se consideraron no solo "característicos" sino también "esenciales"[12], y finalmente se aplicaron a los demás subgrupos estructurales de la Familia de María[13]

Empresas. Sin embargo, en este estudio, se preservarán los términos originales para evitar confusiones innecesarias en la presentación de las fuentes documentales.

[7] Cong: Instrucción para la dirección de los Cong., Cap. I. En esta misma época, Chaminade señala que la Congregación de Lyon contaba con cuatro secciones: zèle, aumônes, instrucción, prisiones y hospitales. Cf. "Congregación de Lyon" (Caja 47.1). El Manuel du serviteur de Marie (1821) enumera los tres oficios como característicos de la Congregación de Burdeos (cf. pp. 262-265). También L. I, 119, p. 209. Análisis, p. 9.

[8] [Este texto que Windisch llama "*Premier Jet de l'Institut"*, corresponde al documento «Proyecto de un instituto de congregantes religiosas bajo el título de Hijas de María» (EP V,1). En él aparece efectivamente ese triunvirato de gobierno (priora, subpriora y ecónoma) pero eso no tiene nada que ver con los tres Oficios todavía, término que no aparece en este texto, que podemos considerar un "puente" entre los del Estado y los primeros textos constitucionales de las Hijas de María (Pequeño y Gran Instituto). Donde sí aparecen por primera vez los tres oficios es en el documento preparatorio del "Pequeño Instituto", titulado "Instituto de las Hijas de María" (EP V,2), obra de David Monier y trabajado por el P.Chaminade. Es un texto de 1815. A partir del nº 3 del texto, aparecen ya extensamente los Tres Oficios. Y desde ahí se utilizan en el Pequeño (EP V,4) y Gran Instituto (EP V,6)].

[9] El Fundador añadió la palabra "característica" al primer esbozo de D. Monier, artículo 4, Pequeño Instituto. Cf. «Conferencias sobre el Pequeño Instituto» [EP V, 3].

[10] Así, el primer consejo, celebrado el 8 de diciembre de 1818, menciona al Hermano Augusto Superior, al seminarista Lalanne como Jefe del Celo, al seminarista Collineau como Jefe de la Instrucción y al hermano Laugeay como Jefe de Asuntos temporales. Cf. L, II, pag 167 (nota al pie).

[11] L. 1. 110, p. 195. CL. L, I. 111, p. 197, donde se analiza la interrelación y la acción simultánea de los dos sistemas de administración y ascetismo, lo pone en evidencia.

[12] Gran Instituto, arts. 314-315

[13] Estado cc art. 2. Analyse, p. 9. «Los congregantes que forman la Tercera Orden del Instituto de María están sujetos a un Superior cuya principal función es velar por los tres oficios de Celo, Instrucción

B. Alcance

Fue "en vista de la perfección propuesta" como se estableció este sistema particular[14]. Los tres oficios debían proporcionar "la vida y ser los canales por los cuales el Instituto alcanza sus fines"[15], y por los cuales "se transmite un espíritu animador a todos los miembros"[16]". El "objetivo total de la institución se logra mediante estas tres ofertas constitucionales porque todos los medios que el Instituto puede emplear para alcanzar los fines de su institución pertenecen esencialmente al Celo, la Instrucción o los Asuntos Temporales, cuya jurisdicción y funciones abarcan y desarrollan todos los medios[17].

El sistema es universal, afirma el Fundador. «Manténganme siempre informado de todo lo concerniente al Celo, la Instrucción y los Asuntos Temporales, es decir, de todo, porque, como bien saben, lo incluimos todo bajo estos tres títulos»[18]. Chaminade añade: «Todo lo que pueda suceder en la vida es responsabilidad de (al menos) uno de estos tres Directores (para el Celo, la Instrucción y los Asuntos Temporales)»[19]. Hay «un Director preparado para atender cada necesidad»[20]. Por lo tanto, «es necesario aplicar y mantener en todo, en todo lugar y en todo momento... las disposiciones del Celo, la Instrucción y los Asuntos Temporales»[21] «Todos los asuntos deben pasar por los tres oficios»[22]. «La necesidad de dar vida, alimento y actividad a estos tres principios para que no falten ni un instante, motivó el nombramiento de estos (tres) Directores»[23]. Así, el Fundador anuncia al Papa Pío VII que sus grupos «obligan» a los superiores a «que todos los miembros actúen juntos en estas tres líneas sin interrupción»[24].

No solo la membresía como unidad colectiva recibe la atención de los tres oficios, sino que cada miembro tiene la preocupación particular y constante de cada uno de ellos. «Para admitir a los candidatos, es necesario examinar un tema sobre la triple relación con los fines del Instituto: Celo, Instrucción, Trabajo»[25]. Durante su formación, se estudian las capacidades intelectuales, morales y físicas de los candidatos, y se elaboran regularmente informes trimestrales sobre estas áreas que indican el progreso o la regresión de la persona[26]. El director encargado de la formación generalmente presenta su informe sobre el candidato al Superior en presencia de los Jefes de los Oficios[27]. Los Jefes de los Oficios continúan

---

y Asuntos Temporales. Estos oficios son aplicables a los sujetos reunidos en la Tercera Orden, a los congregantes ordinarios y a otras personas sobre las que la Tercera Orden ejerce su apostolado». Const. Tiers Ordre (Caja 37.1, n.104).

[14] Pequeño Instituto, art. 5.

[15] Cat., abreviado, Preg. 32.

[16] Manuel d'administration, p. 8, n.º 1.

[17] Gran Instituto, art. 381; Analyse, p. 3; Const. SM, 1839, art. 409; Const. FM. 1839, art.15.

[18] L. I, 250, p. 455.

[19] L.III, 660, p. 222. También L. III, 775, pp. 482-484; Gran Instituto, artes. 381-389.

[20] D. I, 503, p. 128.

[21] Analyse des deux Parties, p. 3.

[22] L. V. 1240, pp. 262-263.

[23] Analyse des deux Parties, p. 2.

[24] L. I, 110, p. 195.

[25] Ecrits divers de Adele de Trenquelléon (Caja 36).

[26] Cfr. Método de enseñanza. (1824), art. 52; Const: FM, 1839, arts. 38, 53; Const: SM, 1839, arts. 295-296; Manuel d'administración, pp.18-19.

[27] 10 Gran Instituto, art. 432.

elaborando estos «informes de progreso» periódicos sobre los miembros a lo largo de su vida para asegurar a cada persona la orientación adecuada[28]. «Procurar obtener una idea clara de las disposiciones de cada uno de los miembros del Instituto», aconseja Chaminade. "Dar una descripción de cada uno en cuanto a Celo, Instrucción y Trabajo. Que cada Jefe haga sus reuniones según su propio Oficio»[29]. La influencia de estos tres Jefes debe ejercerse sobre todos los miembros de la comunidad sin distinción de edad, rango o perfección ya adquirida[30].

Este sistema de los tres oficios constitucionales debe vivirse en toda comunidad marianista. "La costumbre es nombrar en cada comunidad tres directores principales para Celo, Instrucción y Asuntos Temporales"[31]. El Fundador insiste: "Todo establecimiento debe tener, o se considera que tiene, un Director principal o Superior y tres Directores principales para Celo, Instrucción y Asuntos Temporales. El Superior (por su propia autoridad) no puede cambiar los Oficios, suprimirlos ni prohibirlos; debe utilizarlos»[32].

La necesidad de distribuir la responsabilidad administrativa entre los tres cargos es evidente en las comunidades grandes, pero ¿es necesario también en los establecimientos pequeños? El Fundador comprendió que la aplicación no podía ser la misma en ambos casos; sin embargo, incluso en las comunidades más pequeñas, es necesario aplicar el sistema de la mejor manera posible[33]. La distribución de los cargos variaba de una comunidad a otra, pero tener varios Jefes en cada comunidad, independientemente de su tamaño, presentaba grandes ventajas psicológicas. Esta distribución de responsabilidades tiende a aumentar el interés de los miembros en la tarea común, a avivar su sentido de responsabilidad, a desarrollar su iniciativa y habilidad en la gestión de los asuntos, y a animarlos a obtener los mejores resultados en cada labor realizada. Además, los Jefes, al trabajar en armonía, brindarían a los demás miembros un ejemplo vivo de unidad y caridad. Además, si un miembro tuviera que ser corregido o castigado por dificultades en algún área, siempre tendría la seguridad de recibir la motivación, la amabilidad y la compasión adecuadas mediante las exhortaciones de los demás líderes.

Además, los tres oficios ofrecen una triple barrera contra la laxitud religiosa[34]. Desde un punto de vista administrativo, incluso la comunidad más pequeña representa una unidad altamente compleja, que implica una organización de vida junto con las organizaciones circundantes de recursos y servicios[35]. Es a través de los tres cargos que se gobierna toda esta red, ya que los cargos se ocupan de todo el personal, todas las actividades, todos los ámbitos, tanto

[28] 11 L. I, 246, pp. 445-446; L. I, 168, p. 290.

[29] L. I, 301, pp. 193-396.

[30] Pequeño Instituto, art. 1.º, Conferencias sobre el Pequeño Instituto, p. 28, Conferencias sobre las Madres de Agen, p. 32. También L, IV, 676, p. 12.

[31] L. III, 645, p. 191. Cf. Gran Instituto, arts. 369-373, 381.

[32] L. III, 660, pp. 223-223, Análisis, p. 12.

[33] Notas sobre las Constituciones de las Hijas de Marina (183), p.15, nº.4. El propio Chaminade plantea esta cuestión en Abrégé des conseils, p. 5.

[34] Abrégé des conseils, pp. 5-7; Constitutions de l'Institut de Marie (Cuaderno C. Rothea), p. 5; Conférences sur Pequeño Instituto, p. 28.

[35] Cf. L. 1, 168, pp. 189-290, 197, p. 338.

dentro como fuera de la comunidad[36]. Por lo tanto, la tarea esencial de los Directores de estos oficios es unir y canalizar los esfuerzos de cada miembro hacia la tarea social integral a la que todos se han dedicado mutuamente. Entonces es importante que cada Director explique a los miembros la naturaleza de su oficio y las interrelaciones entre este y el de los otros dos oficios[37]. Esto generará una actividad con propósito en todo el Sistema Marianista.

¿Sobre qué fundamentos se basa esta triple distinción específica de cargos? Una idea central del Fundador era que la Familia de María debía imitar corporativamente la acción personal de Cristo, modelándose en su Cuerpo Místico, la Iglesia. Por ello, los primeros documentos explican que los fines de la Familia de María se llaman «oración, instrucción y buenas obras», siguiendo el ejemplo de Jesucristo, quien, como modelo de humanidad, oró, enseñó y trabajó durante su vida mortal[38]. Chaminade también buscó «imitar lo más fielmente posible» la organización y el gobierno de la Iglesia Católica[39]. En consecuencia, existe una notable similitud entre su división funcional y la de la triple función reconocida de la Iglesia: santificar, enseñar y gobernar, participando así en el triple oficio de Cristo como sacerdote, profeta y rey[40].

En relación con los propósitos de la Familia de María, cada oficio tiene la tarea de perfeccionar de forma específica los tres objetivos. Así, el Celo motiva y anima cada objetivo; la Instrucción asegura la correcta ejecución de estos mismos objetivos en todas sus ramificaciones; y los Asuntos Temporales garantizan que no falte nada materialmente para el éxito de estos objetivos[41].

Si bien todos los propósitos del grupo son responsabilidad de cada oficio[42], la acción inmediata de cada oficio se dirige esencialmente a un propósito en particular. La acción del Celo se centra en el propósito principal de alcanzar la perfección personal y colectiva de los miembros; la acción de la Instrucción se centra en los medios para formar a los miembros en

---

[36] Gran Instituto, arts. 44, 144, 454; Analizar, p. 9; Pequeño Instituto, art. 20. Manuel d'administration, pp. 46-53, 79-80) D. I, 372, p. 98, Cartas: Adela de Trenquelléon a las novicias de Burdeos, 4 marzo de 1826 [n. 641].

[37] D I. 171-290, pp. 77-79. "Tous les trois mois, chaque Mère Assistante sera tenue d'aller faire une conférence au noviciat, sur la fin de l'Institut dont elle a mission d'inculquer l'esprit". Manuel d'administración, p.14.

[38] Gran Instituto, arts. 146-447; Catecismo abreviado, Preg. 32.

[39] L. III, 557, p. 536.

[40] En Cristo y en su Iglesia, estos tres oficios se unen primero en una sola Cabeza y luego se distribuyen entre sus diversos miembros. En el Antiguo Testamento, estos oficios se difundían entre diferentes individuos. Chaminade destaca la participación colectiva de todos los cristianos en el triple oficio de Cristo y la Iglesia en su retiro de 1821, 12 Instrucción. Siguiendo el desarrollo de San Juan Crisóstomo, Chaminade recuerda a sus oyentes que todos los cristianos juntos han sido hechos reyes, sacerdotes y profetas por su bautismo en el único Cristo. Las obligaciones derivadas de esta incorporación y consagración se destacan en el retiro de 1816, 13.º Ejercicio. Sin embargo, según el plan de participación especializada de Chaminade, es el Superior quien reúne los tres oficios en su persona y luego distribuye esta responsabilidad entre los miembros de su comunidad. Esta especialización se acentúa aún más por el hecho de que los miembros se agrupan en tres clases o categorías, correspondientes a su función habitual en uno de los tres oficios.

[41] Gran Instituto, art. 40; Const: FM, 1839, art.14.

[42] Gran Instituto, arts.185, 454.

las obras del grupo y para comunicar los beneficios de una vida virtuosa a los demás con un propósito apostólico colateral; la acción de los Asuntos Temporales logra el propósito de capacitación seleccionando las actividades adecuadas y procurando los mejores medios que permitan al grupo llevar a cabo sus objetivos de manera adecuada. Cada oficio proyecta también un concepto formal único respecto a su misión propia. El Celo prepara para la vida celestial que ya se experimenta aquí abajo; la Instrucción, para la vida cristiana presente en la tierra; y los Asuntos Temporales, para la unión armoniosa de cuerpo y alma en la tarea común de salvación y perfección[43].

Cada grupo puede considerarse también desde tres perspectivas diferentes, para las cuales los Oficios ofrecen las perspectivas adecuadas. El Celo anima y dirige al grupo en la medida en que tiene una naturaleza religiosa; la Instrucción se centra en la competencia profesional para capacitar al grupo para llevar a cabo todas las actividades de una asociación de enseñanza; y los Asuntos Temporales proporcionan el marco "material" que constituye el soporte indispensable para todo lo que se hace en este mundo, incluso lo más espiritual[44]

Aunque cada oficio asume un aspecto particular de la misma actividad y trabaja en conjunto con los otros dos[45], hay ciertas actividades y funciones que pertenecen principalmente al Celo, otras a la Instrucción y otras a los Asuntos Temporales[46].

C. Los Tres Oficios

Para destacar este patrón de especialización, a continuación se examinarán con mayor detalle la función y las características de cada oficio.

1. Oficio del Celo

El Oficio del Celo "se preocupa continuamente de mantener a toda la Compañía en el espíritu de fe y en las normas de su fundación original"[47]. Su misión es "mantener el fervor en todas las diferentes comunidades, especialmente en las casas de formación, en cada uno de los miembros, en todas sus obras" y en "todos aquellos que están bajo su gobierno y dirección"[48]. "Todo lo que conduce o puede conducir a la perfección" y "la salvación de los demás" cae bajo su dominio[49].

Todo lo relativo a la enseñanza y la práctica de la religión y la dirección espiritual, especialmente el sistema ascético de las virtudes marianistas, está inmediatamente bajo la supervisión de este oficio de Celo. Esto incluye las misiones, los retiros, los catecismos, los libros de piedad, el ambiente de la capilla y el convento, las instrucciones religiosas, las

---

[43] Pequeño Instituto, art. 21. También Conférences sur Pequeño Instituto, p. 28.

[44] Const: FM, 1839, art. 14.

[45] Manuel d'administration, pp. 4-7; 46-48; 50-53; 79-80.

[46] Analyse, p. 2.

[47] Const: SM, 1839, art. 411.

[48] Gran Instituto, arts. 141. 392; Pequeño Instituto, art. 10; Conférences sur Pequeño Instituto, p. 28; Const: SM, 1839, art. 423; Manuel d'administration, pp. 17-18.

[49] Gran Instituto, arts. 45-46; Analyse, p. 9; Catéchisme abrégé, Quest. 34.

congregaciones, etc[50] El oficio debe asegurar un espíritu de oración[51] y la fiel observancia de la regla[52]. Supervisa directamente todos los medios que son religiosos por su propia naturaleza, como el culto y la adoración religiosa, los actos de religión y piedad, incluyendo los signos externos de la religión, los oficios de la Iglesia, las oraciones diarias y los objetos de culto distribuidos por todo el establecimiento[53]. Indirectamente, el Celo también guía todos los medios que se hacen religiosos por intención y motivación; vela por la santificación de toda acción; estimula la moralidad; vigila la observancia de la vida comunitaria y de clausura, y las actividades apostólicas externas de los miembros[54].

En resumen, el Oficio del Celo, dentro de la Familia de María, se ocupa de los sectores religioso, moral y espiritual dentro y fuera del grupo como su competencia específica.

2. Oficio de Instrucción

Todos los medios que una persona pueda utilizar para instruirse a sí misma o a otros, en cualquier campo, están bajo la jurisdicción del Oficio de Instrucción[55]. Este oficio debe asegurar a cada persona la "instrucción necesaria, tanto en religión como en ciencias humanas, que correspondan a su estado y profesión"[56]. "La instrucción religiosa es el objeto más directo de este oficio", pero dado que la instrucción en materias seculares como humanidades, ciencias, artes, etc., es un medio secundario de salvación para muchos y un medio necesario para la generación actual en todos los estados y condiciones de vida, también es una preocupación vital del Oficio de Instrucción[57]. Sin embargo, al enseñar estas materias no religiosas, los maestros deben recordar que deben instruir a sus alumnos de tal manera que les inspire el temor y el amor de Dios para preservarlos y apartarlos del vicio, atraerlos hacia la virtud y hacerlos buenos y fieles cristianos[58]. La tarea principal es preparar a cada persona para revelar al mundo las ventajas y la necesidad de una vida cristiana. Así, la Familia de María enseña solo con el fin de educar cristianamente. Por ello, todas las iniciativas se han clasificado bajo el título de «educación cristiana»[59]. «Bajo este título se incluyen todos los medios por los cuales la religión puede inculcarse en la mente y el corazón

[50] Gran Instituto, arts. 48, 62; Pequeño Instituto, art. 6; Const: SM, 1839, arts. 99, 423-425; Manuel d'administration, p. 17. En muchos de estos puntos, tanto el Oficio de Celo como el Oficio de Instrucción se ocupan especialmente. El Celo generalmente infunde la motivación y el espíritu, mientras que la instrucción se especializa en los aspectos técnicos.

[51] Esta función era tan importante que, en sus inicios, le dio el nombre de Oraison al Oficio. Cf. EF I, 255, p. 339. También Gran Instituto, art. 141.

[52] Manuel d'administration, p.17.

[53] Gran Instituto, arts. 392-394; Pequeño Instituto, art.11.

[54] Gran Instituto, art. 141; Pequeño Instituto, art. 11; Analizar, p. 3; Catéchisme abrégé, Preg. 33; D. I,156, p. 45.

[55] Const: FM, 1839, art. 226.

[56] Const: SM, 1839, art. 412.

[57] L. III, 713, pp. 346-347; D. I, 220, p. 63; L. II, 388, p. 177; método antiguo, art. 28; Const: SM, 1839, art. 22; Cong: Discurso núm. 20, p. 14.

[58] Const: SM, 1839, arts. 257, 245.

[59] "Institut de la Societé de Marie" [El texto del Cuaderno D que lleva este título no indica nada sobre la Educación. ¿Se refiere a los Estatutos de la Compañía de María, nº 2 (EP VI,52)?; Const: SM, 1839, art. 256.

de los hombres, formándolos así, desde la infancia hasta la edad más avanzada, en las prácticas fervientes y fieles de una verdadera vida cristiana»[60]

Debido a esta visión cristiana de la instrucción y la educación, Chaminade consideraba a todos sus grupos como «esencialmente cuerpos docentes, así como los Apóstoles también lo eran esencialmente: *Euntes docete omnes gentes, etc.*»[61]. Cada grupo de la Familia de María participa de esta misma misión apostólica[62]. Todo el programa educativo de la Congregación da un claro testimonio de ello. La orientación dada a las organizaciones de servicios, especialmente a las escuelas, da fe del cumplimiento de esta misión. Los votos especiales de celo o enseñanza de la fe y la moral cristianas, emitidos por los miembros de los grupos más dedicados, marcan la importancia de este oficio.

La enseñanza, la supervisión y el perfeccionamiento de los métodos, la inspección y dirección de los centros educativos, los estudios y la formación profesional de profesores, moderadores de las Congregaciones, candidatos y miembros, son objetivos propios del Oficio de Instrucción[63]. Otras áreas incluyen la enseñanza de la doctrina cristiana, las prácticas religiosas y de caridad, el ejercicio de la moral, etc[64].

Es función especial de la Oficina de Instrucción patrocinar y apoyar a los subgrupos, como las Congregaciones, que están bajo la tutela del Instituto[65].

En resumen, la Oficina de Instrucción se ocupa principalmente del sector de la verdad, de la formación profesional y apostólica, y de la comunicación del método y la cultura marianistas. Fomenta la educación cristiana en su forma más integral.

3. Oficio de Asuntos Temporales

El ámbito de este oficio abarca el bienestar material y la salud de los miembros, el mobiliario del establecimiento, los servicios de la orden temporal para la comunidad y las diversas obras de caridad hacia las personas del mundo[66]

La primera preocupación del Jefe de Asuntos Temporales debe recaer en el personal. Se encargará de proporcionar a los miembros todo lo necesario en materia de alimentación, alojamiento y ropa, teniendo en cuenta que los recursos materiales de la casa le son confiados para que pueda prever y satisfacer las necesidades de los miembros, dándoles tranquilidad para que puedan entregarse con mayor facilidad a su progreso espiritual[67].

---

[60] Const: SM, 1839, art. 251.

[61] L. II, 288, p. 177.

[62] L. I, 52, pp. 87-88; 61, p. 103; II, 523, p. 476; III, 725, p. 378; V, 1193, p. 79.

[63] Const: SM, 1839, arts. 266, 427-432; Pequeño Instituto, art.12; Abrégé des conseils aux Mères, p.16.

[64] Gran Instituto, arts. 145, 152, 452-453; Analizar, pp. 8-9; D. I, 285-287, 80;
375-380, pp. 98-99.

[65] Analizar, pp. 9-10; Pequeño Instituto, art. 14; Gran Instituto, art. 144.

[66] Cf. Gran Instituto, arts. 193-207; Const: FM, 1839, art. 260.

[67] Manuel d'administración, p. 54, núm. 1.

El oficio dirige y gobierna todo lo incluido bajo el título general de "Asuntos temporales y administración", tanto dentro como fuera de la comunidad. Todas las propiedades y edificios, la administración del hogar, el mantenimiento, las transacciones comerciales y legales, la economía general y doméstica, la compraventa, las finanzas y los servicios son competencia de este oficio. Las escuelas de oficios, los talleres, los centros agrícolas y otros establecimientos de esta naturaleza son competencia exclusiva del oficio[68].

El Director de Asuntos Temporales supervisa, desde un punto de vista material, el buen uso de todo y el ejercicio del trabajo manual. Enseña la dignidad del trabajo, su santificación, considerada una deuda por el pecado y un deber de caridad hacia la comunidad, y la necesidad de realizar obras de misericordia y caridad hacia quienes no son miembros[69].

Así pues, el Oficio de Trabajo o Asuntos Temporales proporciona el marco material de la vida corporativa y personal dentro del Sistema Marianista. Está especialmente orientado a lograr el propósito capacitador del Sistema.

En realidad, estos tres Oficios gobiernan simultáneamente tres esferas de una misma vida; se distinguen y separan únicamente a efectos de análisis. Si bien existe una máxima especialización funcional para cada Oficio, también existe una intensa integración entre los tres. Hasta cierto punto cada Oficina cumple una triple función: Celo, por ejemplo, también activa los recursos de las Oficinas de Instrucción y Asuntos Temporales en su propio sector[70]. Cada Oficio, además, busca integrar los componentes del grupo —sus recursos, personal y relaciones— en un modelo social específico, conforme a la naturaleza misma de dicha Oficina y su rol en el Sistema Marianista. Unidas en estrecha colaboración, los oficios buscan establecer una jerarquía interna en constante evolución de valores materiales, intelectuales y religiosos que motiven la conducta específica de sus miembros en cada situación. Como sistema administrativo, los tres Oficios se ocupan de crear, sostener y perfeccionar todos los entornos de vida, así como todas las organizaciones de servicio y recursos.

Este modelo de especialización funcional se extiende desde el centro del Instituto, a todos los demás subsistemas de la Familia de María. Las tres áreas básicas son las mismas, pero el modo de aplicación administrativa varía en los diferentes niveles de la estructura social. Cada subsistema es autónomo y se gestiona por separado. Sin embargo, está unido a todas las demás unidades por la naturaleza del ideal común y por ciertos vínculos administrativos que se extienden a través de los tres Oficios. Esto permite a cada subsistema explotar al máximo sus propias capacidades peculiares, asegurando al mismo tiempo la unidad y la armonía de todo el sistema.

D. Administración y Virtud

Este sistema de competencia funcional impuesto por los tres Oficios constitucionales no solo busca desarrollar las técnicas administrativas adecuadas para producir el "hombre de organización" necesario para gobernar una empresa tan compleja como la Familia de María,

---

[68] Gran Instituto, art. 408; Catéchisme abrégé, Quest. 36; Const: SM, 1829, art. 274; Const: SM, 1839, arts. 413, 433, 434; Manuel d'administración, pp. 54-56; L. II, 557, pp. 536-538.

[69] Pequeño Instituto, art. 19; Analizar, pp.11-12; D. I, 277-281, pp. 78-79; 373-374, p. 98.

[70] D. I, 157b, p. 48.

sino, sobre todo, desarrollar hábitos sociales adecuados para formar al "hombre virtuoso"[71]. Los miembros se vuelven virtuosos en todas sus acciones, en un verdadero sentido paulino. Dado que el propósito de los tres Oficios es regir las acciones diarias de los miembros, es responsabilidad primordial de los Directores de estos Oficios fomentar la virtud en sus súbditos[72]. Sea cual sea la actividad, deben resaltar la dimensión oculta de la virtud que en ella se encuentra. Deben fortalecer, sostener y ayudar a cada miembro a progresar en el de la perfección[73].

El Sistema Marianista se centra en la persona individual dentro de su contexto social, como miembro del Cuerpo Místico que comparte derechos y obligaciones colectivos. Por lo tanto, niega al individuo el derecho a convertirse en un mero "miembro", renunciando a su responsabilidad personal hacia el grupo. Más bien, fomenta una participación progresiva en las labores colectivas según los talentos y aptitudes de cada uno[74]. Impulsa al miembro a superar el nivel de "profesionalismo" secular para cumplir con la esfera total de responsabilidad profesada en su consagración.

Así, como parte indispensable de su formación, los candidatos pasan sucesivamente por una serie de actividades diferentes bajo la guía de cada oficio[75]. Esta exploración sistemática de todos los ámbitos de la vida revela y perfecciona todas las facultades de los miembros. Los Directores llegan a conocer a la persona íntimamente y juntos descubren sus debilidades y fortalezas, elaborando un plan para orientar y desarrollar sus posibilidades. Mediante este método, la persona puede experimentar de primera mano cómo cada actividad vital puede santificarla y contribuir a su misión apostólica. Dentro de este método universal, cada persona se desarrolla según la diversidad de su mentalidad y los dones de Dios. Descubre las profundas implicaciones del ideal marianista y su propio papel dentro de la Familia de María. Como miembro regular, elige entonces una categoría de especialización correspondiente a los tres Oficios como su campo habitual de actividad profesional[76].

El principio chaminadiano de «aprender a hacer, haciendo» se evidencia particularmente en las casas de formación. Los candidatos son inmediatamente sometidos a la influencia de los

---

[71] Era característico de los períodos de la Ilustración, la Revolución y la Reconstrucción considerar los diversos sistemas de administración como controladores del destino del hombre. Dado que los filósofos habían separado al hombre de Dios y de su Providencia gobernante, la tarea de formar al Hombre ideal estaba ahora completamente en manos del hombre mismo o de otros hombres. Así, los reformadores ilustrados se embarcaron en una ingeniería moral social radical porque creían que el producto automático de la maquinaria social sería el "hombre virtuoso". El Estado era el instrumento público de salvación social y reivindicaban una identidad entre el "ciudadano conforme" y el "hombre virtuoso". Chaminade, por el contrario, enfatizaba la necesidad de sistemas racionales para obtener la respuesta más plena del hombre a la naturaleza y la gracia, a fin de cooperar de la manera más perfecta con el Plan Divino. Los valores religiosos formaron la base de la moral cristiana, y estos mantuvieron el orden social. Con Comte, las teorías de la administración evolucionaron posteriormente hacia una ciencia amoral de técnicas puras. Afortunadamente, hoy en día se vuelve a examinar seriamente esta relación entre moralidad y administración.

[72] L. I, 110, p. 197; 111, p. 199; 168, pp. 289-290; 287, p. 553; 235, p. 419.

[73] Cfr. Reglamento general (1815), art. 9.

[74] L. I, 95, p. 170.

[75] Gran Instituto, arts.155, 432-437; 454; Pequeño Instituto, art. 5; Reglamento gral. art. 148; Manuel d'administración, pp. 79-80; D. I, 271-305, pp. 77-83.

[76] Gran Instituto, arts. 455-456; Abrégé du conseil, p. 12; L. I, 95, p. 170; D II 305, p.163.

tres Oficios y solo gradualmente reciben explicaciones detalladas[77]. Su participación activa en la creación de su propio entorno dentro de la organización de la vida progresa hacia la comprensión y el interés por las organizaciones externas de servicio e iniciativas[78]

Participar plenamente en el funcionamiento dinámico de la empresa exige muchas virtudes[79]. Esta correlación entre las funciones administrativas y el crecimiento en la virtud debe ser especialmente comprendida por el Superior y los Directores[80]. Ellos son los modelos para todas las demás personas y deben ayudar a moldear a los miembros en la virtud y en los fines de la Familia de María[81]. Cumplen con su obligación aplicando con orden y método el sistema administrativo, que desarrolla las virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza en el plano social, y que fomenta las «virtudes» especiales propuestas por el Sistema ascético Marianista[82].

El sistema administrativo de los tres Oficios tiene como propósito gobernar todos los entornos sociales para reconstruir y perfeccionar un orden social cristiano integral. A través de él, se genera conscientemente una mentalidad y una moral de grupo que determinan en gran medida la posibilidad de perfeccionamiento personal de sus miembros. Esta estrecha relación entre el sistema administrativo y la virtud de los miembros fue subrayada por el Padre Chaminade.

Sin embargo, la fuente última de este estándar corporativo depende esencialmente de la acción plenamente voluntaria de cada miembro en todo momento[83]. Dado que los entornos solo pueden controlarse adecuadamente desde dentro, la tarea consiste en preparar a los miembros con el trabajo necesario para crear, mantener y perfeccionar todos sus entornos. Pero condicionar esta respuesta de modo que sea total, inmediata y duradera, requiere un método ascético.

---

[77] De la Maîtresse des Novices, p. 40; Gran Instituto, arts. 443-446.

[78] D. I, 371-372, pp. 97-98.

[79] Cf. L. I, 132, p. 234; 287, p. 553; II, 447, p. 306; 518, p. 468; 536, p. 495; 546, pp. 513-515; III, 590, p. 24; IV, 1088, p. 401; III, 692, p. 302.

[80] Cfr. L. I, 235, p. 419.

[81] L. I, 110, p. 197; 287, p. 553; Gran Instituto, arts. 155, 454; Pequeño Instituto, art. 22; D. I, 271-290, pp. 76-81; 452-456, pp. 117-118; Reg. general (1815), art. 9.

[82] "Le mode d'administration dont use la Société est essentiellement bon, il est fondé sur de vrais principes de prudence et de justice. Il n'y aurait rien d'exagéré à dire qu'il porte sur les quatre vertus cardinales, et il me serait facile de le démontrer." L. (sin publicar), 11 de abril de 1836, a Lalanne [Carta n. S 831 quater]. Es interesante notar que uno de los discípulos de Chaminade, John Garvin, intentó tal presentación a principios de siglo, "El director de una comunidad religiosa considerada a la luz de las cuatro virtudes cardinales" (manuscrito inédito, Archivos Marianistas, Roma), c. 1917. Varios de los primeros discípulos del Fundador también vincularon las virtudes cardinales con el método ascético marianista de las virtudes. Cf. D.III, 560-634, pp. 254-282; 723, p. 318. También EF VI, cap. 4, núm. 43 (sin publicar); D. I, 1361-1379, pp. 400-402; Premier Jet, pp. 2-3.

[83] D. II, 306, p.163.

II. Sistema Ascético[84]

Trabajar en la reconstrucción de un orden social cristiano moldeando el propio entorno exige la colaboración con muchos otros. Esto, a su vez, requiere un método social de ascetismo y espiritualidad basado en la conciencia de cada cristiano de pertenecer a un solo Cuerpo Místico corporativo y unidad social, la Iglesia, y de que tienen la obligación colectiva de perfeccionarla mediante su acción común. Los sistemas de ascetismo individualista son inadecuados, razonó Chaminade, por lo que inventó un método de ascetismo colectivo para estos equipos de reconstructores apostólicos, generalmente llamado el "Sistema de Virtudes Marianistas" o el "Sistema Marianista de Ascetismo". Este debía funcionar como una parte complementaria del sistema administrativo en el Plan Organizativo Marianista general.

A. Origen

El desarrollo histórico exacto de este método ascético es difícil de rastrear. En una de las cartas más antiguas conservadas del Padre Chaminade, fechada el 27 de mayo de 1796, se pueden discernir fácilmente muchos de los elementos que lo componen[85]. La correspondencia posterior con la señorita Teresa de Lamourous desarrolla estos elementos y virtudes sin organizarlos en un sistema fijo[86].

Entre los documentos de la Congregación anteriores a la fundación de las sociedades religiosas [«Instituto de María»: FM y SM], se encuentran numerosas alusiones y desarrollos de elementos aislados que Chaminade utilizó para animar a los congregantes en el camino de la perfección moral y la reconstrucción social[87]. En el *Proyecto de Reglamento de la Vida Cristiana*, compuesto alrededor de 1810, se da por sentado la existencia de un método, al menos similar al que nos ocupa[88]. Otros documentos sobre los Estados de Perfección de este mismo período explican los principios rectores y desarrollan virtudes específicas[89]. Salvo el *Manual del Servidor de María*, que ofrece una regla general de vida, no existe hoy ningún documento que explique el método ascético utilizado entre los congregantes y los estadistas. Sin embargo, desde el principio hubo una gran insistencia en la dirección espiritual y en la necesidad de un método unificador común[90]. El método completo no se presenta en ninguno de los documentos existentes antes de 1815.

---

[84] Este sistema o método ascético es solo una parte del sistema espiritual total de Chaminade. Además, las implicaciones teológicas de este método ascético han sido desarrolladas extensamente por otros, en particular R. Hughes y N. Burns. Corresponde a este autor señalar los aspectos filosóficos.

[85] L. I, 9, pp. 11-14.

[86] [Cartas nn. 10-24]. Cf. J. B. Armbruster, Références aux lettres du P. Chaminade: Vie spirituelle (Friburgo, Suiza: Séminaire Marianiste, 1954), p. 85.

[87] R: 1809 (Notas Lalanne); R: 1813 (Notas Lalanne); pp. 13-17, 20-23. Documentos posteriores de la Congregación, como el Instituto de Postulantes, Diálogos, Discours, Notas de instrucción, contienen numerosas referencias.

[88] Estado: g, núms. 8, 14, 16, 19-20 [Ver la alusión al «Proyecto de Reglamento de Vida cristiana» en: J.VERRIER, *La Congregación mariana del P.Chaminade*, Libro V, *El Estado*, SPM, Madrid, 2012].

[89] Ej. Estado: k y l.

[90] Cf. Estado: b, Nota 2; f, núm. 6.2; 9, núm. 2.

Debido al proyecto de fundación de las Hijas de María, Chaminade quiso entregar a la señorita Trenquelléon su método completo en 1815. Para redactar el sistema por escrito, Chaminade contó con la ayuda de su secretario, David Monier, quien había seguido de cerca su dirección en la Congregación desde 1804[91]. El resultado fue el método, bastante desarrollado, descrito en el *Proyecto de un Instituto* e incorporado al Gran Instituto, las primeras constituciones del nuevo grupo religioso [EP V,6]. A partir de entonces, todos los documentos oficiales que mencionan el Método se ajustan fielmente a la presentación del Gran Instituto. Llegó a ser tan característico del Instituto como lo fue el sistema administrativo[92]. Este plan inicial sirvió como marco permanente durante la vida del Fundador. Sin embargo, se produjo una progresiva evolución interna, ya que Chaminade instó a todos los que empleaban el Método a hacer observaciones y sugerencias para que se hiciera un perfeccionamiento continuo de las diversas aplicaciones[93] La justificación bíblica del Método se tomó de 2 Pedro 1,3-15, el texto fundamental de Chaminade para todo el sistema espiritual[94].

Los elementos tradicionales del Método de Chaminade parecen haber recibido la influencia de Plotino-Macrobio, Escupoli[95], los tomistas y miembros de la escuela francesa de espiritualidad, especialmente de Olier[96]. Hasta la fecha, no se ha descubierto ninguna fuente inmediata del marco inicial del Método, aunque San Juan Crisóstomo utilizó una división de virtudes que se asemeja en cierta medida a la de Chaminade[97]. Considerando la larga evolución que se extendió a lo largo de más de cuarenta años, se puede afirmar que la sistematización y formulación del Método son muy originales en Chaminade.

---

[91] David Monier (1757-1849), antiguo discípulo de los philosophes, se unió a la Congregación de Burdeos en 1804, donde ejerció gran influencia como estrecho colaborador de Chaminade y Secretario General de la Congregación. Más tarde, en 1818, fue admitido en la recién fundada Compañía de María, donde continuó prestando valiosos servicios.

[92] Cf. D. I, 1244, p. 372.

[93] Otros colaboradores en esta obra, además de David Monier, fueron Juan Bautista Lalanne, congregante y miembro del Estado, quien se convirtió en el primer miembro de la Compañía de María, y Adela de Trenquelléon, cofundadora de las Hijas de María. Lalanne introdujo la terminología del "hombre viejo" y el "hombre nuevo" de San Pablo, las virtudes positivas de la fe, la esperanza y la caridad, y elaboró meditaciones y exámenes para cada una de ellas. Sin embargo, su presentación del "sistema de purificación" fue rechazada por Chaminade. Cf. D. I, 1135-1136, p. 333. Adela de Trenquelléon añadió algunas pequeñas adaptaciones al "sistema de preparación". Charles Rothea también contribuyó al desarrollo del "sistema de consumación".

[94] D. I, 1238, pp. 368-369; L. IV, 1022, p. 269; Const: SM, 1839, art. 336. Este pasaje de las Escrituras presenta sucintamente el Plan Divino, los esfuerzos progresivos del hombre siguiendo un método ascético de "cadena de virtudes" y una descripción de los falsos profetas que extravían a otros con errores y depravación moral. En este texto, Chaminade vio la solución a las dificultades de su época. Los sistemas de preparación, purificación y consumación que utilizaban se conocían como el "Método Antiguo", pero al integrarse con el texto bíblico se les llamó el "Método Perfeccionado". Se debería profundizar en este desarrollo, que tuvo lugar después de 1830, y que ofrece interesantes presentaciones de los primeros discípulos de Chaminade. Cf. D. III, pp. 245-290, 307-309; 62-84.

[95] [Lorenzo Scupoli (c.1530–1610) fue un sacerdote, religioso y escritor italiano, conocido por ser el autor de "El combate espiritual" (*Il combattimento spirituale*), una de las obras más importantes de la espiritualidad católica del siglo XVI].

[96] Cf. R. HUGHES, pp. 50, 238.

[97] Cf. *Huit catéchèses bautismales* (París: Cerf, 1958), pp. 194 y ss. Chaminade conocía bien las obras de Crisóstomo, pero no tenemos ninguna indicación de que esta fuera su fuente.

B. Alcance

Al igual que sus contemporáneos, Chaminade también anhelaba desarrollar al "hombre perfecto". A diferencia de ellos, sin embargo, no consideraba al hombre *in abstracto* ni en un hipotético "estado original de naturaleza", sino que Chaminade se interesaba por el "Hombre Existencial", el hombre en su desempeño concreto de la vida. Chaminade reconoció este desempeño como una manifestación no solo de la naturaleza humana, sino también del pecado humano y la gracia divina. Ninguno de los dos extremos, el jansenismo y la perfectibilidad ilustrada, podía aceptarse. En el marco de una naturaleza racional y la gracia, la perfección del hombre exige la acción conjunta de Dios y del hombre. El todo es obra de Dios y, al mismo tiempo, del hombre, pero en diferentes planos de causalidad. El hombre debe recibir la gracia porque todo depende enteramente de Dios, y el hombre debe obrar porque todo depende enteramente de sí mismo en su causalidad total subordinada[98].

El Dios-Hombre, Cristo, es el modelo de la humanidad en esta dialéctica de la perfección cristiana. Chaminade presenta la lucha del «Hombre existencial» por la salvación y la santificación bajo el tema de «muerte-vida» de San Pablo: «despojarse del Hombre Viejo; revestirse del Hombre Nuevo»[99].

Según este corporativismo paulino, se considera que la raza humana tiene una doble «Cabeza»: Adán y Cristo. Cada uno era una persona, pero también la Cabeza de una sociedad: una persona y unidad corporativa en el orden de la carne, llamada el «Viejo Hombre», y la otra, en el orden del espíritu, aclamada el «Nuevo Hombre». Todos los que están unidos con las Cabezas constituyen un solo cuerpo corporativo con ellas. Así, el hombre es uno con Adán por su naturaleza humana; y debido a la caída de Adán en el pecado original, esta naturaleza humana ha sido herida y las facultades del hombre están privadas de su debido orden, mostrando ahora una marcada inclinación al mal. Esta naturaleza caída y viciada, considerada corporativa e individualmente, es el «Viejo Hombre»[100]

Pero todos los hombres son potencialmente uno con el Cristo Místico, el Cristo completo, el Cristo universal, quien es la Cabeza y el resumen viviente de la humanidad redimida. El pecado que separa a los hombres de esta unidad y entre sí es destruido en el Bautismo. El hombre se identifica con Cristo individual y colectivamente[101]. Su espíritu se regenera para

---

[98] Cf. Gran Instituto, arts. 3, 13; Explicación libre, arts. 12-13; Const: SM, 1839, art. 98; L. I, 142, p. 249, 288, p. 557, 292, p. 567; NI-IX, CC 3, pp. 44-51; CC 5, p. 68; D. I, 671, p. 167; D.II, 418, p. 204. "Les directeurs auront encore à bien convaincre leurs élèves de ce principe fondamental que le salut et la santification sont en même temps l'ouvrage de Dieu et de l'homme: de Dieu, par sa grâce et la lumière de la foi; de l'homme, par sa fidèle et constante coopération à l'action divino." D. II, 2, pp. 27-28. Éste es el tema en el que más se insiste en los retiros de Chaminade, concluye BURNS, p. 108. Véase también el desarrollo en GUNDLACH, pp. 93-105, para la postura similar de los jesuitas.

[99] Esta expresión fue creada por San Pablo (Rom. 8,1-16; Gal. 6,16-25) para indicar la acción simultánea y recíproca, negativa y positiva, de la vida cristiana. «Todo el cristianismo, toda la perfección está en esta muerte y en esta vida». D. II, 222, p. 134; 412-413, p. 201; D. I, 649, p. 162; L. III, 728, p. 394.

[100] D. II, 6-7, pp. 30-33; 10b, p. 35; 15-16, pp. 37-38; 35, p. 49. También Contra Gent., lib. 4, cap. 52; De Malo, q. 4, art.1.

[101] D. II, 175, pp. 111-112; NI-III, CC 2, p. 3. R: 1816,1822.

que reciba las inclinaciones del Hombre Nuevo, Cristo[102]. Esto marca el inicio de un esfuerzo tendencial por ser efectiva y completamente uno con Cristo, y por regresar a las condiciones del estado de justicia original[103]. En este estado original, la voluntad y la razón del hombre estaban sujetas a Dios y perfeccionadas por él. La razón misma tenía control total sobre las facultades inferiores. El universo entero estaba sujeto al hombre.

Este orden original no se restaura automáticamente con la simple recepción del bautismo y la incorporación ontológica a Cristo. El desorden en las facultades del hombre persiste; las malas inclinaciones de su naturaleza herida están siempre presentes; las virtudes y los dones infusos están latentes; el universo entero está desordenado[104]. Se requieren esfuerzos conscientes del hombre para realizar sus potenciales humanos y divinos. Debe experimentar una vasta "ontogénesis": debe moldearse para convertirse en realidad en lo que es en germen: Hijo de Dios e Hijo de María para la salvación de toda la humanidad. Alcanza este crecimiento y perfección viviendo su consagración filial bautismal junto con sus hermanos cristianos. Crea condiciones ideales mediante la construcción de un orden social cristiano.

Se trata de formar en los hombres al Hombre Nuevo «mediante un plan y un sistema práctico de vida santa y cristiana, según la medida de la gracia que Dios comunica» a cada uno[105]. El método ascético diseñado por Chaminade era un sistema tan práctico que podía ser utilizado por todos los cristianos[106]. Su propósito expreso es restaurar, en la medida de lo posible, el orden original de armonía dentro de los propios cristianos y, bajo su influencia organizadora, en todo el orden social[107].

C. Organización del Método

Siguiendo el plan de Chaminade, los esfuerzos humanos pueden sistematizarse en un camino específico y gradual de progresión, denominado Método Ascético Marianista. El Método describe la división del trabajo a realizar y los medios especiales a emplear dentro de las tres vías tradicionales del ascetismo (purgativo, iluminativo y unitivo). No se ocupa de los principios ni de la estructura del progreso como tal, ni de la teoría de cómo aumentan las virtudes en sí mismas[108]. Se centra más bien en las disposiciones y cualidades que uno debe poseer, así como en las prácticas, ejercicios y medios que debe emplear para eliminar los obstáculos que la carne, el mundo y el diablo interponen en el camino de la perfección, y para perfeccionar todas las virtudes y dones cristianos[109].

---

[102] D. II, 11-14, p. 36; D. I, 655-658, p.163.

[103] Ibíd.

[104] En el Bautismo, los hombres son solo «enfants qu'à demi» (niños a medias) que deben consumar esta obra de santificación. D.II, 11, p. 36. D. II, 16-17, pp. 38-39; 412-413, pp. 200-201; D. I, 1192, p. 352; 1132-1136, pp. 332-333; Abrégé du conseil, pp. 29-30.

[105] NI-IX, CC 1, p. 68.

[106] Ibídem. También D. I, 526-527, p.132; D.II, 52, p. 58; NI-I, dfg, p. 29.

[107] D. II, 16-17, pp. 38-39.

[108] «Nuestro método se basa sólidamente en la teoría tomista del aumento de la virtud como una mayor ratificación en el sujeto, particularmente de tal manera que la 'confusión' entre las potencias... se reduce al orden, resultando en una mayor unidad, poder y eficacia para nuestra vida espiritual personal y el apostolado al que nos dedicamos». R. HUGHES, p. 72. Cf. NI-IX, CC 3, p. 26.

[109] Véase el resumen de términos en R. HUGHES, pp. 177-180.

La originalidad del Método no reside en su contenido, que proviene del ascetismo cristiano tradicional, sino en la interpretación que se le da, en la forma y sistematización del material, y en su carácter eminentemente pragmático. Chaminade buscaba un sistema práctico que lograra la destrucción del Hombre Viejo y la formación del Hombre Nuevo en todas sus dimensiones, tanto individuales como colectivas[110]. Cabe destacar que todo el Método está concebido para ser operativo en el entorno social y que las prácticas recomendadas están orientadas a él en todo momento. Pretende ser un sistema de ascetismo colectivo para los reconstructores sociales cristianos apostólicos[111].

Chaminade se interesó profundamente en las ramificaciones psicológicas de la combinación de la influencia divina y la acción humana que involucra al hombre real, concreto y sobrenaturalizado dentro de su entorno social[112]. Analíticamente, el Método representa el dominio y la orientación progresivos de las facultades y poderes del hombre. En su totalidad, el Método está diseñado para abarcar toda la actividad psíquica, ya sea consciente, subconsciente o inconsciente. En el orden práctico, busca hacer real y efectiva la consagración filial bautismal del hombre en todos los detalles concretos de su vida cotidiana, reflejando su pertenencia a la comunidad cristiana.

El resultado buscado no es meramente una recreación psicológica subjetiva —una autorrealización en el orden natural—, sino una realidad objetiva y mística: el encuentro de uno mismo en Cristo, en el orden sobrenatural. No se trata tanto de un estado psicológico alcanzado como de un nuevo nivel de realidad, un nuevo ser, el Nuevo Hombre, Cristo. El autodominio y la posesión del espíritu de Cristo, la pertenencia vital a su Cuerpo Místico y un orden social cristiano realizado fueron los resultados concomitantes.

En este Método Marianista, diferentes "virtudes"[113] que conciernen a ciertos objetos comunes se agrupan en un sistema o unidad. Existen tres de estos sistemas: "virtudes de preparación",

---

[110] D. I, 671, p. 167; II, 325, p. 168.

[111] Chaminade creía que cada persona tiene una gracia especial de vocación de Dios dentro del Cuerpo Místico y, para que cada uno «cooperara con cada gracia y cooperara plenamente», inventó este Método, que inició el compartir y la comunicación conscientes entre sí con el propósito colectivo de edificar este Cuerpo Místico. Esto se evidencia particularmente en Gran Instituto, arts. 15-19, 55-57, 89; D. I, 346-348, pp. 93-94; 183, 186, pp. 56; 224, p. 64; 266, p. 75; 472, p. 121; 503, p. 128; 966, p. 278; II, 16, p. 38; 241-262, pp. 142-148; L.I, 98, p. 174; 108, p. 189; 301, p. 594; III, 788, pp. 508-509. De principio a fin, el Sistema está diseñado para la acción común que culmina en la vida en comunidad, donde todos los esfuerzos de perfeccionamiento personal tienen una motivación social y todos los contactos apostólicos deben resultar en un mayor autoperfeccionamiento del agente. Cf. Estado: i, L. III, 725, pp. 378- 379. Cf. R. HUGHES, p. 171. Como tal, Chaminade podría considerarse pionero en la formulación de un tipo de ascetismo colectivo.

[112] NI-IX, CC 1, p. 68. Aunque incompleto en cuanto a teoría psicológica, el Método de Chaminade ofrece valiosas perspectivas que han sido verificadas posteriormente por la psicología experimental contemporánea.

[113] Se trata de «virtudes», entendidas en el sentido amplio de disposiciones permanentes del alma y el cuerpo que facilitan el ejercicio de las facultades superiores, que son la sede de las virtudes espirituales propiamente dichas. D. I, 177, p. 54. Como tales, deben sustentar todas las virtudes religiosas y morales. D. I. 192, p. 58. El propósito del Método es asegurar a las facultades superiores el control de las facultades inferiores y los órganos corporales para que alcancen su integridad original. Sin embargo, no se trata solo de un método psicológico puramente humano, sino de un método sobrenatural en su propósito, medios y resultados. Estos tres sistemas de virtudes son divisiones del

"virtudes de purificación" y "virtudes de consumación". Dado que el Método apunta directamente a las facultades del hombre, que son la fuente de toda su virtud, cada sistema pretende abarcar uno de los niveles de energía psíquica. En consecuencia, cada sistema se basa y se basa en el sistema anterior a medida que el control progresa de la actividad consciente a la subconsciente y luego a la inconsciente. Dentro del mismo sistema, una virtud dispone para la siguiente, marcando una gradación progresiva en forma de espiral que ofrece una cobertura universal en ese nivel, a la vez que prevé el sistema y nivel siguientes[114]. Las virtudes de un sistema también están vinculadas internamente con sus formas progresivas en el sistema superior. Esto da como resultado la difusión del crecimiento dinámico de un nivel al siguiente, otorgando a toda la progresión un nuevo efecto congruente y vital.

El Método también busca una inserción progresivamente mayor del individuo en el grupo y una identificación de sus propósitos con los de la entidad corporativa. Como tal, procede de las actividades predominantemente autodirigidas del sistema de preparación a la respuesta completamente espontánea y total al impulso grupal cultivado por el sistema de consumación.

El breve resumen que sigue simplemente propone una presentación general de todo el Método y las interrelaciones entre los diversos sistemas, en lugar de una descripción detallada de cada virtud[115].

1. Sistema de Preparación[116]

La primera serie, denominada "virtudes de la preparación", tiene como propósito especial dirigir las actividades conscientes del individuo —su receptividad y pasividad— a la búsqueda colectiva de la perfección cristiana y los esfuerzos apostólicos. Debido a su consagración mariana, el miembro de la Familia de María ya se ha preocupado por orientar sus acciones voluntarias hacia los fines del grupo. Sin embargo, también es consciente del gran potencial desperdiciado por los numerosos actos involuntarios o no voluntarios que conforman la mayor parte de su vida diaria. Estas simples reacciones o hábitos instintivos, por lo tanto, escapan

---

trabajo a realizar, medios prácticos que se utilizan junto con las vías tradicionales de la purgativa, la iluminativa y la unitiva.

[114] Esto también se confirma por el hecho de que las palabras griegas causales utilizadas en 2 Pedro "implican que las virtudes nacen una de la otra y se complementan mutuamente". Cf. Mons. Charue en la edición Pirot-Clamer de la Biblia.

[115] El volumen primero de *Escritos de Dirección* contiene todos los documentos importantes relativos a este Método, desarrollado bajo la dirección del Fundador. El volumen tercero de *Dirección* contiene los desarrollos de los discípulos de Chaminade. El estudio más completo hasta la fecha es *El Sistema de Virtudes del Padre Chaminade*, ed. John MULLIGAN (Friburgo, Suiza: Séminaire Marianiste, 1958), p. 242 (hectógrafo). Las tesis de N. BURNS y R. HUGHES son especialmente valiosas [Estudios más recientes son; I.OTAÑO*, Lectura del método de virtudes hoy.Algunos aspectos de una ascética marianista*,SPM, Madrid, 1995; Q.HAKENEWERTH, *El grano de trigo,* Dayton, 1997; Y abarcando todo el “Camino espiritual marianista” (Sistema de virtudes, Tres Oficios, Vida teologal y fe del corazón, y Conformidad con Jesucristo, formados y en alianza con María, el importante texto: J.B.ARMBRUSTER, *Vida y formación espiritual según los "Escritos de Dirección" de G.José Chaminade*, Dayton, 2014].

[116] Para cada sistema, solo se presentarán las secciones de referencia general contenidas en la Dirección I y el Estudio del Seminario Marianista. Para el "sistema de preparación": Estudio, pp. 1-115; D.I Núms. 6-20, 152, 175-184, 240-252, 316, 350, 392, 400-474, 544-566, 678-833, 870-924, 952-973, 995-1011, 1055-1109, 1136-1140, 1181-1234, 1366-1376, 1385-1386.

a todo esfuerzo de consagración. Debido a estos actos no voluntarios, la supuesta consagración "total" no es real ni eficaz en gran parte del ámbito personal ni en la esfera objetiva del trabajo a realizar. La buena intención general y habitual, una sinceridad plena y un pequeño número de actos voluntarios por sí solos no alcanzan la totalidad del ideal marianista[117].

El propósito expreso del sistema de preparación es llevar estos actos, habitualmente no voluntarios, al nivel voluntario, donde puedan ser controlados y consagrados. El objetivo es asegurar el máximo funcionamiento racional de todas las facultades del alma y del cuerpo para producir el trabajo más serio y eficaz posible. El individuo puede establecer un "reinado universal sobre todas sus facultades del cuerpo y del alma" en el ámbito de la conciencia mediante el ejercicio de las "virtudes de la preparación". Estos primeros esfuerzos producirán un autoconocimiento total: inmediatamente de las facultades alteradas, y posteriormente de las causas de dichas perturbaciones. Esto ayudará al individuo a alcanzar el autodominio.

Como primer paso para desarrollar entre todos los miembros el ideal común, la acción y la vida en común, se supervisan y controlan todos los medios de intercomunicación social —activos y pasivos, orales, escritos y simbólicos—. Estos son los medios generales por los cuales el hombre se abre cada vez más a la penetración de su entorno divino dentro del Cuerpo Místico, filtrando al mismo tiempo todos los elementos e influencias negativas de su entorno mundano. Así, se asegura una relación adecuada en su vida diaria con Dios, con el prójimo y consigo mismo. Esto se logra mediante los **silencios externos** sobre *las palabras* y *los signos*, mediante los cuales el individuo debe expresar solo lo que debe de la manera más apropiada. Todo el exterior del individuo puede ahora someterse al dominio de su voluntad. Este control sobre lo exterior contribuye en gran medida a la transformación interior. Así, en el autocontrol personal que se obtiene mediante la práctica de estos silencios, cada miembro forma un juicio social sobre su posición en la organización y el trabajo, y adapta el alcance, la forma y el objeto de sus palabras y signos a tal fin[118].

A continuación, se presta atención a los **silencios interiores** que se ejercen sobre *la mente, la imaginación y el corazón o las pasiones*. Dado que estas facultades operan, en su mayor parte, sin que el individuo determine dicho movimiento, el «silencio» se refiere aquí al control de cómo operan y su contenido, más que a si se mueven o no. Así, el "silencio de la mente" significa fijar la mente en aquello que debe ocuparla y desterrar todo pensamiento inútil. Este "silencio de la mente" se relaciona con el funcionamiento conjunto de la memoria, el juicio y la imaginación, necesario para producir un razonamiento correcto. Debido a su papel dominante y tendencia independiente, la imaginación también se considera un silencio aparte. Esta facultad debe utilizarse únicamente para el bien que puede producir; por lo tanto, es necesario controlarla para no permitir que se desvíe divagando sobre objetos que pueden excitarla innecesariamente o que son completamente inútiles o peligrosos. El "silencio del corazón o de las pasiones" busca dirigir los movimientos del apetito sensitivo provocados por la imaginación con ocasión de la excitación de los sentidos externos. La tarea aquí es examinar las diferentes pasiones que, habitual u ocasionalmente, influyen en la vida diaria y regularlas según la pasión dominante: el amor a Dios, al prójimo y a uno mismo.

---

[117] D.I, 647, p. 161; Gran Instituto, art. 16; R: 1824, 3.ª Conferencia (Notas de Laugeay).

[118] Cf. R. HUGHES, p. 200.

Inmediatamente después del ejercicio de los cinco silencios, se trata del ejercicio del recogimiento. Este es el hábito mediante el cual la voluntad utiliza las facultades sobre las que ejerce control despótico o control político efectivo para mantener la atención en la tarea en cuestión (silencio mental), la objetividad (silencio imaginativo) o el control emocional (silencio de las pasiones); y así someter la facultad descontrolada a la influencia de la voluntad.

Dado que a menudo falta la valentía para usar los remedios necesarios para controlar ciertos actos externos no volitivos que afectan la voluntad y el apetito irascible, el individuo solicita la ayuda de otros, especialmente de sus superiores y directores, y se somete a su guía en una obediencia preparatoria. Estas personas "objetivarán" lo realizado hasta el momento, asignando al individuo diversas responsabilidades y empleos dentro del marco de los tres Oficios tradicionales, observando sus reacciones y solicitando su cooperación para aplicar todas sus facultades a la tarea colectiva. Así, se produce un desarrollo armonioso de la flexibilidad y adaptabilidad personal, a la vez que el grupo experimenta una mayor integración social perfección.

A pesar de todos los esfuerzos por controlar las condiciones bajo las cuales operan las facultades, existe un amplio ámbito de la Providencia de Dios sobre el cual el hombre no tiene control directo. En este ámbito, debe aceptar con paciencia y valentía, como manifestaciones de la voluntad de Dios, los males aparentemente físicos y morales que le aquejan, ya sea directa o indirectamente, a través de otros hombres y cosas. Al soportar estas dificultades, fortalece las facultades más débiles y amplía enormemente las demás. Algunos de los medios recomendados para perfeccionar esta virtud de *soportar las mortificaciones* y así completar la obra final de preparación son la autosuficiencia, la actividad grupal, la vida comunitaria y el apostolado.

En resumen, el objetivo de las «virtudes de la preparación» es a la vez el autoconocimiento y el autocontrol: autoconocimiento, para conocer los trastornos de las facultades y apetitos y así controlarlos cada vez más; autocontrol, para consagrar y dirigir todas las facultades a los fines corporativos de la Familia de María. Así, la obra de preparación consiste en dirigir todos los actos conscientes, mediante un poder ejecutivo, al servicio del ideal propuesto al que uno se dedica[119].

2. Sistema de Purificación[120]

Una aplicación diligente del sistema de preparación que logra el dominio de uno mismo y la "dedicación voluntaria" es capaz, por sí sola, de formar "grandes santos"[121]. Sin embargo, habiendo controlado toda su actividad consciente, incluso un "santo" sincero en esta etapa puede estar sujeto a muchas faltas, complejos y anormalidades de las que no es consciente. Si fuera un ermitaño o un recluso, los defectos no tendrían graves repercusiones en los demás. Sin embargo, cada uno de estos defectos pondría a prueba severamente el espíritu

[119] Ibíd., pp. 174-176.

[120] Para el «sistema de purificación»: Estudio, pp. 115-192: D. I, núms. 154, 185-168. 360, 393, 475-527, 567-597, 834-869, 925-950, 974-994, 1141-1142, 1152-1180, 1235-1236, 1387-1392.

[121] L. I, 186A, p. 316.

comunitario en una organización de vida y perjudicaría la eficacia de un apostolado entre otros, como el que Chaminade había propuesto a todos sus seguidores.

Esta condición se debe a las deficiencias innatas del carácter de la naturaleza corrupta y a las falsas actitudes subconscientes adquiridas que se revelan ante obstáculos internos y externos, ya sean de uno mismo, del mundo o del diablo. No contento con permanecer en la superficie de las facultades y controlar todos los actos conscientes, el individuo debe ahora trabajar en esta mayor profundidad del subconsciente para descubrir las fuentes y causas de sus imperfecciones y aplicar los remedios adecuados. Esta nueva fase de perfección se centra en el «sistema de purificación», mediante el cual se purifica el «interior del alma», que influye en toda la vida consciente.

Debido a que muchas personas desconocen la influencia de estos factores hereditarios y adquiridos, arraigados en la estructura misma de su personalidad, son incapaces de purificarse. Caen fácilmente en la ilusión de haber alcanzado la santidad más plena y se conforman con permanecer en una condición de "tibieza". No realizan el esfuerzo especial necesario para iniciar la "perfección de la santidad y la influencia apostólica" de los "santos predestinados"[122] que se logrará mediante el "sistema de purificación". Una vez más, es el cuerpo social el que ayuda a centrar la atención del individuo en su condición y en las causas de sus dificultades y fracasos, y lo impulsa a seguir avanzando. Le ofrece el apoyo constante necesario para superar cada obstáculo, a fin de que todas las fuerzas misteriosas del subconsciente incidan en las exigencias del ideal elegido.

Primero, se analizan *los obstáculos internos* que retrasan el progreso hacia la perfección y se formulan sus remedios. Las debilidades inherentes a la naturaleza humana, resultado del pecado original y las malas influencias subconscientes adquiridas, deben aceptarse sin ansiedad, y rectificarse en la medida de lo posible utilizando todos los medios disponibles en un ambiente de **paz y profunda confianza en Dios**. En segundo lugar, *las malas tendencias del apetito concupiscible*, determinadas por el carácter individual del hombre, presentan otra fuente de constante dificultad. Estas solo pueden controlarse y rectificarse mediante una vigilancia incesante y la desconfianza en uno mismo, y utilizando las mismas fuerzas tendenciales para lograr el bien bajo la guía de un director experimentado. En tercer lugar, *las limitaciones naturales de las facultades intelectuales* del individuo, que se revelan a través de las vacilaciones e incertidumbres, se superan recurriendo al consejo en todas las actividades y a todos los niveles. Esto elimina el último de los obstáculos interiores.

La primera de las virtudes que previene y resuelve **las dificultades externas** es *la paciencia perseverante*. Esto supera todas las contradicciones y contradicciones que resultan del trabajo realizado. Esta paciencia es la comunión óptima con la voluntad de Dios en una resignación activa que coincide con la máxima fidelidad a la tarea humana de luchar con Dios contra todo mal. Además, es necesaria la renovación continua de principios y resoluciones sólidos para discernir y superar las sutiles sugestiones mundanas que provienen de la propia naturaleza, los falsos amigos y las instituciones sociales pervertidas, que tienden a atraer al individuo se aleja de su ideal propuesto. Finalmente, habrá momentos para huir y momentos para luchar contra las diversas tentaciones que surgen para sorprenderlo.

[122] Ibid.

En resumen, el sistema de purificación promueve el cumplimiento de los propósitos corporativos de la Familia de María superando la ilusión de haber alcanzado ya las cimas de la santidad y el celo; combatiendo y rectificando las causas internas que debilitan los esfuerzos; y venciendo los obstáculos externos que tienden a disuadirlo de alcanzar los objetivos propuestos. Como resultado, el individuo ha adquirido un control habitual casi universal sobre su naturaleza humana, pues su voluntad está perfectamente orientada hacia el ideal propuesto y también dirige a todas las facultades inferiores hacia él. A su vez, el miembro depende en gran medida de la guía del grupo para orientarse hacia la obra de santificación y apostolado.

3. Sistema de Consumación[123]

Las virtudes de consumación marcan la cima de la perfección, la meta de todas las gracias de Dios y los esfuerzos del hombre. Es la etapa final del despojo del "Viejo Hombre" para permitir que el "Nuevo Hombre" viva libre y plenamente. Su propósito es permitir que el individuo diga con sinceridad: "Ya no vivo yo, sino Cristo en mí". Asimismo, toda su energía se dirige a destruir el "Viejo Hombre" corporativo y a crear el "Nuevo Hombre" corporativo en el orden social. El individuo entonces expresa las palabras de Cristo mismo sobre su misión: "Está consumado"[124]. Así, practica efectiva y expresamente la más perfecta conformidad personal y corporativa posible con Jesucristo, Hijo de Dios hecho Hijo de María para la salvación de la humanidad.

En esta etapa, el individuo ya no lucha por controlar sus actos conscientes, como en el sistema de preparación, ni por dominar su motivación subconsciente e impulsos instintivos, como en el sistema de purificación. Ahora se preocupa por la perfección de su propio estado de ser y la realidad esencial de su personalidad única.

Aunque ha desarrollado plenamente sus poderes personales y ha irradiado una influencia cada vez mayor, el individuo tiende a dejarse dominar por el objeto de sus conquistas y a centrarse en sí mismo, hasta el punto de adorar aquello contra lo que luchaba[125]. Envuelto en

---

[123] Para el «sistema de consumación»: *Study*, pp. 193-220; D. I. núms. 21-33, 153, 189-194, 351-358, 394, 528-534, 598-643, 1012-1051, 1143-1144, 1237-1243, 1377-1381.

[124] R: 1821, 18.ª medit. En esta etapa se observa la conformidad con Cristo y María. Cf. L. I, 186A, p. 316: "Les vertus de préparation sont, dans l'Institut, ce qui ailleurs a formé de grands saints; les vertus d'épuration sont proposées aux prédestinés; et le troisième ordre de vertus, les vertus de consommation, sont les vertus de Jésus-Christ et de Marie".

[125] Barbara WARD describe otro tipo de situación que también se enmarcaría en esta etapa del Método: «Dentro del ámbito de las instituciones humanas, la organización religiosa contiene tentaciones más penetrantes y sutiles que cualquier otra incluida en la vida puramente secular. Con demasiada frecuencia, los hombres sienten que su lealtad a su sociedad religiosa los absuelve de las restricciones que esta impondría a sus acciones privadas. Los hombres que no son ambiciosos para sí mismos son 'ambiciosos para Dios'». William Law describe el fenómeno como «volverse a Dios sin apartarse de uno mismo». Se conservan todos los deseos y prejuicios del corazón, pero se identifican con alguna supuesta causa religiosa. «El orgullo, la autoexaltación, el odio y la persecución, bajo un manto de celo religioso», continúa Law, «santificarán acciones que la naturaleza, abandonada a sí misma, se avergonzaría de reconocer». Esta dificultad no se limita a la religión, pero el escándalo es especialmente agudo y desmoralizante cuando quienes afirman predicar el amor de Dios y del hombre están dispuestos a quemar y torturar en nombre del amor». *Fe y Libertad: Una Investigación sobre la*

la inconsciencia, esta condición no suele integrarse con la conciencia ni estar disponible para ella; sin embargo, se manifiesta como una poderosa fuerza motriz en el comportamiento manifiesto. Las actividades asociativas, especialmente la estrecha vida comunitaria, de las organizaciones de la vida contribuyen enormemente a centrar la atención del individuo en estas fuerzas inconscientes, reflejando continuamente las manifestaciones, presentando normas objetivas de comportamiento y promoviendo nuevos campos de conquistas apostólicas.

Para aniquilar esta última búsqueda inconsciente del yo y de los soportes de la personalidad, el individuo debe hacer de las cuatro «virtudes de la consumación» el estado permanente y la actitud básica de su alma. Debe arraigar estas virtudes en lo más profundo y esencial del alma. Así, la virtud de *la humildad* eliminará toda consideración del yo como fin de la existencia y la actividad, refiriéndolo todo a Dios, solo a Cristo. *La modestia* excluirá el yo de la influencia ejercida sobre los demás y protegerá del respeto humano[126]. *La abnegación* eliminará todo egoísmo que tienda a explotar los resultados de los propios esfuerzos y nos liberará para la perfecta adhesión y unión con Dios. La *renuncia al mundo* nos mantendrá separados, aprovechando al máximo toda la creación y cultivando una disposición perfecta para el apostolado universal.

Esta obra de las «virtudes de consumación» abarca todas las combinaciones posibles del yo, otras personas y cosas, destruyendo en ellas todo lo que no sea de Dios, a la vez que lo diviniza todo. El individuo posee ahora plenamente a Cristo al disminuirse completamente en Él y descubre en Él la consumación de su propia realización individual. La persona humana en su totalidad y el «espíritu de Cristo» se expresan ahora consciente y explícitamente en cada acto y en el propio estado de existencia. Esta transformación consumada se manifiesta exteriormente mediante la completa identificación del individuo con el organismo social que incorpora el Cuerpo Místico de Cristo, y mediante la participación explícita y activa en su consagración colectiva. Así, mediante este método ascético progresivo, los miembros hacen efectiva su dedicación total para alcanzar la máxima perfección de los propósitos corporativos.

D. Aplicación del Método

La aplicación de este método progresivo implica una explicación inicial y exhaustiva de cada virtud, seguida de una motivación basada en las Sagradas Escrituras y los ejemplos de Cristo y su Madre. Posteriormente, la práctica diaria de la virtud, seguida de un análisis del progreso y frecuentes entrevistas con quienes dirigen el Método[127].

«Es característico de nuestra debilidad (humana) que, para hacer bien cualquier cosa que hagamos, debemos proceder con orden, siguiendo una cosa tras otra: tomando primero lo

---

Historia y la Relación entre la Libertad Política y la Fe Religiosa (Garden City, Nueva York: Image 1958), pp. 285-286. Este fue el caso de la República de la Virtud que los revolucionarios intentaron establecer con su Reino del Terror.

[126] Chaminade llamó a este "respeto humano" el "ídolo o más bien el tirano del siglo actual", resultado del filosofismo y del "interés propio ilustrado".

[127] Buenos ejemplos: D. I, 1052-1097, pp. 304-317; 644-869, pp. 160-238.

que supera nuestra capacidad para llegar a lo que está más allá»[128]. Para trabajar con solidez, es necesario tener una dirección continua[129]. Por lo tanto, los grados de este Método se han multiplicado para que la persona pueda avanzar con mayor facilidad, y los pasos están tan bien analizados y graduados que cada director puede encontrar allí, continuamente y sin esfuerzo, los medios para su propio progreso[130]. Es por esta razón y por la conexión interna de los tres sistemas, así como todas las virtudes, que deben ser experimentados por los miembros "una tras otra y en orden"[131]. Este proceso para alcanzar la perfección se produce gradualmente y según un ritmo natural que no alarma al principiante ni hiere el respeto que se le debe al esfuerzo humano[132].

Se prescribe que los principiantes, para experimentar la continuidad de los tres sistemas, pasen rápidamente de una virtud a la siguiente, dedicando como máximo varias semanas a cada una la primera vez. Esto les permite "dominar claramente el Método y comprender la magnitud de la tarea", lo que servirá como base para la larga y variada aplicación posterior[133]. Después, deben reiniciar todo el proceso, esta vez acentuando más sus necesidades personales, según lo revelado por sus experiencias iniciales y según lo exijan sus nuevas circunstancias sociales. El resto de sus vidas se dedicarán a la adquisición de las virtudes individuales, y para ello el Método será su guía constante[134].

---

[128] D. I, 671, p. 167.

[129] Avis sur la direction du noviciat (1825).

[130] Gran Instituto, art. 60; Const: SM, 1829, art. 93; R: 1823, Conferir.del 6° día, 18° medit.

[131] En realidad, todas las virtudes se ejercitan simultáneamente; sin embargo, el énfasis que se les da individualmente se realiza de manera sistemática. D. I, 526, p. 132. Gran Instituto, arts. 61-62. D. I, 190-193, pp. 57-78; 159, p. 49.

[132] D. II, 412-413, pp. 200-201. Cf. L. I, 252, p. 462; II, 570, p. 573.

[133] Gran Instituto, arts. 64, 84. La extensión de la obra se describe en el art. compacto. Art.16: "Quand une âme assez privilégiée produirait à cada instante un acte intérieur ou extérieur de vertu, lorsque son travail serait toujours santifié dans la cause qui le determine, ou dans la fin à laquelle il se rapporte, que son repos ne serait que le moment de s'entretenir avec une sainte douceur de chaque genere de vertus; et que toute la durée de son existencia fut remplie d'œuvres vives et de saintes afectos; ces œuvres, ces actes, ces travaux seraient susceptibles d'une plus grande sainteté, et atteindraient cette nouvelle et inconmensurable. También R: 1822, 1.ª Instr. (Notas Carrère); 1821, 18.º medicina. (Notas Bidon).

[134] D. I, 1382, p. 403; D. II, 325-330, pp. 168-169; Sra. de Bordeaux, pp. 65-66. También Gran Instituto, arts.16-18; Explicación libre, arts.16-18.

CAPÍTULO OCHO

El Espíritu Marianista

El conjunto de objetivos, estructura, relaciones, valores, etc., puede denominarse la Cultura marianista, que constituye la base de su unidad. El núcleo de esta cultura es su «espíritu», su cualidad interna distintiva que marca todas las características externas por las que se reconoce e identifica el Sistema Marianista, y que configura su filosofía de vida. Es la intuición y síntesis central de Chaminade la que arraigó este espíritu en la filiación divina y mariana de Cristo y la que reconoció su plena manifestación en el orden práctico a través del entorno social natural de la «Familia de María». Imitando este Plan Divino, Chaminade denominó a sus propios grupos dentro del Sistema Marianista como «la Familia de María». Así, la expresión integral de su espíritu se define como «Espíritu Familiar Marianista».

I. Rasgos Distintivos

Incorporados al Cuerpo Místico de Cristo, cada persona y cada grupo participa del mismo amor que Cristo, el Dios-Hombre, siente por su Padre Eterno y por su Madre terrena[1]. Es este amor filial a Dios y a María lo que une a cada persona y grupo con todos los demás, haciéndolos miembros de la misma «familia de Dios» y «familia de María»[2]. El «espíritu de familia» resultante es la plena ejemplificación social, a nivel y medida humana, de la unión de amor que existe en la Sociedad Trinitaria de las Divinas Personas y en la Familia de Nazaret, la más perfecta reflexión humana[3]. La unión entre los apóstoles y discípulos de Cristo, y la de las primeras comunidades cristianas, se inspiró a su vez en estos ejemplos[4]. La misión de la Familia de María es visibilizar este mismo sentido de unidad corporativa, fruto de la filiación divina y mariana, ante el mundo contemporáneo.

A. Familiar y Mariano

1. Familiar

La preocupación constante de Chaminade fue formar sus grupos en el marco de la familia. Los rasgos distintivos de la familia natural también marcan sus «familias». Reconoció que la familia es la unidad básica de la sociedad civil y el grupo más universal, pues se fundamenta en la naturaleza misma del hombre. Siendo la familia una sociedad «natural», todo ser

---

[1] MSM (1821), pp. 275-276, 314; (1844), pp. 15-25; L. V, 1271, p. 348; D. II, 308-317, pp.164-166; 466-468, pp. 220-221.

[2] NI-V, CG 5, p. 116.

[3] L. III, 728, p. 393; Cf. Const: SM, 1839, art. 318; NI-II, p. 175; EF II, 733, pp. 328-330; MPCSM, pp. 91-92.

[4] Congr: Des Cong. sous le titre de l'Imm. Concep.; R: 1820 (Notes Bidon), Const: SM, 1839, art. 131; Règ. des Maîtresses, pp. 7-11; NI-IX, CC 3, pp. 51-62; CC 5, pp. 18, 73.

humano es o ha sido miembro de dicha unidad social. Por lo tanto, la familia ocupa la posición nuclear en la estructura del orden social[5].

El entorno familiar marca el inicio de la vida social y de las influencias formativas más profundas. Entre los diversos amores, ninguno es más universal y fuerte que el amor paternal y el correspondiente amor filial. amor junto con el amor mutuo entre todos los miembros. Es esta unión de mentes y corazones la que hace que todas las cosas sean una sola borrando cualquier característica o cualidad individual de sus miembros. Al contrario, libera todo lo bueno de esas características de las asfixiantes capas del egoísmo, haciéndolas brillar con mayor intensidad. Existe una fusión entre la unidad familiar y el desarrollo de los dones y cualidades individuales, pues la vida familiar se compone del uso de los dones que cada miembro aporta; a cambio, esos dones se perfeccionan al usarlos para el bien de la familia. Dentro de la familia, los miembros son guiados a desarrollar la virtud natural asumiendo continuamente, según sus diversas capacidades, las más altas responsabilidades y realizando las tareas más exigentes para los demás, lo cual es el destino común de la asociación familiar[6]. Así, el ambiente familiar corresponde a los impulsos más básicos de la naturaleza humana y se presta fácilmente al fomento de los impulsos de la gracia.

La comunidad del Cuerpo Místico perfeccionó estos mismos aspectos y enfatizó la naturaleza orgánica y patriarcal[7]. Aunque se trata de una unidad social religiosa con una orientación sobrenatural, su vida comunitaria sigue siendo un proceso racional y un asunto eminentemente práctico[8]. Su ideal se pone a prueba y se realiza en la realidad concreta de la vida cotidiana. El estado monástico encarna este concepto a la perfección. Chaminade deseaba establecer grupos inspirados en los de los primeros cristianos y vio en el concepto de "familia" benedictina y su dilatada experiencia las guías para su propia reconstrucción[9].

---

[5] Al igual que los Teócratas, Chaminade enfatiza este principio social fundamental. La organización de la Congregación de Burdeos fomentó el papel de los distintos miembros de la familia. Sin embargo, Chaminade evitó los excesos de los teócratas que tendían a negar la existencia del "individuo". La noción de familia como unidad social básica había sido muy fuerte en Francia antes de la Revolución. Charles de Ribbe ofrece este ejemplo para ilustrar: "Le Parlement de Provence écrit, le 17 février 1774, au Roi: 'Chaque communauté parmi nous est une famille qui se gouverne elle-même, qui s'impose ses lois, qui veille à ses intérêts; El oficial municipal es el padre..., p. 79. Bajo el Antiguo Régimen, la familia satisfacía el ideal religioso más elevado, las necesidades sentimentales más profundas y la necesidad social más estable. Fue a través de la familia como la Iglesia católica ejerció su mayor influencia. Cf. Louis DELZONS, *La famille française et son évolution* (París: Colin, 1913), pp. 9, 15-17. La Revolución y la noción del Contrato Social de Rousseau reemplazaron la noción orgánica y patriarcal de la familia por el concepto individualista. Cf.GODECHOT, *Les Institutions*, pp. 372-392; DE RIBBE, p. 259.

[6] Los rasgos distintivos de la organización familiar están esbozados por Robert M. MACIVER y Charles H. PAGE, *Sociedad: Un Análisis Introductorio* (Londres: Macmillan, 1950), pp. 240-241.

[7] Cf. Ernst TROELTSCH, *La Enseñanza Social de las Iglesias Cristianas*, trad. de Olive Wyon (Nueva York: Harper, 1960), pp. 284-303. El resumen del profesor Troeltsch, aunque algo impreciso, constituye una buena presentación de la «Teoría social del tomismo y la Iglesia católica».

[8] Cf. L. III, 699, pp. 319-320; D.II, 286, p.156.

[9] Cf. EF. I, 26, pp. 35; 28, pp. 37-38; L. IV, 1074, pp. 371; 1076, pp. 375-376; Notas sobre las Constituciones, n.º 7, p. 17. Al imponer las condiciones de una vida social y comunitaria a sus monjes, el propósito de San Benito era que esta manera tendiera a santificarlos, no como unidades aisladas, sino como miembros de una sociedad unida por una vida en común, con deberes, intereses, bienes, comidas, trabajo y oración, todo en común. Dom Cuthbert BUTLER, *El monacato benedictino*, trad. Charles Grolleau (París: Gigord, 1924), p. 213. «San Benito quería que sus discípulos se convirtieran

Para la Orden deSan Benito, «la familia es el ideal central» y «el espíritu familiar es el elemento fundamental» de su vida. El monasterio benedictino se inspiró en la familia patriarcal de la villa romana. Como cabeza, con la patria potestad, se erige el abad, quien es el «padre» de sus monjes. Por su profesión religiosa, el candidato benedictino se convierte en «hijo de la familia monástica local». Se une a este monasterio con vínculos que deben perdurar hasta la muerte; se incorpora permanentemente a su comunidad única, que es su «hogar». Todos los monjes forman la «familia de Dios»; viven en la «casa de Dios, su Padre». Su vida en común es la de una familia con el abad como padre, los mayores amando a los jóvenes y estos honrando a los mayores. Estos sentimientos de «familia» y «fraternidad» que se generan son muy reales y naturales, a la vez que se basan en principios sobrenaturales. La comunidad monástica es, pues, un grupo primario familiar, psicológico y estrechamente unido, donde sus miembros existen psicológicamente los unos para los otros y responden a los sentimientos, acciones y opiniones de los demás[10].

Cada familia monástica, sin embargo, posee su propio espíritu, distinto en todos los aspectos de cualquier otro monasterio benedictino: su propia atmósfera, ideas, tradiciones, métodos y carácter. Es una entidad autónoma, completa e independiente, dotada del principio de fecundidad y con la capacidad de dirigir sus propios asuntos con independencia de los demás monasterios. En realidad, existen tantas "familias" benedictinas como monasterios benedictinos completamente organizados. Por lo tanto, no existe una "orden" benedictina; es una ficción jurídica, pues la única unidad organizativa real es la comunidad local del monasterio. Hoy en día, la "Orden" es una especie de "federación" de "congregaciones" formada por grupos de monasterios autónomos nominalmente unidos[11].

2. Mariano

Al adaptar este espíritu familiar benedictino a sus propios grupos, Chaminade le confirió un carácter mariano distintivo, definiéndolo como la «Familia de María». Proclama que «María es la Madre de todos los cristianos y, en cierto sentido, Madre de todos los hombres»[12]. Los congregantes, estadistas, terciarios y religiosos, al reconocer esta relación mediante su consagración corporativa a ella, forman «familias especiales de María». Cada grupo es su

---

en santos; pero a la perfección individual, deseaba unir la perfección social de la familia cenobítica... en contraste con el individualismo del monacato más antiguo, San Benito creó una colectividad en el orden espiritual; en lugar de la rivalidad en el trabajo ascético, estableció un tipo de vida ordinaria compuesta por… deberes objetivos donde la santificación del monje debía buscarse viviendo la vida de la comunidad. El individuo se integra así en la comunidad y es como miembro de su familia monástica que el monje se comporta en relación con Dios y con los hombres. Ibíd., p. 96. Chaminade se dio cuenta de que este fuerte sentido social del monacato benedictino podía aplicarse fácilmente también a grupos seculares.

[10] Cf. BUTLER, pp. 211-214; David KNOWLES, *The Benedictines* (Nueva York: Macmillan, 1930), pp. 19-20; Dom Paul DELATTE, *Commentaire sur la règle de Saint Benoît* (París: Plon, 1913), pp. 5-6, 246, 282, 451. También KRETCH y CRUTCHFIELD, *Theory and Problems of Social Psychology* (Nueva York: McGraw-Hill, 1948), p. 368.

[11] Cf.BUTLER, pp. 215-226; E.K.FRANCIS, "Hacia una tipología de las órdenes religiosas" en American Journal of Sociology, vol. 55, 1950, p. 441.

[12] D. II, 7, p. 32.

familia según su modalidad particular; todas las unidades juntas forman la «Familia de María» universal.

La definición de la Congregación de Burdeos lo ilustra claramente.

> ¿Qué es una Congregación? Es una sociedad de cristianos fervientes que, a imitación de los cristianos de la Iglesia primitiva, se esfuerzan, mediante sus frecuentes reuniones, por tener un solo corazón y una sola alma para formar una sola familia, no solo como hijos de Dios, hermanos de Jesucristo y miembros de su Cuerpo Místico, sino también como hijos de María mediante una especial consagración a su servicio y una abierta profesión de fe en la doctrina de su Inmaculada Concepción[13].

La Congregación se autodenomina «la familia de María», porque «todos los miembros de esta familia se aman profundamente y están habitualmente unidos en el corazón de María. Todos son hermanos, cada uno engendrado en el seno materno de María»[14]. «Todos (los congregantes) forman una sola familia, la familia de María»[15]. Este mismo título se repite con tanta frecuencia en los informes del Consejo de la Congregación[16]. La Congregación en los internados de las Hijas de María se llamaba «Pequeña Familia de la Santísima Virgen»[17]. El Director es considerado por todos los congregantes como «un tierno padre en medio de su numerosa familia»[18]. La Directora «debe ser para todos los congregantes una verdadera madre de familia»[19].

Los Estados de Perfección que se formaron en el mundo dentro de la Congregación General fueron una forma más perfecta de materializar este mismo espíritu de familia[20]. Existe una mayor unión entre ellos y, amándose sinceramente, están dispuestos a prestar servicio en todo momento. Están especialmente unidos al Director, que es su "padre"[21]. Varios de estos grupos adoptaron el título de "Hijos de María"[22], mientras que casi todos anunciaron su consagración social mariana con títulos similares.

Cuando se establecieron las sociedades religiosas, también adoptaron el mismo nombre de "Hijos de María"[23]. Aunque estas sociedades se denominaban oficialmente "Hijas de María" y “Compañía de María", y ambas se denominaban "El Instituto de María", Chaminade prefirió un título con un significado más familiar. Así, escribe en los primeros borradores de sus constituciones finales: "quizás sería más apropiado llamarlas Familia de María", porque este

---

[13] EF III, 657, p. 271. La carta de Chaminade a los seminaristas congregantes de Auch es una obra maestra que desarrolla esta misma idea. L. II, 381, pp. 142-148.

[14] MSM (1804), p. 5.

[15] Ibíd., p. 226. También Règ. des Maîtresses, pp. 113-117; L. I, 51, p. 85.

[16] Por ejemplo, para el 6 de septiembre de 1821; 4 de enero de 1824.

[17] Règ. du Pensionnat: Congrégation, pp. 60-72.

[18] L. I, 274, p. 519; L. I, 189; L.II, 381, p. 142; convención de jóvenes; Estado: e.

[19]Manuel d'administración, p.112; Reg.des Maîtresses, pp.113-117; Carta de Adela de Trenquelléon a la Madre Emilie de Rodat, 29 de septiembre de 1819 [Carta n. 346].

[20] Estado: b.

[21] Estado: e, f. g

[22] Estado: i, j.

[23] Cf. Règ. général des Filles de Marie, 1815; L. I, 110, p. 196.

título "transmitiría mejor la naturaleza de estos grupos"[24]. Documentos posteriores emplean con frecuencia estas expresiones favoritas del Fundador: «Familia de María» e «Hijos de María».

Estas congregaciones eran «las reuniones de aquellos Hijos de María que manifiestan su deseo más claro de promover los intereses de su augusta Madre y que se unen para lograrlo principalmente en sí mismos y luego en todos aquellos con quienes tienen contacto»[25]. Al primer grupo de marianistas reunidos en retiro, el Fundador proclama:

> María nos ha elegido como su familia especial. Esta estrecha y especial alianza con la Santísima Virgen es una de las características propias del Instituto, donde se encuentra, como en nuestra alianza con Dios (y especialmente con Jesucristo), la elección, el compromiso, la compañía que constituye una alianza perfecta... María nos ha elegido para tener en nosotros una familia especial[26]

Chaminade repite más adelante la misma idea: «María nos elige entre un gran número de personas para que seamos su familia y sus hijos predilectos»[27]. Todos son «verdaderos hijos de María» y «verdaderos miembros de la misma familia»[28]. Por lo tanto, «todos deben tener un solo corazón y una sola mente; el mismo espíritu debe animarlos»[29]. Este espíritu es mariano y «esto lo explica todo»[30].

En consecuencia, las relaciones internas son intensamente familiares. El superior, como padre, participa de la paternidad divina y es el representante visible de Dios en la tierra. El amor y la ternura, incluso naturales, que el padre siente por sus hijos provienen de esta paternidad espiritual con la que Dios lo ha investido[31]. Como padre, es «el fiel ministro de la familia y el hogar de María» y toma como modelo a San José[32]. Es «más padre que superior»[33]. Su autoridad debe ser la de un buen padre que gobierna los corazones de sus hermanos mediante el ejercicio de una tierna y afectuosa caridad[34]. Su gobierno debe ser

---

[24] D. II, 334, p. 174; 350, p. 180; Const: SM, 1839, art. 406. El término «hermano de María» fue utilizado por primera vez en los documentos por M. Tharin, Vicario General de Besançon, en una carta a Chaminade, el 29 de octubre de 1822. En una carta del Ministro de Educación, el 12 de noviembre de 1837, Chaminade es nombrado superior de la *Congregación de los Marianistas*. [¿Es la primera vez que aparece este término en nuestra historia familiar?].
Cf. L. III, 620, p. 130. Véase también Analys, p. 9; L. I, 287, pp. 552-553.

[25] Const: SM, 1839, art. 307.

[26] R: 1817 (Notas Lalanne), n.º 4

[27] R: 1819, 12.ª Instr.

[28] L. II, 388, p. 175; Gran Instituto, art. 218; Abrégé du conseil, p. 23.

[29] Abrégé du conseil, p. 24.

[30] R: 1821, 18.ª edición, pp. 15-16; L. IV, 941, p. 119.

[31] L. III, 728, pp. 396-397; I, 281, p. 540; IV, 912, p. 71; Const: SM, 1839, arts. 323-325, 393. Estos términos familiares se utilizan de forma constante en los escritos del Fundador.

[32] Const: SM, 1839, art. 406. El Superior General añade el nombre de José al suyo al asumir el cargo. Los Hermanos Obreros también son llamados "Nuevos Josés" en la famosa circular sobre Estabilidad.

[33] L. I, 314, p. 622.

[34] Antiguo método (1824), p. 62.

siempre paternal, en el verdadero espíritu de la Compañía de María[35]. Es como padre que está presente en todos los ejercicios comunitarios[36].

Lo mismo ocurre con los grupos femeninos. La superiora «debe tener corazón de madre»[37] Debe «ser madre en medio de sus hijas», y su «gobierno debe ser enteramente maternal»[38]. «Debe estar imbuida del pensamiento de que no ha sido puesta a la cabeza de sus hermanas solo para mandar y gobernar, sino para amarlas con ternura, estar atenta a sus necesidades y entregarse hasta las privaciones y los sacrificios»[39].

Chaminade buscó una relación más estrecha y permanente que la que implica la idea de superior y súbdito. Como concepto básico, todos los miembros, incluidos los superiores, son considerados "hermanos" y "hermanas" entre sí dentro de sus respectivas comunidades. Esta primacía se debe a que la duración del superiorismo se limita a un período específico, tras el cual el superior regresa a las filas ordinarias entre sus compañeros. Esta gran fluidez en el intercambio de roles familiares modifica el carácter patriarcal absoluto del benedictinismo para enfatizar una mayor solidaridad. Al mismo tiempo, muchos miembros están llamados a ejercer un rol paternal o maternal con respecto a sus propios grupos apostólicos fuera de la comunidad. La relación paterno-filial se desarrolla y fortalece así de una manera única. Dentro de la comunidad existe el piadoso respeto y la sumisión de los "hijos" hacia los cabezas de familia, y una muestra de amor recíproco[40]. Los títulos de "padre" y "madre", "hermanos" y "hermanas", "hijos", que se dan a los miembros expresan, aunque de forma insuficiente, la unión y la caridad que deben existir entre ellos[41].

A imitación de los primeros cristianos, toda la comunidad debe tener un solo corazón y una sola alma[42]. Las múltiples diferencias individuales deben propiciar la unión y la armonía, como en una familia natural[43], aunque esta unión no sea efecto de la mera naturaleza. Es producto de la gracia de Dios y del esfuerzo humano. Supone la práctica constante de la fe, la abnegación y la caridad que une a todos en un solo Cuerpo Místico social de Cristo bajo el cuidado de María[44]. Para fomentar esta íntima unión, los grupos religiosos adoptaron la vida

---

[35] L. V, 1213, p. 197.

[36] Const: SM, 1839, art. 130.

[37] Const: FM, 1839, art. 8; EF II, 901, p. 475.

[38] Abrégé du conseil, p. 4; Manuel d'administration, p. 112.

[39] Const: Tiers-Ordre, p. 115.

[40] L. V, 1187, p. 136; Const: SM, 1839, art. 133.

[41] Gran Instituto, art. 218; L. II, 388, p. 175. El uso de estos títulos preocuparon a algunos de los primeros miembros de la Compañía, quienes tal vez pensaron que tenían demasiado "espíritu revolucionario". Cfr. L. II, 430, p. 267, nota al pie. Esta discusión se resolvió en las Constituciones de 1828 de la siguiente manera: "Les religieux se donneront toujours le nom de 'frère'; à leur supérieur laïque celui de 'cher frère'; à un prêtre celui de 'père'; à un supérieur prêtre celui de 'bon père'. Ils ne feront pas donner ces denominations en public, ils garderont leur nom de famille". Art.140. Posteriormente se eliminó para las Constituciones de 1839 debido a las acaloradas diferencias de opinión. Una discusión similar se produjo sobre el uso de los términos "chef" y "superior" debido "a los tiempos en que vivimos". Cf. Notes sur les Constituciones (1829), nota de Collineau.

[42] Const: SM, 1839, art. 131; L.II, 388, p. 175; III, 620, p. 130; Abrégé du conseil, pp.23-24; R: 1820 (Notas Bidon).

[43] L. III, 699, p. 319.

[44] R: 1822, 22º medicina; Amor de Dios.

comunitaria más intensa posible junto con el plan organizativo marianista que fomenta una armonía continua entre los miembros.

La comunidad marianista es el "hogar" de cada miembro. Es su entorno natural y cotidiano. No lo abandona salvo por razones de caridad fraterna o motivos apostólicos, juzgados como tales por el cabeza de familia. Pero se siente igualmente a gusto en cualquier lugar entre sus compañeros religiosos, pues el *cor unum et anima una, omnia communia*, que se fomenta habitual y especialmente en el ámbito de la comunidad individual, no puede limitarse allí. «Esta unión perfectísima debe prevalecer en todas partes y entre todos los miembros», insiste el Fundador[45].

Esto marca otra diferencia que distingue el Espíritu de Familia marianista del de los benedictinos. Ambos consideran al grupo local como una familia completa. Las unidades de la Familia de María, sin embargo, se asemejan más a las primeras comunidades cristianas, donde laicos seculares, religiosos y sacerdotes colaboraban activamente en la misión común de difundir la fe mientras vivían en el mundo. Por eso, Chaminade a menudo se refería a estas comunidades como modelos para sus propios grupos[46]. Su Congregación de Burdeos imitó esto maravillosamente al permitir que la jerarquía, el clero local, los religiosos, las personas casadas y los jóvenes participaran libremente en sus reuniones. Sus comunidades religiosas continuaron esta misma tradición al incluir a los hermanos obreros, los hermanos educadores y los sacerdotes en igualdad de condiciones, al igual que los religiosas externas e internas de las Hijas de María.

Además, a diferencia del sistema monástico benedictino, "cerrado" y "autocontenido", el grupo marianista local, si bien se considera una familia completa, se considera parte de una familia más perfecta que abarca a todos los grupos del mismo tipo. Así, explica Chaminade, «las Hijas de María, en cualquier parte del mundo en que se encuentren, constituirán una sola y misma familia; en todas partes tendrán las mismas opiniones e intereses»[47]. Y todas las comunidades de la Compañía de María conforman «una sola gran familia de la que yo (Chaminade) soy más el padre que el superior»[48].

Además, todos estos diferentes tipos de familias, por estar animados por el mismo espíritu y formas de expresión, que se comunican entre sí mediante un intrincado sistema de vínculos y contactos personales, conforman una universal Familia de María[49]. Todos los miembros de esta vasta estructura forman una única Familia de María porque: 1) se consagran corporativamente a María; 2) la consideran su Madre y se consideran sus hijos; 3) se modelan según Jesucristo bajo sus auspicios; 4) realizan todas sus labores para la Institución con el único propósito de glorificar a María[50]

---

[45] L. I, 295, p. 579; también III, 695, p. 309; 665, p. 242.

[46] L.III, 620, p. 130; Cong: Convención de los jóvenes; Const: SM, 1839, art. 131; L. I, 230, p. 403.

[47] L. I, 209, p. 361; también I, 287, p. 554.

[48] L. I, 314, p. 622; cf. I, 255, p. 468; III, 620, p.130.

[49] R: 1822, 22.ª medit

[50] D. II, 350, p. 180; 334, p.174. Esta descripción general de lo que constituye la naturaleza de un grupo de la Familia de María fue dada por Chaminade en los documentos que prepararon las constituciones oficiales de la Compañía de María, pero se aplica igualmente a todos los demás grupos que él estableció.

Según este concepto chaminadiano, cada miembro individual se encuentra en el centro de un vasto supersistema «abierto» que combina las ventajas psicológicas de la íntima comunidad local con el poder dinámico y los recursos de la familia universal más perfecta. El individuo es profundamente consciente de su entorno local, pero su profesión lo integra directamente en un cuerpo social mucho mayor, como la Congregación General, el Estado o la congregación religiosa, lo que le ayuda a trascender las limitaciones de una localidad o grupo en particular.

Como se indica en los propósitos primarios y secundarios de cada grupo, el miembro debe dedicar todas sus energías a la comunicación del ideal marianista, tanto dentro de su familia inmediata como, de manera apropiada a su estado y circunstancias, entre todos aquellos con quienes tiene contacto. Por consiguiente, este estrecho «espíritu de familia» que debe reinar en cada unidad de la Familia de María no puede ser un «espíritu de partido» que mantenga una exclusividad o agresividad hacia quienes no son miembros[51]. Debe ser un espíritu de comunicación y participación, pues deben desarrollar la «visión universal de Dios que abarca a todos los hombres»[52]. Deben impartir este mismo espíritu de familia marianista a todos los cristianos y, siempre que sea posible, formar «pequeñas familias de María» incluso entre los más pequeños[53]. Este afán por reproducir réplicas del grupo original es una herencia directa del monacato benedictino que «pobló Europa con numerosas colonias de verdaderos religiosos»[54].

B. Apostólico y Corporativo

1. Apostólico

Esta misión de compartir el espíritu de la Familia de María con todo el mundo inspira en sus miembros un celo apostólico intensamente militante. La vida apostólica es esencialmente la de la comunidad cristiana. Fiel a la tradición benedictina, Chaminade concibió la santificación de sus seguidores mediante un grupo concebido como una familia[55]. La vida debía ser combativa, pues San Benito se refirió a sus monjes como «un ejército de Cristo» que luchaba contra Satanás, su propia naturaleza e ilusiones[56]. La vida comunitaria busca eliminar el riesgo profesional de la vida monástica, el egocentrismo estéril, y combatir el «espíritu del mundo», que es el egoísmo ilustrado, ayudando a los religiosos a vivir para los demás. Pero esta lucha se limita a los campos de batalla del claustro y a su reducido número de miembros, mientras que las escaramuzas son de naturaleza limitada. Las «nuevas guerras elegidas por el Señor» contra la indiferencia religiosa y el filosofismo deben librarse en todos los frentes: en cada aldea y pueblo, en cada mente y corazón, declara Chaminade. Los métodos puramente segregacionistas y aislacionistas no son suficientes. Deben tomarse medidas

---

[51] Cong: Diálogo n.º 61 (Caja 41).

[52] L I. 209, P.361. Amor de Dios. Manuel d'administration, p. 110, n.º 8.

[53] Manuel d'administration, p. 111; Règ. du pensionnat, pp. 31-32.

[54] EF I, 28, p. 37.

[55] "El concepto de San Benito era que el hombre no puede salvarse excepto en la 'familia'; si abandona una familia, la Iglesia, entra en otra, la del diablo". DELATTE, p. 246. De igual manera, BUTLER, pp. 213-214. El concepto de Chaminade va en la misma línea. Cf. D. II, 175, p. 111; NI-III CC 2, p. 3; R: 1816.

[56] Cf. DELATTE, pp. 5-6. El Prólogo de la Regla de San Benito enfatiza esto particularmente.

agresivas y ofensivas. El enemigo debe ser desafiado en su propio terreno. Los monasterios de religiosos, por numerosos que sean, no resuelven el problema de los innumerables laicos que deben permanecer en un entorno hostil.

Para afrontar este problema moderno, Chaminade contó con la experiencia de los jesuitas, quienes habían cosechado grandes éxitos gracias a su espíritu apostólico militante y activo y a su organización especializada. El «ejército de Cristo» se adentró en las llanuras porque San Ignacio hizo del celo activo por las almas la virtud capital de su Compañía de Jesús. Este celo es el signo característico y el fin principal de la SJ, y el objeto de su cuarto voto: un voto de obediencia al Papa para aceptar las misiones que él desea. El mismo espíritu de obediencia se ejerce al interior de la Compañía para mantener la acción concertada de todo el "ejército de Cristo"[57]. Las órdenes monásticas con fines interiores no comparten esta misma característica en cuanto a su práctica de la obediencia[58]. Sin embargo, debido al amplio campo de acción y a los medios apostólicos universales empleados por la Compañía de Jesús, existe una mayor necesidad de la fuerza autoritaria que une a sus miembros en una unidad de combate altamente organizada. Así, la organización lineal se mantiene para una rápida transmisión y ejecución de las órdenes. Todo el poder se concentra en manos del Prepósito General, nombrado vitalicio. Se trata de una estricta forma de gobierno monárquica con un elemento aristocrático que se introduce cuando la Congregación General está en sesión. Esta sesión solo se celebra tras la muerte del General o por alguna otra razón urgente[59].

Dentro de la Orden, cada miembro aparece como una parte intercambiable y autosuficiente, plenamente capacitado y equipado para ocupar su puesto, si es necesario, por sí solo. Los jesuitas no son tanto "hermanos" como "compañeros de armas". Es este aspecto organizativo el que parece explicar el gran énfasis en la obediencia y la autoridad. El énfasis en la organización frente a las relaciones personales; la disciplina y la subordinación más estrictas bajo una gestión centralizada son correlatos necesarios de la individualización y un prerrequisito para mantener un sistema en perfecto funcionamiento, compuesto por material vivo y racional, coordinado y en condiciones de funcionamiento. Así, simplemente vista como un tipo de organización social, la orden jesuita revela muchas de las características comúnmente asociadas con la compleja sociedad moderna y los grupos organizados del tipo Gesellschaft[60] que, como un ejército, una planta industrial o una corporación comercial, requieren una rigurosa conformidad con las normas racionales de administración, pero al mismo tiempo, reivindican la personalidad de sus miembros individuales solo en la medida en que sirven al propósito de la institución. La colectividad funciona como tantas unidades intercambiables; se caracteriza por su devoción profesional al Instituto, la racionalidad, la individualización y la despersonalización de las relaciones intragrupales[61].

---

[57] Cf. Maurice MESCHLER, *La Compañía de Jésus: sus estatutos y sus resultados*, (París: Lethielleux, 1911), pp. 142-150.

[58] Ibíd., pp. 105-110.

[59] Ibíd., pp. 67-74.

[60] [La Gesellschaft es el modelo de sociedad en el que predominan las relaciones instrumentales y racionales, típicas de la vida urbana moderna. En ella lo que importa es el individuo por encima de la comunidad. Se contrasta con la Gemeinschaft, que representa una comunidad con lazos sociales fuertes, personales y tradicionales].

[61] FRANCIS, pp. 437, 448-449,

2. Corporativo

Chaminade adaptó este mismo espíritu dinámico de los jesuitas, y cada una de las unidades de la Familia de María lleva su impronta apostólica. Sin embargo, hubo tres cambios importantes en la táctica de los grupos chaminadianos[62]: 1) el énfasis ahora sería mariano; 2) la unidad apostólica sería un grupo familiar local completo; 3) todas las unidades participarían activamente en la misma misión mariana.

Si bien los jesuitas adoptaron el título de "Compañía de Jesús" para sí mismos, colocaron sus Congregaciones para los laicos bajo el patrocinio de María[63]. La idea dominante de San Ignacio era "estar con Cristo para servirle a Él y a su Madre, para servir a la Santísima Trinidad, para servir a las almas"[64]. Al establecer sus Congregaciones, Chaminade continuó con esta misma tradición. Al otorgarles el título de la Inmaculada Concepción, enfatizó un nuevo elemento que distinguiría radicalmente a sus grupos de los anteriores. Estas nuevas Congregaciones se alistan bajo el estandarte de María, la Nueva Eva, la Mujer Conquistadora, a quien está reservada la victoria total y definitiva sobre el mal. María duce es el grito de guerra de estos nuevos ejércitos marianos[65]. María no es una General honoraria, sino una General de verdad, y estos nuevos grupos no deben ser meras "sociedades piadosas" que se contenten con honrarla, sino que pretenden ser una "milicia santa" que ataque a las fuerzas del infierno en su nombre[66]. Sus miembros son "hijos" que responden a su filiación mariana considerándose "soldados", "siervos", "ministros", "apóstoles" y "misioneros" de María. Su lema es "Soy el siervo del Señor y el hijo de su Esclava (María)"[67]. Están dispuestos a "ir hasta los confines de la tierra", dispuestos a "hacer todo lo que María les diga" para cumplir los mandatos de su Hijo, Cristo, transmitidos a través de ella[68]. La conquista del mundo para Cristo por medio de María es su objetivo final.

Este carácter mariano no es una característica accidental añadida a las Congregaciones fundadas por Chaminade. Más bien, son esencialmente marianas, y todo su espíritu, organización, obras y método se derivan de ello: «Todos los reglamentos, todas las prácticas que sigue la asociación, todos sus deberes generales y especiales, el mismo espíritu de apostolado que la anima, emanan de esta consagración (mariana) y son, por así decirlo, sus

---

[62] Como señala De Bertier, esta diferencia de organización y espíritu entre la Congregación de París y las de Lyon y Burdeos no siempre se menciona lo suficiente. Cf. p. 38. Lamentablemente, DE BERTIER no explica cuáles son estas diferencias, sobre todo porque el concepto chaminadiano era muy distinto al de cualquiera de los otros dos grupos, quizás más conocidos hoy en día.

[63] Aunque la primera Congregación masculina, fundada en 1563 por el jesuita belga Jean Leunis en el Colegio Romano, llevaba el título de «Anunciación», no fue hasta los decretos de Gregorio XIII y Sixto V de 1584 y 1587 que la devoción a María se consideró un rasgo esencial de la Congregación. Las Congregaciones femeninas no se afiliaron hasta 1784. Joseph DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique* (Roma: Institutum historicum S.J., 1953), p. 288.

[64] Ibíd., p. 591.

[65] MSM (1821), p. 315; L. II, 381, pp. 142-148.

[66] Cong: Respuestas aux dificultades, Preg. 3; Circular sobre la Estabilidad [Carta 1163. «Carta a los predicadores de retiros». No es una circular a la SM y FM, sino una carta a los tres que se encargarían de dar los retiros sobre el carisma marianista por mandato del papa, tras el Decreto de Alabanza]

[67] L. III, 655, p. 209. Sal. 115:16.

[68] Circular sobre la Estabilidad [ver nota 66].

consecuencias naturales»[69]. Esto distingue claramente a los grupos de la Familia de María de todos los demás, porque la naturaleza y finalidad mismas de la colectividad son marianas, y esto, en consecuencia, afecta la existencia y todos los actos de todos sus miembros. Este carácter mariano no depende de disposiciones o actividades individuales, como en otras asociaciones. Por lo tanto, los grupos de la Familia de María son constitucionalmente marianos.

Los Estados de Perfección, las Terceras Órdenes y el Instituto, que se desarrollaron en el seno de la Congregación General, se fundamentan en este mismo carácter fundamental que proporciona una unidad armoniosa, pues cada grupo consagra un conjunto específico de medios para lograr la misma consagración mariana a su manera única. La naturaleza misma de todas las unidades es esencialmente la misma, y su diferenciación específica se desarrolla dentro del mismo género de consagración mariana total. Esto se explicó anteriormente en el análisis sobre las "organizaciones de vida".

Así pues, a lo largo de los cuatrocientos años de historia de las Congregaciones [jesuíticas], solo los grupos chaminadianos han producido sociedades religiosas plenamente desarrolladas, y esta prolongación de un carácter esencialmente mariano en estas sociedades religiosas las distingue como únicas entre todas las demás congregaciones de la Iglesia Católica. Este hecho fue enfatizado por el Fundador:

> Lo que considero singular de nuestras Órdenes (Hijas de María, Compañía de María, Terceras Órdenes), y que me parece sin precedentes entre las instituciones conocidas, es... que es en nombre de María y para su gloria que abrazamos la vida religiosa; es para consagrarnos a ella, con todo lo que tenemos y somos, para darla a conocer, amar y servir, con la firme convicción de que no devolveremos a los hombres a Jesús sino por medio de su Santísima Madre[70].

Otro aspecto del concepto chaminadiano enfatiza que todos los cristianos, precisamente por ser "hijos de María", deben participar en su misión. En lugar de emplear el método jesuita de formar congregaciones de una sola especialización con miembros homogéneos[71], la Congregación de Burdeos pretendía ser una sociedad completamente heterogénea que abarcara todas las clases sociales y grupos vocacionales posibles. Representaba el cosmos completo de las vocaciones a los valores de la vida cristiana. Su membresía no se limita a unas pocas almas devotas que forman un pequeño grupo de "líderes" individuales que se reúnen para recibir instrucciones y luego se dispersan para trabajar individualmente en un grupo ajeno. Más bien, debe estar compuesta por imponentes masas y naciones de santos. Debe incluir al mayor número posible de personas de todas las edades, ambos sexos, todos los estados y condiciones de vida, y todos los niveles de fervor cristiano[72]. La persona que necesita una conversión moral, preservar su fe y virtud, o cultivar su espíritu apostólico, debe crecer junta participando en el programa de actividades de vida cristiana de las reuniones de la Congregación[73]. Es en este ambiente familiar donde se genera el verdadero espíritu cristiano de «libertad, igualdad y fraternidad», que impregnará todo el orden social.

---

[69] Estado: b; L. IV, 941, p. 119; R: 1821, 18.ª edición, pp.15-16.

[70] Circular sobre la Estabilidad [*Carta* 1163 *a los predicadores de retiros*].

[71] Cf. DE BERTIER, p. 37; GUIBERT, pp. 288-289.

[72] Respuestas a las dificultades, Preg. 3; L. II, 388, pp. 175-176.

[73] Cf. L. IV, 1076, pp. 373-374.

Estas diferencias personales de naturaleza y gracia, dentro del marco general de la Congregación, proporcionan la dialéctica dinámica que es la fuente del poder y la proyección social del grupo. Si bien estos dones y talentos particulares de cada miembro son la fuente generadora inicial dentro del propio grupo y las vías de penetración en todos los sectores de la vida civil, no son la fuerza principal que el grupo aplica. Para la obra de reconstrucción, es más bien el valor colectivo de una sociedad de individuos que se han anulado a sí mismos y se han sumergido totalmente en un grupo familiar, la única fuerza adecuada y atractiva.

En la Congregación de Burdeos, la acción apostólica de cada miembro se basa en la acción colectiva de la «Familia Mariana», el cuerpo social al que pertenece. Solo esta acción colectiva, solo el grupo mismo, puede transmitir el ideal en su máxima expresión[74]. Los miembros trabajan juntos para crear y sostener el entorno propicio en el que se vive el ideal colectivo, e invitan a otros a participar en este entorno de la Familia Marianista o crear uno propio para compartir el mismo ideal cristiano perfeccionado. Así, la Congregación de Burdeos se convirtió en un gran grupo de élite universal especializado en la creación de entornos cristianos adecuados a las condiciones sociales locales de las diversas categorías de cristianos. El espíritu familiar apostólico corporativo proporcionó una fuerte fuerza de unión que armonizó los elementos divergentes.

El mismo fenómeno se observa en otros sistemas universales de los Estados de Perfección, las Terceras Órdenes y las sociedades religiosas.

Este concepto de participación común en una misión universal hace que las relaciones existentes entre los grupos chaminadianos sean muy diferentes de las que existen entre la Compañía de Jesús y las asociaciones que patrocina.

Los jesuitas sin la Congregación hoy resultarían extraños, ya que uno se ha acostumbrado a la larga asociación de más de cuatro siglos, pero la separación no supondría en absoluto un cambio sustancial en el propósito existencial mismo de la Compañía. La primera Congregación dirigida por jesuitas se fundó en 1563, casi siete años después de la muerte de San Ignacio[75]. Si bien esta labor encajaba bien con el apostolado universal de la Compañía, tal como lo concibió su fundador, no existía una relación orgánica entre ambas.

Lo mismo ocurre con el establecimiento de los Institutos Seculares, las AA y la Sociedad de los Prêtres du Cœur de Jésus. En este caso, sin embargo, estas sociedades secretas pretendían, en general, convertirse en grupos religiosos regulares una vez que se permitiera la reconstitución de la Compañía de Jesús en la Iglesia[76]. La ausencia de una contraparte femenina de la Compañía de Jesús a nivel de congregaciones religiosas formalmente constituidas marca otra distinción. San Ignacio rechazó la oferta de Isabelle Roses, quien había apoyado mucho sus proyectos, de cofundar una «Compañía de [mujeres] Jesuitas»[77].

---

[74] Cf. Cong: Instr. p. chefs de division.

[75] San Ignacio murió en 1556.

[76] CL. LAMOINE, PP. 372-417. Los jesuitas habían sido proscritos en Francia en 1762, cuando los Institutos Seculares se unieron a los jesuitas en Rusia en 1803. La Orden, restablecida en Rusia en 1801, fue restablecida universalmente en 1814. Cf. Pierre DOMINIQUE, *La politique des Jésuites* (París: Grasset, 1955), pp. 219-223, 268.

[77] DOMINIQUE, P. 31.

A pesar de la estrecha asociación de los jesuitas con las Monjas Ursulinas[78], fundadas por Santa Ángela de Merici para la educación de las niñas, falta identidad de naturaleza y propósitos.

Las relaciones existentes entre la Congregación chaminadiana, los Estados de Perfección, las Terceras Órdenes, las Hijas de María y la Compañía de María son de un tipo completamente distinto. Juntos, estos grupos forman parte integral de una unidad mayor, según el plan inicial del Fundador. Su relación no es solo de origen y desarrollo interno comunes, sino inherente a la idéntica naturaleza mariana y apostólica de los propios grupos, así como a sus propósitos fundamentales. Chaminade consideraba a cada grupo como una «misión permanente» y a cada miembro como un «misionero activo». Individuos y grupos comparten la única misión apostólica que Chaminade recibió del Papa en 1801, y se complementan en la misión apostólica universal de la Mujer Conquistadora[79]. Cada grupo emplea el conjunto único de valores y medios que le proporciona su estilo de vida y organización específicos dentro de la Familia de María, y los dedica a la causa común. En cada nivel de consagración, el subsistema estructural es universal, encarnando plenamente el ideal en asociaciones distintivas masculinas y femeninas. Los subsistemas funcionales de las Terceras Órdenes y de los Estados de Perfección también proporcionan "líderes" y "oficiales" para la Congregación General, mientras que el de las Hijas de María y la Compañía de María proporciona a toda la Familia de María los "Directores que no morirán"[80]. Así, la Familia de María integral se compone de unidades independientes pero interdependientes que conforman la totalidad orgánica necesaria para trabajar eficazmente en la recristianización de todo un mundo.

Resumen

El Espíritu Marianista es un tipo distintivo que logra un equilibrio entre un tipo familiar cerrado y un tipo extremadamente centralizado y despersonalizado[81]. Se basa esencialmente en el concepto de que cada grupo, a través de su organización de vida, pretende ser una unidad familiar donde las relaciones interpersonales son familiares y sus miembros viven y actúan en el ámbito físico y psicológico de los demás. Cada grupo se caracteriza por su naturaleza mariana, teniendo como ideal la "Familia de Nazaret", que fue la primera "Familia de María" perfeccionada. Cada grupo busca imitar el espíritu de las primeras comunidades cristianas y

---

[78] Cuando Pablo III dio su aprobación a la Institución de las Ursulinas en 1544 declaró a San Ignacio: "Te he dado Hermanas". Alain GUILLERMOU, *Les Jésuites*, n.º 936 *¿Qué sais-je?* (París: Presses universitaires de France, 1961), p. 11.

[79] L.II, 381, p. 147; 388, pp. 175-176. Como recordatorio, los sucesores de Chaminade en el Generalato de la Compañía de María llevan el mismo título de «Misionero Apostólico». La aprobación de la Congregación de Burdeos se otorgó en 1803, convirtiéndola en la primera Congregación oficialmente reconocida en Francia después de la Revolución. CI. DE BERTIER, pp. 38-39.

[80] "Respuestas a las dificultades", Pregunta nº 6 [***Es necesario un hombre que no muera nunca**, es decir, **una asociación** de hombres que se hayan entregado a Dios para esta obra, que la cumplan en la madurez de su edad, después de haberse formado en ella bajo la santa obediencia y se transmitan los unos a los otros el mismo espíritu y los mismos medios. **Estas son las miras que han dado nacimiento al Instituto de María**.* EP I,154. En la versión del nº 153 no aparece esta alusión al "hombre que no muera nunca"]. También los documentos sobre el Estado, y EF III, 79-83, pp. 93-95, sobre las interrelaciones de los congregantes y los primeros marianistas.

[81] Cf. FRIEDEL, pp. 8-9, 90-94.

de los monasterios benedictinos. Así, cada unidad de la Familia de María, ya sea un grupo de seglares o religiosos, busca la intensidad de la sólida vida corporativa que se ejemplifica en la comunidad monástica benedictina, junto con la apertura y el universalismo que caracterizaron a los primeros grupos cristianos. De este modo, el concepto de familia se transmite de la asociación local a otros grupos similares y, finalmente, a todos los demás grupos que participan en el mismo ideal marianista. Esto se logra mediante la multiplicación de los medios de comunicación y el contacto personal entre los miembros de las unidades, para suplir la ausencia de contacto físico y psicológico directo de los grupos primarios locales. De este modo, cada miembro es considerado parte de «la familia», ya sea como el pequeño grupo local en particular o como la gran totalidad designada por el término «Familia de María».

Para asegurar la «unión sin confusión» entre estas masas heterogéneas comprometidas en un apostolado activo, se requiere la sabia organización y administración propias de las empresas modernas y complejas de tipo Gesellschaft[82]. Chaminade integró en el contexto familiar los patrones de eficiencia discernibles en la experiencia jesuita, pero cultivó deliberadamente la noción de espíritu de familia para eliminar el elemento de despersonalización, consolidar los lazos de propósito común y presentar a la Iglesia un sistema apostólico altamente eficiente, compacto y universal. Así, el espíritu marianista integral parece ser único en la Iglesia Católica, pues representa una pirámide estrechamente unida de unidades familiares marianas intensamente apostólicas que forman una Familia universal de María.

II. Obligaciones distintivas

El espíritu marianista no es algo teórico; es eminentemente práctico, y se manifiesta a través del amor a la familia, la unidad entre propósito y acción, el servicio mutuo, los esfuerzos apostólicos, etc. Es este espíritu el que dicta los medios, los métodos prácticos y los procedimientos técnicos del grupo. Chaminade lo explica así:

> Lo que caracteriza a los miembros de cualquier Orden es la forma que adoptan habitualmente a partir de un método que les resulta común; es el espíritu que deben a una educación uniforme, cuyos inicios, progreso y perfeccionamiento conservan en cada miembro educado una especie de rasgo familiar[83]

Así, todos deben imbuirse de los mismos principios, formarse con los mismos métodos, dedicarse a la misma causa y aspirar al mismo fin, de modo que todos lleven la misma impronta común que resulta en armonía y fecundidad de ideas y actividades, en una filosofía de vida fundamentalmente idéntica[84].

A. Aplicación del Plan Organizativo

Chaminade está tan convencido de la eficacia de su Sistema Marianista y de su plan organizativo que jamás permitiría que se cambiara ni se alterara en lo más mínimo[85].

---

[82] [Ver Nota 60].

[83] D. I, 1244, p. 372; 397-398, p. 106. Cl. D. III, 17, p. 66; 283, p. 150 para el testimonio de los discípulos formados por el propio Chaminade.

[84] Cf. FRIEDEL, pp. 321-322, 338. También L. II, 407, p.222.

[85] L. I, 188, pp. 321-322.

Reconoce que existen otras posibilidades, pero es importante consensuar una para que se puedan alcanzar los objetivos, para que todos puedan seguirla y para que pueda presentarse fácilmente a quienes puedan apoyarla[86]. De esta manera, se evitará el caos y, en lugar de un bien aislado, se alcanzará el bien común[87].

Quien se une a un grupo debe someterse por completo a la dirección e impulso que este le dé[88]. Chaminade ofrece un ejemplo ilustrativo: «Un marinero, a bordo de un barco, que intentara seguir las señales de otra embarcación, sería arrojado al mar por el peligro y los problemas que causaría»[89], y los pasajeros que viajaran en la misma nave no deberían considerar cambiar de planes para seguir los de un barco que navega en una dirección diferente[90].

Se deben formar y organizar establecimientos similares según el mismo plan y deben estar vinculados a un centro común para ser dirigidos, sostenidos y atendidos según los mismos principios y un mismo orden general de dirección[91]. Chaminade insiste: «Estoy firmemente convencido de que, en los colegios y en cualquier centro educativo, la unidad de puntos de vista, de sentimientos y, en cualquier caso, de métodos entre todos los que trabajan allí, desde el director hasta el último vigilante y el ayudante de cocina, es una necesidad absoluta»[92]. Porque «sin esta valiosa uniformidad de disciplina, método y espíritu, resultante de una dirección común, un grupo docente, en particular, se desintegraría rápidamente»[93].

Para educar a sus miembros en el espíritu, los principios y los objetivos de la Familia de María, se sigue un «método determinado»[94].

> Porque todos compartimos el mismo espíritu y seguimos los caminos del Instituto y el método que este indica, recibimos gran ayuda y apoyo en la lucha para derrotar a nuestros enemigos.

---

[86] Cf. L.II, 503, p.425.

[87] L.IV, 1051, p. 322. "Celui qui substitue ses vues personalles à l'ordre général ne conçoit pas toute l'étendue du mal qu'il produit, ni le bien auquel il fait obstáculo: il procure, autant qu'il est en lui, le retour du caos, fort incertain s'il conservera un reste de lumière dans la petite sphère où il établit ses propres pensées." MSM (1821), p.269.

[88] L. I, 204, p. 350.

[89] L. I, 90, p. 157 [Carta a Adela de Trenquelléon, 19 abril 1817].

[90] Ibíd. (inédito).

[91] L.I,192B (inédito), fechado el 4 de abril de 1822 [En la edición definitiva de las cartas del P.Chaminade existe una nueva carta, no publicada por Lebon, con esa fecha y con numeración 192 ter (y no B o bis), dirigida a David Monier, en la que se le nombra de nuevo a su secretario, Procurador general en el establecimiento de las Escuelas gratuitas de las Hijas de María en el Refugio de Agen]. En el Manual de Administración, se recuerda a las Hijas de María que, si bien existe un plan general que sirva de base para el establecimiento de las Congregaciones, la prudencia de la Directora hará que el modo de aplicación varíe según el país, la localidad, los tiempos, las circunstancias, etc., pero no solo según sus propios gustos o ideas. Cf. pp. 107-108. Se debe realizar una adaptación adicional según el temperamento y el carácter de las Congregantes. Ibíd., p. 111.

[92] L. I, 204, p. 350 (inédito). Aunque Chaminade eliminó esto al leer el pasaje, da una buena idea de su pensamiento sobre el tema. «Qu'ils» s'en aillent, ceux qui n'ont pas le même esprit, le même but et les mêmes intérêts! ¡Qu'ils s'en aillent!" R: 1822, 22ª medit.

[93] L. I, 303B (sin publicar), de fecha 22 de julio de 1824. También L. IV, 1051, p.322.

[94] Gran Instituto, arts. 413-414; Analizar, p. 4; EF II, 916, pp. 492-493; L. (no publicado). A Faye, del 10 de julio de 1844.

> Quien busque la victoria empleando medios distintos a los propuestos por el Instituto, aunque sean más perfectos (en sí mismos), nunca alcanzará ni alcanzará esta hermosa corona preparada para quienes son fieles (a los caminos del Instituto)[95].

«Es esta impresión la que debe prevalecer en todas partes y la que es necesario transmitir de generación en generación»[96]. En la práctica, la medida del verdadero espíritu de familia es la participación de los miembros en el plan organizativo integral que comprende el sistema administrativo de los tres Oficios constitucionales, junto con el método ascético de las virtudes marianistas. A través de este plan, los miembros reciben toda la asistencia espiritual y temporal necesaria para guiarlos desde el primer paso hasta la meta final, y quienes no son miembros reciben los beneficios de su dedicación. Ocupando una posición clave dentro de la Familia de María, el Instituto es responsable de la dirección general de toda la obra. Por ello, el Fundador insiste en que este "método familiar" se enseñe especialmente a todos los miembros del Instituto, aunque debe ser utilizado por todos.

Chaminade asegura a sus seguidores que la organización y el gobierno se basan en el plan de Dios, revelado en el universo, y en el de la Iglesia de Cristo[97]. Aunque este sistema "puede ser defectuoso en su funcionamiento" y "faltan ciertos detalles de gobierno", no obstante, "no es defectuoso en sus principios" y "una vez comprendido adecuadamente, hará del Instituto una gran Orden"[98]. Es mediante este sistema de los tres Oficios que se alcanzarán los objetivos[99] y que se asegurará una coordinación armoniosa dentro de cada comunidad[100], dentro de la propia Orden[101] y en toda la Familia de María[102]. "Se podría adoptar otro plan (de administración), pero no sería el nuestro, al menos".

No nos convendría, ya que todos en una sociedad deben estar coordinados en su espíritu y fines[103]. Este sistema característico de los tres Oficios constitucionales debe ser respetado

---

[95] D.I. 1169, p. 342. "C'est donc dans l'Institut pris comme réunion qu'il faut voir la route, et les moyens de la haute perfección: chacune de ses filles lui rendra sans doute une partie de la perfección qu'elle en reçoit ou qu'elle en asistir." Gran Instituto, art. 19.

[96] L. II, 407, p. 222.

[97] L. III, 609, pp. 91-92; también L.III, 632, p.163; IV, 1087, p. 395. "Por lo que es de la organización y del gobierno, siempre he buscado acercarnos al máximo posible a la organización y al gobierno de la Iglesia católica". Plus on s'éloignera de ce plan, moins il y aura de solidité et de stabilité dans la Société." L. II, 557, p. 536. "Lorsque je vous ai donné des notes sur le gouvernement de la Société et l'administration générale, j'avais en vue le gouvernement de l'Eglise". L. II, 563, p.550. "Le gouvernement de la Société de Marie a été autant qu'on a pu ou qu'on a su adapté au gouvernement de l'Eglise. ¿Quél plus parfait gouverne-ment? C'est le gouvernement de Jésus-Christ, dont il est le chef suprême." L. (inédito) al arzobispo de Burdeos, fechado el 31 de agosto de 1845.

[98] L. II, 430, p. 266; III, 609, p. 92; 666, pp. 246-247; 667, p. 249; 801, p. 533. En sus Conférences sur l'Institut (1816), pp. 23-25, Chaminade respondió extensamente a las dificultades inherentes a este sistema administrativo de los tres Oficios constitucionales. Pero incluso las debilidades humanas pueden obrar para bien en el orden sobrenatural. L. III, 692, p. 302.

[99] Gran Instituto, art. 381; Pequeño Instituto, art. 5; Analyse, p. 12; Constitución: SM, 1839, arts. 335-336, 409; FM, art. 15.

[100] Pequeño Instituto, arts. 22, 3.

[101] MPCSM II, p. 7.

[102] Análisis, p. 12; Manuel d'administration, pp. 12-13.

[103] L. III, 594, pp. 37-38.

por toda institución marianista[104]. Todo superior debe utilizar estos Oficios, que, gracias a una flexibilidad prevista y bastante amplia, permiten la adaptación a las circunstancias locales particulares[105]. Como superior, «tiene la responsabilidad principal de activar estos tres Oficios característicos del Instituto» y «él (por su propia autoridad) no puede cambiarlos, suprimirlos ni prohibirlos»[106]. Está obligado a que todos los miembros actúen juntos mediante este sistema administrativo[107].

Inmediatamente al inicio de su formación, el candidato entra en contacto con el sistema administrativo. Recibe una explicación de los propósitos de los Oficios por parte del Superior y, sucesivamente, de cada Director[108]. Simultáneamente, adquiere experiencia práctica al participar activamente en el funcionamiento de los diferentes Oficios siguiendo un sistema de rotación durante sus años de formación[109]. Durante este mismo período, se le capacita para dirigir otras unidades de la Familia de María, como la Congregación, y para participar en la organización de servicios[110]. Esto le proporciona una idea completa de la obra marianista, desarrolla sus habilidades generales, le ayuda a decidir sobre un campo de especialización según su competencia y preferencia, y comienza a desarrollar habilidades administrativas que quizás utilice más adelante en funciones ejecutivas o directivas[111]. Por lo tanto, nadie está dispensado de esta formación bajo la guía de los tres Oficios. Esta guía continúa a lo largo de la vida, aunque el énfasis en el aspecto ascético de los años de formación cambia posteriormente a un énfasis en el aspecto gubernamental, sin perder su carácter inicial. Es siempre dentro de la estructura del sistema administrativo donde se da la práctica diaria de las virtudes marianistas específicas de preparación, purificación y consumación.

Chaminade había insistido en una dirección común para salvaguardar la unidad entre la amplia variedad de miembros de la Congregación, los Estados de Perfección y las Terceras Órdenes[112]. Dentro del Instituto, la dirección prescrita era la del método ascético, pues mediante estos sistemas de virtudes los miembros se forman para el triple fin del Instituto[113]. Si un candidato no siguiera los ejercicios propuestos, «se le consideraría incapaz de asociarse con los fines del Instituto»[114]. Por lo tanto, «queda claro que quien no pueda recorrer este camino no es un miembro idóneo del Instituto, que se funda en la práctica constante y

---

[104] CL. L. III, 645, p. 191; 660, p. 222; Gran Instituto, arts. 369-373, 381; Análisis, p. 3.

[105] L. III, 609, p. 92; Pequeño Instituto, art. 3; Análisis, p. 12; Conférence sur l'Institut, pp. 28-30.

[106] Pequeño Instituto, arts. 3-4; Instituto de Marie, p. 1; L.III, 660, p. 223.

[107] L. I, 110, p. 195.

[108] "Tandis que la Maîtresse des novices s'occupera sans relâche de tous ces soins et de suggérer à chacune de ses élèves la vertu qui lui sera plus nécessaire, elle ne devra pas perdre de vue les fins de l'Institut. Pour rappeler les trois fins de 'Institut aux novices, une injection leur sera faite au commentment de chaque mois et Alternativement de mois en mois par les Mères d'oraison, des œuvres et d'instruction (Zèle, Travail, Instrucción)". D.I, 271, pp.76-77. También 272-290, pp. 77-81; Manuel d'administración, p. 14; Reg. pour postulantes, arts. 13-14.

[109] Gran Instituto, arts. 435-437, 443-455; Pequeño Instituto, art. 5; DI 305, p. 83; 322-324, p. 89; 337, pp. 91-92; 361-388, pp. 96-101.

[110] Cf. D. I, 281. p. 79: 372-374, p. 98.

[111] Gran Instituto, art. 455; D. I, 322, p. 89.

[112] Reg. general del Instituto, art. 148.

[113] D. I, 362-363, p. 96.

[114] D. I, 173, p. 54.

rigurosa de estas hermosas virtudes»[115]. Los miembros deben emplear este sistema, tal como se enseña en el Instituto, para convertirse en hijos del Instituto, pues esto confiere un cierto carácter familiar a toda la Orden y a cada miembro en particular[116].

Las dimensiones de la santidad y el apostolado, tal como las desarrolló Chaminade, son vastas. Pero Chaminade inventó su método de ascetismo colectivo para facilitar los medios adecuados para alcanzarlas.

Los miembros deben utilizar estos medios que ofrece el Instituto. «Y si pretendemos buscarlos (los medios) en otra parte, nos equivocaremos; nos desgastaremos en vano. Podría parecer que progresamos mucho, pero todo este esfuerzo no serviría de nada porque no lo haríamos según el orden indicado (del Método)»[117]. Cualquier miembro que intente construir sobre otros cimientos solo será infeliz[118]. Este, por lo tanto, es el único método que debe emplearse en el Instituto y la secuencia indicada del Método debe seguirse íntegramente[119]. Los miembros deben "formar hábitos virtuosos según el gobernar sin mirar a otro lado"[120]. Es importante para la unidad que la Familia de María tenga su propio método de dirección y que haya miembros capacitados para aplicarlo, sin depender de terceros[121].

La práctica personal de la virtud por parte de estos directores formados en el Método, por muy eficaz que sea, no basta para guiar a otros hacia las metas establecidas; deben aplicar el Método Marianista[122]. La forma de aplicación no es arbitraria, pues deben «cumplir fielmente lo prescrito por el Manual de Dirección»[123]. Sin embargo, dentro del marco del Método, el Director podrá guiar a cada persona según su propio método de enseñanza y según la diversidad de necesidades de quienes son dirigidos[124]. No debe limitarse a todos los detalles del Método, sino aplicarlo con las modificaciones que le sugieran su propia experiencia y la de personas que ha conocido[125]. El Manual de Dirección, aunque muy bueno

---

[115] Conseils des Filles de Marie, 24 de septiembre de 1830.

[116] D. I, 165, p. 52; 397, p. 106; 1244, p. 372; EF IV 84, pp.107-108.

[117] D. I, 1135, p. 333; 1169, p. 342; también L. III, 765, p. 465.

[118] Reg. des Maîtresses: Avis préliminaires.

[119] Manuel d'administration, p. 17; Analyse, p. 3; D. I, 296, p. 82.

[120] L. I, 83, pp. 144-146.

[121] Cf. L. IV, 941, pp. 117-118. Esta era la gran ventaja de contar con una sección de clérigos en la Congregación y el Estado, ya que serían especialmente capaces de impartir la dirección requerida. Generalmente se requería que los miembros recibieran la dirección de estos compañeros congregantes y miembros del Estado, mientras que la elección del confesor se dejaba a criterio individual.

[122] D. I, 339, p. 92; Const: SM, 1839, art. 335.

[123] Const: SM, 1839, art. 336; también Const: FM, 1839, arts. 130-139, 500. Esta es la primera mención en cualquiera de las Constituciones del "Método Ascético Perfeccionado", mediante el cual los sistemas de virtud se vinculan con 2 Pedro 1:5-8. Solo se conservan partes de este Manual de Dirección, reproducidas en su mayor parte en la colección moderna denominada Dirección I y II. Variantes de este Manual, introducidas por los primeros discípulos de Chaminade, se encuentran en la Dirección III.

[124] Gran Instituto, art. 443; D. I, 1246-1247, p. 378; 835, p. 224.

[125] D. I, 231, p. 67; 341, p. 92; 271, p. 76. Este intercambio de experiencias se fomentó oficialmente en las Constituciones de 1829: "Una vez al año, cada Jefe de Celo transmitirá sus observaciones sobre el Método al Jefe de Celo mayor". Art. 101. El principio general es: adaptarse, pero alejarse del Método como lo menos posible. Por ejemplo, Const: SM, 1839, art. 42.

en sí mismo, es insuficiente; supone en los directores cualidades y una instrucción que solo pueden adquirir mediante la experiencia[126]. Por lo tanto, si bien la dirección es uniforme en espíritu y fundamentos, debe modificarse según la edad de la persona, su nivel mental, educación, docilidad y la acción de la gracia en ella[127].

Por su parte, los candidatos deben aprender y practicar las diversas virtudes del Método, que constituye la obra más importante en las casas de formación[128]. No necesitan aprender todo el Método antes de comenzar a practicar estos hábitos virtuosos[129]. El aprendizaje se logra con el ejercicio de las virtudes propuestas. Al finalizar este período de formación, «basta con que cada uno posea claramente el Método y comprenda la magnitud del trabajo a realizar. Dominar algunas de las virtudes en su máxima perfección es una tarea de toda la vida»[130]. Al poseer el Método, los candidatos están preparados para dedicarse a la futura adquisición de estas virtudes[131].

Lo indicado para los candidatos respecto a estos medios del Instituto se aplica igualmente a los miembros de pleno derecho[132]. Es el «espíritu del Instituto» el que exige esta práctica continua de los sistemas de virtudes a lo largo de toda la vida[133]. El Instituto es responsable de «guiar a los miembros desde el primer paso hasta la meta final»[134].

> A tal efecto, se ha trazado un método de Dirección en un Manual para uso de todos los Directores encargados del Oficio de Celo. Las prácticas de la vida religiosa y las virtudes cristianas están tan bien analizadas y graduadas en este Método que cada Director puede encontrar allí los medios para proporcionar continuamente y sin esfuerzo a cada persona un tema de ejercicio para este avance espiritual[135].

Es mediante estos sistemas de virtudes que el Director de Celo en cada comunidad «debe tocar y ayudar a cada miembro sin distinción de edad o rango, ni de perfección adquirida o estimada»[136]. Chaminade profundiza sobre este punto: «El Director de Celo debe hacer que todos los súbditos de la comunidad sigan el camino de todas las virtudes (del Método). El celo debe extenderse a todos los miembros de la comunidad, sin distinción alguna, desde la Madre Superiora hasta la última postulante[137] Sobre este punto, las Constituciones de 1829 fueron más dogmáticas: «Nunca se nombrará un Jefe de Celo que no comprenda este Método y no

---

[126] L. IV, 941, p. 118.

[127] Const: SM, 1839, art. 335. También D. I, 240-260, pp. 69-73, sobre la iniciación en el Método de los jóvenes postulantes de trece y catorce años. Cf. Const: SM, 1839, arts. 267-268.

[128] Gran Instituto, art. 84; D. I, 151, p. 45; Const: FM, 1839, art. 153. El art. 95 de las Constituciones de 1829 tenía «la única obra importante».

[129] Règ. de la Maitresse, p. 40.

[130] Gran Instituto, arts. 64, 84.

[131] D. I, 1382, p. 403.

[132] D. I, 1383, p. 403.

[133] Cf. Ms. de Bordeaux, pp. 65-66.

[134] Const: SM, 1839, art. 97.

[135] Const: SM, 1829, art. 93. Este artículo, puramente descriptivo, no aparece en ediciones posteriores de las Constituciones de la Compañía de María.

[136] Pequeño Instituto, art. 10.

[137] Conferencias sobre el Pequeño Instituto, p. 32; 4.ª Observación sobre el art.10.

se comprometa a seguirlo en la dirección de quienes le han sido confiados»[138]. Actúa sobre los miembros de la comunidad, colectiva e individualmente, mediante este Método[139]. El tono se modificó en las Constituciones de 1839 para la Compañía de María, si bien se mantuvo la insistencia en la tan anhelada uniformidad, esencial para el espíritu de familia: «Antes de asumir esta importante función, todos los superiores encargados de la dirección... deben formarse, en la medida de lo posible, según el consejo y el método dados a los Maestros de Novicios y al Jefe del Oficio de Celo»[140].

Aunque este método ascético encuentra naturalmente su expresión y aplicación más intensas en los grupos religiosos, no está reservado exclusivamente a ellos. El Método es aplicable a todos con el mismo ideal, fines y principios de acción. No es más que un plan detallado para lograr el objetivo de todo cristiano: dar muerte al «Hombre Viejo» y vida perfeccionada al «Hombre Nuevo», restaurando así, en sí mismo y en el mundo, el orden universal que el pecado destruyó y, así, restableciendo la justicia de Dios[141]. Todas las «virtudes» de los sistemas son «disposiciones comunes a todos los verdaderos cristianos»[142]. Los únicos requisitos para comenzar el Método son «el conocimiento más básico de la doctrina cristiana y una noción suficiente de las virtudes teologales»[143]. Tanto si la persona ya vive una vida cristiana como si solo desea convertirse, se seguirá la misma dirección general, pero con una adaptación interior a las diferencias individuales[144]. La adaptación también diferiría según la estructura del estado de vida elegido y su contexto social significativo[145].

La dirección regular según un método unificado, exigida a los primeros congregantes y estadistas, fue quizás el germen de este último método ascético. También sería natural que cualquier método perfeccionado se empleara en consecuencia para su beneficio. Los miembros clérigos de la Compañía de María, la Congregación y el Estado, tras formarse según el método marianista específico, serían los directores naturales de los demás miembros de la Familia de María. Así pues, fue tarea del Padre Mouran, Superior del Seminario Mayor de Agen, quien también era Director General de todas las Congregaciones Marianistas y Superior Eclesiástico de las Hijas de María en esa ciudad, desarrollar las virtudes del silencio para los primeros miembros de la Compañía de María en el retiro de 1818. También era práctica común que los miembros no religiosos de la Familia de María asistieran a los ejercicios de retiro anuales y a las conferencias para los religiosos[146]. En esos

---

[138] Ibid, Art. 96.

[139] "Le chef de zèle agit sur les religieux à l'aide de la Méthode, par les méditations qu'il suggère, les examens dont il donne les pointes, les lectures spirituelles qu'il indica, les conférences suivies qu'il fait régulièrement sur la Méthode, de manière à l'expliquer, ou à la lire tout entière chaque année, et enfin pour (sic) les entretiens particuliers." Const: SM, 1829, art. 97, "C'est dans les entretiens particuliers que le chef de zèle donne à chacun, selon ses dispositions et ses besoins, les sujets de méditation, d'examen, etc., que la Méthode indica pour telles dispositions, tels besoins, etc." Ibíd., art. 98. Si bien estos artículos no aparecieron en las Constituciones para la Compañía de María de 1839, sin embargo fueron conservados en las Constituciones para las Hijas de María. Cfr. arts. 134, 139.

[140] Art. 99. Const: FM, 1839, art. 51.

[141] D.II. 52, p. 58; NI-IX, CC 3, p. 26.

[142] D. I, 526, p. 132: NI-IX, CC 1. pp. 63-68.

[143] Pequeño Instituto, art. 5; Analyse, p. 4.

[144] D. I, 1246-1247, p. 373.

[145] Analyse, p. 9.

[146] Cf. Listas de los participantes en el retiro (1813-1838) en la Caja 12.2.

momentos se explicaban las diversas partes del método ascético. Otros que realizaban retiros bajo el cuidado de los marianistas también encontraban útil el Método[147].

La insistencia en el uso del plan organizativo pretendía fomentar esa estrecha unidad de espíritu y acción común tan necesaria para alcanzar la perfección individual y colectiva ideal y para cumplir con las exigencias de un apostolado universal. Debido a que el sistema administrativo abarcaba todos los sectores posibles de la vida —material, cultural y moral—, y el método ascético perfeccionaba todas las facultades y poderes del hombre, Chaminade insistió en la aplicación integral de todo el plan, junto con el principio de adaptación.

B. Compromisos Especiales

La Familia de María posee un espíritu característico: familiarmente mariano y corporativamente apostólico. Cada grupo expresa estos rasgos de diferentes maneras, y cada miembro individual reconoce su adhesión a ellos mediante un compromiso social especial. El cristiano ratifica y confirma su estado constitutivo bautismal como «hijo de María» al entrar en un grupo mariano específico y explicitando la doble obligación que surge de la identificación con los propósitos de este grupo. El acto del que surge dicha obligación y mediante el cual se confirma la voluntad de perseverar varía según el tipo de subsistema estructural de la Familia de María. Para los congregantes, es su acto de consagración marianista; para los estadistas, sus votos privados; y para los terciarios y religiosos, sus votos públicos.

1. La obligación en general

Los congregantes «se comprometen a cumplir estos deberes mediante el acto de consagración, que es su profesión»[148]. Al pronunciar el acto de consagración, el congregante tiene la intención de ofrecerlo todo a Dios y a María. Al pronunciarlo "en el seno de la Congregación", promete "construir y apoyar la Congregación cooperando en todas las obras de este grupo", cuyas normas, observancias, obligaciones y espíritu emanan de su consagración mariana corporativa[149]. El estilo de vida del congregante y su participación en las obras internas y externas del grupo se especifican con más detalle en la Regla de la Congregación como un sistema social definido. Esta especificación implica dos series de obligaciones: 1) Deberes de fraternidad hacia los compañeros y deberes de prácticas religiosas y moral cristiana; 2) Deberes de celo por todo lo que pueda interesar a la Congregación en general; celo por cumplir concienzudamente las funciones que se le asignen; celo por ganar nuevos miembros para la Congregación[150]. Los grupos de padres y madres deben dirigir su celo particularmente a los congregantes más jóvenes del mismo sexo; y los sacerdotes, a todos los congregantes[151].

---

147 D. I, 1383, p. 403.

148 Estado: b.

149 Règ. de la Congrégation (1817): Devoirs, 1.ª y 2.ª Observación.

150 Ibíd., también “Précis des devoirs du congréganiste”. En las reuniones regulares, los miembros dan cuenta de los ejemplos notables de edificación que han observado y de las obras de celo, reclutamiento y caridad que han realizado. EF III, 202, p. 207.

151 Cong: Extrait des Règles générales des Pères; Extrait des Règles générales de l'Association des Dames.

Los *estadistas*, para cumplir su consagración a María de forma más perfecta, practican el espíritu de los consejos evangélicos. Su adhesión a este nuevo estado de vida se expresa mediante una promesa especial de obediencia o la profesión de los votos privados de obediencia y castidad. Por sí mismos, esta promesa y estos votos implican una perseverancia de servicio dentro de un grupo mariano activamente apostólico. Para explicitar este factor, Chaminade formuló promesas y votos especiales para los del Estado.

Así, algunos *estadistas* casados simplemente renovaron sus promesas bautismales y añadieron el voto de estabilidad en la Congregación[152]. Otros estadistas prometieron, bajo la influencia de su voto de obediencia, «trabajar en la medida de lo posible por la multiplicación de los cristianos»[153], «cuidar especialmente de los jóvenes a la manera de nuestro grupo»[154], «aceptar la tarea de formar a otros en el verdadero espíritu del cristianismo»[155], «avanzar siempre más en los caminos de la virtud» y «apoyar y fomentar la Congregación, ya sea procurando constantemente nuevos miembros, orientando a los jóvenes postulantes hacia este fin o ejerciendo con celo y prudencia las funciones de los oficios de la Congregación que se me confíen»[156]

Miembros de uno de los grupos del Estado llamados «Centro» hicieron «una promesa de adhesión inviolable a la Congregación» y «se decidieron a trabajar por el apoyo y la expansión de la Congregación, haciendo todo lo posible por reclutar nuevos miembros para la Congregación o congregantes para el «Centro»[157]. Otros estadistas, con el fin de «procurar la salvación y la perfección de las almas, especialmente de los jóvenes». Los hombres, en la medida en que su estado temporal lo permita, pronunciaban un voto de consagración, devoción o celo por la salvación de las almas[158]. El objeto de este voto es el fin específico del Estado; los demás votos son solo los medios para alcanzar este celo. Este voto está dirigido especialmente a los jóvenes y se centra en la preservación, el crecimiento y la perfección de la Congregación, y se ocupa de las tareas, funciones, etc. que pueden asignarse al *estadista* dentro de la Congregación[159]. A este voto de celo se añade el de estabilidad en la Congregación[160].

Otros *estadistas* hacían un voto de devoción a la Congregación, que incluía el de estabilidad en la Congregación[161].

Los Terciarios hacían el voto de devoción a todo el Instituto de María, cuyo objetivo era apoyar y ayudar a aumentar las Congregaciones[162]. Una formulación posterior decía: «Los religiosos

[152] Estado: z, art. 2.
[153] Estado: i, u
[154] Estado: s
[155] Estado: o y q
[156] Estado: x y aa
[157] Estado: g
[158] Estado: h, art 1,10,15, i
[159] Estado: i, nn 1-3
[160] Ibid. Introd
[161] Estado: z, art 1
[162] Estado: cc

profesan el voto de estabilidad», por el cual uno se consagra a Dios en el Instituto en honor a la Santísima Virgen[163].

Inicialmente, en las Hijas de María, las mismas dos obligaciones se expresaban como «estabilidad en el Instituto» y «estabilidad en (sus) obras»[164]. Con la imposición oficial de la clausura esta estabilidad en el Instituto se fusionó con su 'voto de clausura'. [165]. Las religiosas que eran dispensadas, temporal o absolutamente, del voto de clausura, simplemente pronunciaban el voto de estabilidad como al principio[166]. El voto de «estabilidad en sus obras» se convirtió con el tiempo en el voto de «enseñanza de la fe y la moral cristianas».

Todos los miembros de la Compañía de María también hacían el voto de estabilidad, pero sin añadir ningún claustro, y en lugar del voto inicial de «celo» o «estabilidad en las obras del Instituto», ahora profesaban un voto de «instrucción en la moral cristiana» o de «consagración para la Propagación de la fe»[167], o de «educación cristiana»[168], o de «enseñanza para la conservación y propagación de la moral cristiana y la fe católica»[169].

2. La obligación en particular

El espíritu de la Familia de María se sella con la expresión culminante de los dos votos públicos marianistas especiales de estabilidad y educación, tal como se profesan en las sociedades religiosas. Hay otras congregaciones religiosas que también tienen votos similares, pero la interpretación que Chaminade les dio los convierte en un rasgo familiar exclusivo que distingue a sus grupos de todos los demás[170].

---

[163] Const: Tiers-Ordre, art. 68. Cf. Const: FM, 1839, artº. 348.

[164] D. I, 1299-1300, p. 387.

[165] Const: FM, 1839, art. 165; Abrégé du conseil, pp. 21, 30, 57. Esta era una práctica común entre las monjas benedictinas. Cf. Matthew F. KOHMESCHER, Votos adicionales de religión en general y en particular los votos de estabilidad en la Compañía de María (Dayton: Marianist Publications, 1957), pp. 73-74.

[166] Const: FM, 1839, arts. 7, 71, 329, 333, 348, 400; Cat. abreviado, Preg. 22-28.

[167] Reg gral (1815) art 77; Const SM,1839, art 239; FM, 1839, art 401; L. I, 110, p.195

[168] Const: 1829, arts. 9, 17.

[169] Gran Instituto, arts. 289, 299, 300; Const: FM, 1839, art. 70; Const: Tiers-Ordre, p. 95; Const: SM, 1889, 11, 22, 239.

[170] L.V, 1163, pp. 72, 79. [«Carta a los predicadores de retiros»]. Según el propio Fundador, esta famosa carta transmite plenamente su concepción del Espíritu Marianista. Esta circular estaba dirigida a los tres predicadores marianistas (Caillet, Fontaine y Perrodin) que debían dirigir los retiros de 1839, tanto para los religiosos como para las religiosas, así como para otros miembros de la Familia de María. Las primeras Constituciones oficiales acababan de recibir el "Decreto de Alabanza" de Roma, y Chaminade quiso aprovechar la ocasión como incentivo para renovar el espíritu y el fervor de todos los miembros. Aunque escritas el 24 de agosto de 1839, el marco de referencia y las ideas principales ya se habían esbozado mucho antes, en 1815, como se evidencia en L. I, 57, pp. 97-99, a Adela de Trenquelléon.

Estabilidad marianista

Desde que el voto de estabilidad fue introducido por primera vez en la vida religiosa por San Benito en el siglo VI, se ha encontrado en numerosos institutos de hombres y mujeres, antiguos y modernos, bajo diversas formas e interpretaciones[171]. En general, estos pueden dividirse en dos tipos: «estabilidad de lugar» o «estabilidad local estricta», como se usa tradicionalmente en los benedictinos[172], y «estabilidad dentro de una congregación religiosa», como la conciben los institutos modernos[173].

Entre estos últimos grupos se encuentran los fundados por el Padre Chaminade. Sin embargo: «Aquí se encuentra una noción completamente singular, cuyos rastros no se encuentran en otros institutos: la consagración a la Santísima Virgen María»[174]. La estabilidad que busca Chaminade es la de una «disposición mariana» para alcanzar el «estado permanente de hijo apostólico de María». Esto se logra mediante la «perseverancia en el servicio dentro de una sociedad apostólica totalmente dedicada a María».

El concepto chaminadiano de la consagración mariana total, exige la incorporación a un grupo familiar donde la vida corporativa se organiza específicamente para promover los intereses y la misión de María, y donde la persona recibe la orientación necesaria para que su consagración personal sea plenamente efectiva. Cada uno de los modelos sociales de consagración corporativa dentro de la Familia de María ofrece un conjunto definido de medios mediante los cuales una persona puede cumplir su consagración total según su estado y condición de vida particulares.

El compromiso de emplear un conjunto particular de medios se caracteriza por un acto específico de adhesión, como pronunciar las promesas de un congregante o profesar los votos de un estadista, terciario o religioso. El propósito de este acto es fijar a la persona de manera estable en un tipo de vida general reconocido por la Iglesia Católica. La promesa o voto adicional de estabilidad marianista no tiene como propósito arraigar a la persona en una de estas formas de vida, sino practicarla en un instituto mariano definido como "lo más perfecto posible" para cumplir la propia consagración mariana.

Diferentes clases de miembros de la Familia de María profesaban una promesa o voto de estabilidad mariana, a veces sin ninguna otra promesa o voto y a veces con la adición de uno o más votos ordinarios de religión. El voto de estabilidad no puede hacer más completa la consagración total ni la profesión religiosa, pero sí las perfecciona. Hace que la consagración mariana sea más explícita (voto especial), sagrada (voto de religión) y oficial (aprobada por la Iglesia); y confirma y estabiliza explícitamente el estado mariano y religioso establecido por los votos ordinarios de religión. Los votos religiosos ordinarios, por lo tanto, «surgen ambos de esta consagración a María, como de su fuente o principio último y primado; y, asimismo, se dirigen a ambos, como a sus fines últimos y próximos, respectivamente»[175].

---

[171] Cf. KOHMESCHER, pp. 69-93.

[172] Cf. BUTLER, pp. 131-142.

[173] KOHMESCHER enumera treinta y seis órdenes. Cf. pp. 75-78.

[174] KOHMESCHER, p. 95.

[175] Ibíd., p.132.

Por sí mismos, ni los votos regulares ni el de estabilidad tienen carácter mariano; solo por esta estrecha relación con la consagración a María adquieren esta cualidad. Con esta adquisición, el voto marianista de estabilidad expresa ahora la devoción a María, además de las obligaciones de justicia hacia la sociedad que la incorpora, inherentes a la naturaleza misma del voto de estabilidad. Así, el voto marianista de estabilidad se profesa únicamente para explicitar lo que implica la consagración y la profesión de los miembros de la Familia de María, a saber:

1) que todos los elementos del estilo de vida particular al que se accede están investidos de un especial significado mariano debido a la consagración, naturaleza y constitución corporativa del grupo; 2) que el estado y las acciones del individuo adquieren ahora la misma significación mariana debido a su incorporación a este grupo mariano; y 3) que los miembros se comprometen a participar plenamente en la vida colectiva y a colaborar con perseverancia en la obra común. Por lo tanto, el voto de estabilidad marianista puede definirse como el voto por el cual una persona promete perseverancia en el servicio (el objeto material) en una sociedad especialmente dedicada a María (el objeto formal), y por ese mismo hecho se consagra a María y a su servicio. De este modo, se vincula directamente a la sociedad mariana e indirectamente, pero en realidad, se constituye en hijo apostólico de María con la obligación de trabajar a su servicio[176].

Las estrictas obligaciones de este voto marianista son las mismas que las de otros grupos que profesan un voto de estabilidad: perseverar y cooperar con el grupo de profesión. Sin embargo, los miembros de la Familia de María contraen estas obligaciones con María; y los religiosos profesos llevan un anillo de oro en la mano derecha para recordarles continuamente esta alianza mariana[177]. Un miembro no puede transferirse a otro grupo cuya naturaleza, propósito, método y medios no sean enteramente marianos.

Para los benedictinos, la estabilidad es la clave de su espíritu, pues es a través de ella que el monasterio se erige en una familia. Mediante este voto se logra la identificación formal y duradera del miembro individual con la familia, y mediante la cual todos los miembros quedan permanentemente unidos. La estabilidad asegura entre ellos el mismo tipo de relaciones que en una familia natural: paternidad, filiación y fraternidad[178].

El concepto de Chaminade sobre la familia como la unidad más natural le dio su visión de la familia como la unidad más sobrenatural, pero fue la "Familia de Nazaret", la "Familia de María" original, su modelo.

Sobre esta base, la estabilidad no puede desempeñar exactamente el mismo papel en sus instituciones que en los grupos benedictinos. En el concepto chaminadiano, fue la

[176] Cf. Las conclusiones de KOHMESCHER, p.152. También Const: SM. 1839, arts.19-21.

[177] Const: SM, 1839, art. 179. Para una comprensión más completa del voto de estabilidad marianista, es necesario considerar tanto las constituciones de la Compañía de María como las de las Hijas de María. En las primeras se explican los fines (arts.19-21), pero no las obligaciones, mientras que las constituciones de las Hijas enumeran las obligaciones (arts. 65,175), pero no el fin.

[178] Cf. BUTLER, pp.131-142, 212; DELATTE, pp.443-480.

consagración mariana la que reunió a todos los individuos en la Familia de María; luego, fue la estabilidad la que confirmó y selló esta incorporación.

El espíritu familiar se enriqueció con el carácter mariano añadido; la función unificadora y vinculante fue idéntica, pero los elementos fueron más universales y la progresión intensamente dinámica.

A través de la estabilidad marianista, la persona se arraiga en su propia unidad familiar específica, ya sea congregacional, estadista, terciario o religioso; y dado que esta unidad es parte vital e integral de la Familia de María más amplia, también se inserta permanentemente en esa familia genérica de una manera especial. Esta estabilidad exige, por lo tanto, que cada miembro adquiera la noción universal del espíritu familiar marianista, asumiendo al mismo tiempo todas las características distintivas de su grupo familiar inmediato. Este crecimiento en la comprensión impulsa al miembro, a su vez, a buscar la mayor expresión social posible de este espíritu familiar marianista. El resultado es una progresión dinámica y natural de un nivel de consagración al siguiente dentro de la Familia de María.

Así, Chaminade utilizó el voto de estabilidad para dar la más perfecta expresión a la consagración mariana, consolidar su Familia universal de María y servir como un estímulo adicional para el progreso personal dentro de ella.

La noción de estabilidad como fomento de un vínculo duradero con la familia recibió atención temprana en la Congregación. Se les indicó a los líderes que "reconocieran a menudo a los miembros", con la idea de que debían pertenecer a un solo grupo para convertirse en una parte inseparable.[179] Así, todos sus intereses se centrarían en esta familia, y la elección de compañeros y actividades fuera del círculo de la Congregación debía estar en consonancia con estos intereses[180]. Se promovió una participación frecuente y activa en los asuntos internos de la Congregación y en sus apostolados externos como el mejor medio para fortalecer el espíritu de familia y crear un fuerte vínculo con el propio grupo.

En los documentos sobre los Estados de Perfección en el mundo, estos intereses familiares se agrupan bajo las obligaciones de su voto de estabilidad. Como consecuencia natural de la mayor preocupación del Estadista por los asuntos de su familia y su misión apostólica, sus contactos con el mundo se regulan con mayor cuidado[181].

Para las instituciones religiosas, las reglas de reserva y clausura tienen prácticamente el mismo propósito. Su objetivo es fomentar el espíritu de estabilidad y de familia regulando todo contacto con el mundo, tanto dentro como fuera de la familia religiosa[182]. El apego a la Familia marianista es fuerte. El religioso procura estar siempre con sus hermanos; lejos de su comunidad, no está en su entorno natural[183]. «Dios conoce todos los sacrificios que la obediencia le impone cuando se ve obligado a separarse de sus hermanos»[184]. Pero todos, incluso los que están bajo el voto de clausura, deben estar dispuestos a salir según el objeto

[179] Cong: Instr. pour les introducteurs, p. 26.

[180] MSM (1821) pp. 297-308; L. I, 41, p. 70. Cf. los diversos Diálogos y Discursos de la Congregación.

[181] P. ej. Estado: 4, arts. 31-32; i.

[182] Const: SM, 1839, arts. 233-238, 378-383; FM, 1839, arts. 69, 168, 169, 174-176.

[183] D. II, 243, p.142.

[184] D.II, 244, p.142.

de su vocación por voluntad del cabeza de familia cuando los intereses de la comunidad o las necesidades del apostolado lo exijan[185].

En este acuerdo, los individuos no deben abandonar el grupo ni emprender actividades extracomunitarias.

Esto se ajusta a la mejor tradición benedictina, según la cual la regla de clausura, junto con el voto de estabilidad, buscaba lograr una separación total del mundo y fomentar un apego profundo y duradero a la familia monástica. Gracias a la clausura, el mundo no entra; gracias a la estabilidad, el monje no sale al mundo excepto cuando el abad lo envía en misión apostólica. Ordinariamente, permanece permanentemente en el monasterio donde se formó y profesó; solo accidentalmente su apostolado puede ser activo y extraclaustral, pues la vida de un monasterio contemplativo es su propio apostolado[186].

Por otro lado, las sociedades religiosas chaminadianas no son unidades aisladas que se dedican al apostolado activo en raras ocasiones y solo por excepción. El propósito colateral no deja lugar a dudas al respecto, y el plan del Fundador es que estas unidades se estabilicen dentro de la gran Familia de María. Son el eje alrededor del cual se agrupan todas las demás unidades. Son los "directores que no morirán". A través de ellos se inculca el auténtico espíritu de Familia marianista en todas las demás unidades.

Precisamente por ser grupos apostólicos activos, donde todos los miembros son "misioneros" y "apóstoles", se elaboró el propósito secundario, se establecieron las reglas de reserva y clausura, y se empleó el concepto de estabilidad. Estos son aún más necesarios para evitar la dispersión de fuerzas y para unir a los miembros en un equipo apostólico familiar bien unido. El mantenimiento de las instituciones de servicio y de los medios de capacitación es vital para la existencia y el crecimiento de la Familia de María[187].

Educación Marianista

Así como Chaminade exaltó el carácter mariano y familiar de sus grupos mediante el voto de estabilidad, también buscó enfatizar su celo apostólico mediante otro voto. La formulación de este voto varió enormemente, desde el simple título de "celo" hasta el de la posterior "enseñanza de la fe y la moral cristianas".

---

[185] L. I, 249, p.452; 262, p.481; II, 626, pp.151-153; Notas sobre las Constituciones (1839), p. 13.

[186] Cf. DELATTE, p. 93.

[187] Inicialmente, Adela de Trenquelléon, futura fundadora de las Hijas de María, concebía la vida religiosa únicamente en términos de clausura estricta y separación física del mundo. Cf. L. I, 51-61, pp. 84-105. Chaminade temía este concepto, pues separaría a las religiosas de la obra para la que fueron establecidas, y «no alcanzarían fácilmente, y quizás nunca, el objetivo» de la Congregación. L. I, 73, p. 126. Cuando las autoridades eclesiásticas les impusieron posteriormente la regla de clausura, Chaminade distinguió las distintas partes del convento para que personas ajenas pudieran entrar en ciertas secciones para retiros, cultos, reuniones de la Congregación, talleres, etc., e hizo «condicional» el voto de clausura para que las religiosas pudieran salir del recinto para las necesidades del convento y con fines apostólicos. Cf. L. III, 626, pp. 151-153; IV, 1030, p. 283; «Estatutos de la Comunidad de F.M.» (1815), arts.5 y 6. [Cf. Reglamento general de las Hijas de María (EP V, 9)]. Por lo tanto, las Hijas de clausura pudieron, no obstante, llevar a cabo un apostolado universal y activo como signo de su total devoción a María y a su misión.

Por su propia naturaleza, los grupos de la Familia de María son unidades apostólicas activas comprometidas con la reconstrucción social cristiana. El Fundador pretendió que se distinguieran de todas las demás asociaciones por su celo[188]. Fue esta intensificación del celo colectivo lo que condujo al establecimiento de los Estados de Perfección, las Terceras Órdenes y las sociedades religiosas en el marco de la Congregación General. Fue este celo apostólico lo que impulsó a los miembros a buscar la máxima perfección posible para ser más capaces de trabajar en un apostolado universal.

En realidad, este celo abarca todos los propósitos de cada uno de los grupos de la Familia de María, pero se dirige principalmente al propósito colateral, que es el que mejor expresa su extensión externa[189]. Todos los miembros profesan celo por su propia perfección moral y espiritual, así como por la de los demás[190].

Los congregantes cumplen esta promesa mediante una «integridad moral y una regularidad en la vida cristiana», lo cual contribuyó a la perfección colectiva de su grupo, y mediante la promoción de esta misma forma de vida entre sus familias y amigos[191]. A medida que el «miembro formado» progresaba en santidad personal y celo apostólico, desempeñaba un papel más activo en las obras internas y externas de la Congregación. Este progreso se caracterizaba especialmente por su participación en el programa de formación del grupo.

Esta función educativa de los estadistas, encargados directamente de la formación de otros, exigía una mayor insistencia en el estudio de las verdades de la fe y la práctica de la moral cristiana[192]. Si bien empleaban «todos los medios disponibles para su estado de vida» para promover esta obra, las estadistas debían «hacerlo todo en unión y con el mismo espíritu» bajo la guía del Director y del líder. Estos agrupan las fuerzas de todos los miembros para lograr un apostolado bien organizado[193]. Y fue para "multiplicar verdaderos cristianos" y "siervos de Cristo" de la manera más eficaz, que estos estadistas fueron orientados a un apostolado exterior definido entre los congregantes comunes[194].

A lo largo de los manuscritos sobre los Estados de Perfección, las nociones de celo y consagración total al apostolado se entremezclan constantemente con las de estabilidad. Con frecuencia, las obligaciones de celo incluían las de estabilidad[195]. El alcance de este voto combinado de estabilidad y celo es notablemente sabio en sus obligaciones, casi acercándose a un "voto de perfección", ya que exige un servicio completo a la causa, sin que ninguna negligencia sea excusable[196].

Sobre todo, la tarea de crear un "clima de fe" mediante el establecimiento de centros de misión permanentes dedicados enteramente a la preservación y propagación de la fe correspondía

---

[188] Respuestas a las dificultades, Preg. 3; L. I, 57, p. 98: 110, p. 195; 111, p. 197; V. 1175, p. 104: 1163, pp. 69-80.

[189] Ej. Const: SM, 1839, arts. 251-253.

[190] Estado: b, Nota 6; 4, art. 15.

[191] Gran Instituto, art. 158; Cong: Discours sur le TSV, p. 3, (Caja 34.1).

[192] Estado: A, arts. 23-24; F. Núm. 6.

[193] Estado: f. Núm. 6; i, o, q, Núms. 1, 4.

[194] Estado: h, art. 10, o, q.

[195] Ej. Estado: z, h.

[196] KOHMESCHER, p. 191.

a las Terceras Órdenes y a las comunidades religiosas. El contenido de su voto de celo era doble: la preservación de la moral cristiana y la fe católica entre los miembros; su propagación entre los que no son miembros[197].

El primer requisito está estrechamente vinculado con el propósito primordial de los grupos religiosos, a saber, la perfección personal y colectiva. Con el establecimiento de una vida comunitaria regular, el anterior voto general de «celo por las almas» se hizo más preciso, y la nueva formulación «la conservación de las costumbres cristianas y de la fe católica» se acerca más al voto benedictino de «conversio (conversatio) morum»[198]. Todos los comentaristas de la Regla de San Benito coinciden en que este voto se refiere a la erradicación de los vicios y al establecimiento de las virtudes. En efecto, es una renuncia total a la mundanidad y un compromiso de esforzarse por alcanzar la perfección según un nuevo modelo de vida comunitaria y santidad corporativa[199].

Al igual que la estabilidad benedictina, este voto también proporciona otro poderoso apoyo para el espíritu de familia y el crecimiento de la perfección corporativa.

Los diversos elementos del concepto marianista se enmarcan en esta misma línea de pensamiento: el rechazo radical a la mundanidad, la necesidad de unirse a un grupo para alcanzar la salvación, las grandes ventajas de la vida comunitaria, el énfasis en la perfección colectiva, el uso del método ascético y el sistema administrativo en un contexto comunitario, la comunidad de santos que atrae, etc. Si bien esta observancia colectiva de la vida cristiana es la fuente del espíritu apostólico marianista, la comunidad no alcanza su máxima extensión. El celo de los marianistas por las almas exige que el mismo ideal colectivo se propague y se enseñe a otros[200]. Así, en el borrador de las constituciones primitivas, el Fundador prologó la frase original de su secretario, que describía el voto como «la preservación de la moral cristiana y de la fe católica», con las palabras «la enseñanza para...»[201]. El voto pasó a conocerse entonces como el «voto de enseñar la fe y la moral cristianas». Con esto en mente, Chaminade quería que sus congregaciones fueran consideradas «asociaciones de enseñanza», tal como los doce apóstoles de Cristo formaron un «cuerpo docente»[202].

La universalidad de las intenciones del Fundador queda patente en su definición de «educación cristiana», que era el objeto propio de este voto de enseñanza. Bajo el título general de «educación cristiana» se incluyen todos los medios por los cuales la religión puede inculcarse en la mente y el corazón de los hombres para preservarlos o curarlos de la

---

[197] D. I, 1358-1359, pp. 398-399; Gran Instituto, art. 299; Const: SM, 1839, arts. 22, 239; FM, 1839, art. 401.

[198] Cap. LVIII de la Regla de San Benito.

[199] BUTLER, pp.143-144; cf. DELATTE, p.444. Dom Odon LOTTIN llama a esto un "Voto de vida comunitaria". Cfr. *Études de morale: histoire et doctrina* (Gembloux: J. Duculot, 1961), pp. 309-328.

[200] Const: SM, 1839, arts. 251-252.

[201] Gran Instituto, art. 289. "Le vœu de conservation des mœurs chrétiennes et de la foi engagement celle qui le fait non seulement à conserver pour elle-même ces saintes morurs et cette foi céleste, mais de travailler à les communiquer au prochain, particulièrement à la génération qui s'avance dans ce monde Dangereux". Ibíd., art. 299.

[202] L. II, 388, p.177. Debido al malentendido que se generó en torno a la palabra "enseñanza", Chaminade quiso llamar a esto una Voto de «educación» en lugar de enseñanza. Cf. Const: 1829, arts. 9, 17.

infección del mal y guiarlos a las prácticas fervientes y fieles de una verdadera vida cristiana[203]. Así, este voto de «enseñanza» o «educación» contiene los tres fines del Instituto de manera eminente, y los demás votos, en varios aspectos, son solo sus medios[204].

Este "voto de instrucción sobre la moral cristiana y la promesa de observarla uno mismo entra en todo lo dicho sobre el objeto de los votos y los hábitos que exigen[205]. La observancia personal de las prácticas cristianas y su enseñanza están necesariamente unidas según el pensamiento de Chaminade[206]. Si el religioso vive conforme a su estilo de vida profesado, imparte una lección cristiana con cada palabra, gesto y mirada, y con su modestia predica un ejemplo constante de todas las virtudes[207]. Bajo este voto se incluyen «todas las formas de santificar el propio tiempo y los diferentes ejercicios de la vida», «la enseñanza de las principales verdades de la doctrina y la fe», «diversas prácticas religiosas», «la indicación de libros edificantes, etc.»[208]. Así, cada miembro, consciente de su misión apostólica en su trato con los demás, les «enseña» el verdadero estilo de vida cristiano con su propia forma de vida. Y todos, como los *estadistas*, pronuncian este voto independientemente de su ocupación.

El objeto de este voto incluye a personas de todas las clases y condiciones sociales, de ambos sexos y de todas las edades. El objetivo es formar al hombre integral desde la más tierna infancia hasta la edad más avanzada, ya sea que esto requiera métodos de preservación o de conversión[209]. Por lo tanto, los grupos marianistas «realizan por el prójimo todas las obras de celo y misericordia», deseando llevar a cabo las palabras de María a los servidores de Caná: «Haced todo lo que Cristo os diga»[210]. Por lo tanto, estos grupos «no excluyen ningún tipo de trabajo o medio ordenado por la divina Providencia para alcanzar sus fines»[211]. Las necesidades y las circunstancias del momento determinan la actividad específica que se debe emprender en proporción a los recursos del grupo. El grupo cuenta con miembros totalmente dedicados, cada uno de los cuales está dispuesto a hacer lo que se le pida. La universalidad de los talentos y habilidades de los miembros sienta las bases para la universalidad de las actividades.

Este voto de enseñanza tiene como objetivo formar al «hombre cristiano». El mejor enfoque sistemático es mediante el empleo del método educativo marianista[212]. Este método se especializa en la creación de cristianos.

medios que dan lugar a la producción masiva de apóstoles fervientes que, a su vez, multiplican las conquistas. Estas "misiones permanentes" son los grupos de la Congregación.

---

[203] Const: SM, 1839, arts. 251-253.

[204] Gran Instituto, art. 300.

[205] D.I, 1358, p. 398.

[206] D. I, 1359, p. 399; EF III, 281, p. 360; Const: SM, 1839, art. 239; L. II, p. 456 (Prospectus des écoles); R: 1822, 19.ª Instr.

[207] Const: FM, 1839, art. 401; Tiers-Ordre, p. 95; SM, art. 258.

[208] Gran Instituto, art. 453.

[209] Const: SM, 1839, arts. 251-253.

[210] L, V, 1163, p. 78.

[211] Const: SM, 1839, art. 6. Esta misma universalidad de medios se observa en los manuscritos de los estadistas sobre el voto de celo.

[212] Véase la discusión en el capítulo seis.

Así, desde sus primeras fundaciones, las Hijas de María y la Compañía de María se dedicaron principalmente a la dirección de estos grupos de la Congregación y del Estado. Al dirigir estas unidades de la Familia de María, los Marianistas cumplieron con el propósito de su fundación y cumplieron con la mayor eficacia su voto de enseñar la moral cristiana y la fe[213].

Para ofrecer algunas de las mismas ventajas a quienes no podían ser alcanzados a través de la Congregación, los marianistas ofrecieron numerosos servicios especializados, como retiros, misiones, talleres de oficios y artesanías, clases de bellas artes, escuelas de todo tipo, etc. Esto consolidó la organización de los servicios del centro de la Congregación.

El marco natural de la escuela proporciona uno de los mejores medios para transmitir esta educación cristiana integral. Dentro del programa escolar, la instrucción religiosa, que tiende directamente al objetivo final, y la enseñanza de materias seculares, que son medios indirectos pero necesarios para trabajar en la regeneración social y moral, permitieron simultáneamente la enseñanza de la ciencia de la salvación[214]. Gracias a las oportunidades que se presentaban, esta educación formal se convirtió en uno de los principales servicios del apostolado marianista y en la ocupación habitual de la mayoría de los miembros.

Con este crecimiento en la dirección de escuelas de todo tipo, surgió la cuestión de la interpretación del "voto de enseñar la fe y la moral cristianas". La mayoría de las congregaciones religiosas que profesan dicho voto de enseñanza tienen en mente a un grupo específico de personas, generalmente hijos de una determinada comunidad, clase social o un tipo particular de educación[215]. Por lo tanto, algunos discípulos de Chaminade abogaron por que su "alcance universal" se limitara, de forma más realista, a los límites de la escolarización o la enseñanza en el sentido estricto del término. Pero Chaminade se negó rotundamente a limitar la universalidad de la misión cristiana y el empleo de medios a este campo[216].

---

[213] “En cuanto a lo que debéis distinguir de otras órdenes, es la razón para la salvación de las almas: es necesario conocer los principios de la religión y de la virtud, es necesario multiplicar a los cristianos". Vous n'aurez point à faire de classe aux enfants, ni à visiter et soigner les malades, ni à tenir des pensionnaires: laissez ces œuvres, quelque excelentes qu'elles soient, à faire aux autres corps plus anciens que vous. ¿Mas que ferons-nous donc? Vous aurez à instruire de la religion, à ex à la vertu les jeunes personnes de todos états et de toutes condition, à en faire de vraies congré-ganistes, à tenir des assemblées..., à faire faire de petites retraites aux jeunes personnes, à les diriger dans le choix d'un état de vie, etc.... Vous pouvez voir par ce petit aperçu que la Congrégation n'aura rien à souffrir de votre profession religieuse, bien au contraire. Voyez donc actuellement quelle préparation vous avez à apporter à un état si saint, et qui doit vous faire participer à l'esprit apostolique." (Chaminade a la futura fundadora, Adela de Trenquelléon, L. I, 57, pp. 98-99).

[214] L.III, 725, p. 378; Const: SM, 1839, art. 22; MPCSM, pp.5, 33.

[215] Cf. Lista en KOHMESCHER, pp. 18-21, 25-26. Por otro lado, la Compañía de Jesús incluye todas las diversas obras de celo realizadas por la Compañía bajo el título de "enseñar a los niños" (Cap. III de las Constituciones). Todos los miembros de la Compañía también son considerados "enseñadores", independientemente de su ocupación. Cf. GUILLERMOU, pp. 21-35. Quizás Chaminade recibió su inspiración inicial de los jesuitas en cuanto a la extensión e interpretación del voto de enseñar. Gran parte de su método pedagógico es análogo al de ellos y, al igual que ellos, consideraba sus sociedades como verdaderos grupos misioneros que consideran la educación como una parte importante del apostolado misionero.

[216] Para una breve historia de esta disputa, véase EF III, 57-71, pp. 56-73,

> La enseñanza de la juventud, sea cual sea su forma, no es ciertamente el fin que te propusiste al consagrarte enteramente a Dios bajo la protección especial de la Santísima Virgen. La enseñanza es solo un medio que empleamos en el cumplimiento de nuestra misión, que consiste en difundir por todas partes el espíritu de fe y de religión, y multiplicar los cristianos[217].

Otros reconocieron que actividades como los ejercicios del ministerio sagrado, la predicación, los retiros, etc., cumplían este voto de enseñanza, pero cuestionaron la posición de quienes trabajaban en los servicios domésticos, el trabajo manual y los oficios.

Con las Hijas de María, inicialmente este voto, al igual que el de clausura, era "condicional" para las Hermanas Conversas o Hermanas Externas. Podían ser dispensadas temporal o permanentemente por su superiora local de la letra de ambos votos, pero no de su espíritu[218]. Si bien el voto de clausura era a menudo sustituido por el voto de estabilidad para estas Hermanas, no existía sustituto para el voto de enseñanza, aunque la naturaleza condicional de este último se mantuvo hasta que el propio Fundador eliminó la cláusula condicional en sus Notas sobre las Constituciones (1834)[219].

Desde los inicios de la Compañía de María, todos los miembros pronunciaban este voto. Sin embargo, la distinción se había introducido tempranamente entre quienes trabajan "directamente" en el cumplimiento del voto y quienes lo hacen solo "indirectamente"[220]. Las discusiones sobre las Constituciones de 1829 centraron los puntos de la disputa. Algunos sugirieron que el voto se suprimiera por completo para toda la Compañía[221]; otros, que sería mejor que los Hermanos Obreros no lo profesaran. El Fundador no estuvo de acuerdo con estas posturas. En cambio, añadió varios artículos en las Constituciones de 1839 que enfatizaban la importancia de la enseñanza[222], enfatizaban que la enseñanza no era coextensiva a los límites del voto ni su único medio[223], y explicitaban las diversas maneras en que los miembros contribuían "indirectamente" a la misión colectiva[224].

El Fundador salvaguardó así la universalidad del celo apostólico bajo el voto de enseñar la fe y la moral cristianas[225]. Era tarea de cada uno de los tres Oficios constitucionales de Celo,

---

[217] L.III, 725, p. 376, también L. III, 388, p. 127. Const: SM, 1839, art.140, indica las obras de peal como «Congregaciones, retiros, primeras comuniones, educación cristiana, etc.

[218] Gran Instituto, art. 301, Const. FM, 1835 (ms. J1), arts. 65, 323; 1834 (m. art. 66.).

[219] Cf. Notas sobre las Constituciones (183s) y Const. FM, 1839, arts. 31, 329, 401.

[220] R: 1822, 6.ª Conferencia; L. III, 759, p. 457; Const: SM, 1839, art. 23. Cf. Const: FM, 1834 (ms. J1), art. 325; 1839, art. 401.

[221] Cf. Notas sobre las Constituciones (1828), n.º 5, p. 1. El voto fue suprimido posteriormente por la Santa Sede en 1865. «Es necesario suprimir en las Constituciones la emisión del voto de enseñanza.» Basta que los miembros tengan como fin instruir a la juventud según el método expresado en las Constituciones». Animadversiones de 1865, n.º 16.

[222] Const: SM, 1839, arts. 22-23, FM, 1839, art. 153.

[223] Const: SM, 1839, arts. 251, 256-257, 266; FM, 1839, arts. 70, 140.

[224] Const: SM, 1839, arts. 23, 239, 370, 371, 373, 376.

[225] Sin embargo, en 1865, junto con la supresión del voto de enseñanza, la noción de "universalidad", tal como la interpretaba Chaminade, fue modificada por la Santa Sede. «Será necesario corregir esta expresión: *En la piadosa Compañía no se excluye ningún tipo de trabajo que sea compatible con las Constituciones*. Esta expresión, al ser ambigua, hace incierto el fin del piadoso Instituto, que debe determinarse en las Constituciones; y, si finalmente parece oportuno que los miembros emprendan

Instrucción y Asuntos Temporales desarrollar campos apostólicos especializados que permitieran la plena participación de todos los miembros[226].

En su famosa circular sobre "El Espíritu Marianista", el Padre Chaminade reitera su postura:

> Estamos convencidos de que, a pesar de nuestra debilidad, nuestra misión especial es realizar por nuestro prójimo todas las obras de celo y misericordia. En consecuencia, bajo el título general de la enseñanza de la moral cristiana, aceptamos todos los medios posibles para preservarlo o curarlo de la infección del mal, y con este espíritu lo hacemos objeto de un voto especial
>
> Así pues, el voto de enseñanza que hacemos en común con otras Órdenes es, sin embargo, mucho más amplio en la Compañía y el Instituto que en cualquier otro lugar. Su objetivo es llevar a cabo la palabra de María: «Haced todo lo que Él (Cristo) os diga», y, por lo tanto, se extiende a todas las clases sociales, a todos los sexos y a todas las edades, pero especialmente a los jóvenes y a los pobres, de modo que realmente nos distingue de todas las demás Sociedades que hacen este voto.
>
> Este es, pues, el espíritu y el alcance de nuestro voto de enseñanza. Este es el carácter distintivo que confiere a los hijos de la Compañía y del Instituto un rasgo familiar exclusivo entre las órdenes religiosas[227].

Este continuo énfasis en una universalidad, solo posible en un suprasistema como el que Chaminade concibió, centró la atención de los miembros en el aspecto corporativo del apostolado. También evitó una actitud igualitaria que enCajara a todos los miembros en roles y ocupaciones similares. El espíritu de familia marianista es un espíritu intensamente personalista que anima a cada miembro a aportar sus dones particulares de naturaleza y gracia a la obra común.

Así pues, mediante estos dos votos de estabilidad y enseñanza, los miembros están obligados a fomentar los rasgos distintivos del Espíritu Marianista antes mencionados. Además, estos votos llaman la atención del público en general sobre estos mismos rasgos.

---

otra obra piadosa que difiera del fin ya definido en el Instituto, deben recurrir a la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares». Animadversiones de 1865, n.º 20.

[226] Cf. Análisis; D. I, 271-290, pp. 76-81.

[227] L.V.,1163, pp. 69-90. También L. I.,57, pp. 97-99. [La «Carta a los predicadores de retiros» no debe llamarse “circular” pues se presta engaño. No fue una circular para los miembros de la Compañía ni de las Hijas de María, sino exclusivamente para los tres predicadores de los retiros en los que se habló del espíritu marianista por mandato del papa, tras el Decreto de Alabanza].

CONCLUSIÓN

La completa desintegración del orden social en Francia a principios del siglo XIX estimuló la creación de múltiples teorías de ingeniería moral social. La filosofía social y el sistema social de Guillermo José Chaminade fueron solo uno de esos programas que destacaron las dimensiones sociales del cristianismo al proponer una solución a la problemática "Dios-Hombre-Sociedad" planteada por los filósofos.

En la presentación de Chaminade, lo natural y lo sobrenatural, la razón y la fe, la filosofía y la teología se fusionaron una vez más en una nueva cosmovisión cristiana. Dios, el hombre y la sociedad se unieron en Cristo.

Esta fue la intuición central de la filosofía chaminadiana: presentar a Cristo como el Dios-Hombre, Hijo de Dios e Hijo de María, viviendo en un entorno familiar natural y continuando esta existencia a través de un Cuerpo social pero Místico, la Iglesia, y ofrecer esta misma forma de vida a toda la humanidad. Así, mediante la formación de nuevas "Familias de María" los hombres alcanzarán una conformidad personal y colectiva con Cristo, el Dios-Hombre.

Para lograr este objetivo, Chaminade creó el Sistema social marianista. Su propósito era estimular los esfuerzos individuales y colectivos en todos los niveles de la sociedad para reconstruir un orden social verdaderamente cristiano. Como núcleo de este sistema, instituyó la Familia de María, que debía ser una comunidad cristiana modelo y un orden social en miniatura que abarcara todo tipo de estado de vida, ambos sexos y todas las edades. Dentro de esta totalidad orgánica, organizó las divisiones de jóvenes, personas casadas, clérigos, religiosos, las secciones de oficios y profesiones, y las diversas clases sociales, sobre la base de un pluralismo armonioso y la igualdad. Erigió un orden jerárquico gradual según la expresión colectiva, cada vez más perfecta, del ideal marianista.

Para mantener la solidaridad estructural de estos grupos heterogéneos y autónomos, los concibió en términos de interdependencia funcional y subsistemas interconectados. Aseguró una gran libertad y el subsidio necesario para cada persona y unidad mediante una distribución proporcional de responsabilidades y beneficios según el grado de participación consagrada. Chaminade buscó inculcar una vívida conciencia de solidaridad cristiana en la membresía, la obligación y la acción mediante la formulación socialmente orientada de los propósitos corporativos. Promovió un método educativo específico que propagaba la fe y la moral cristianas mediante la instrucción mutua y la acción colectiva.

Para coordinar todos los elementos de este extenso supersistema y lograr las condiciones más favorables para el cumplimiento de los propósitos corporativos, Chaminade ideó un plan organizativo único. Dentro de este plan, el sistema administrativo de las tres Oficinas promueve el desarrollo del orden social directamente mediante el control de los sectores material, cultural y moral de la vida, mientras que el sistema ascético fomenta el perfeccionamiento de todas las facultades y poderes de los agentes involucrados en la empresa común.

Todo el proceso social se inspira en un dinámico espíritu de familia mariana apostólica que motiva las obligaciones colectivas de esforzarse por convertirse en el hombre ideal, el

«Hombre Nuevo», Cristo, y en establecer el orden social ideal, la sociedad cristiana. Todos estos son elementos esenciales del concepto integral de Chaminade, tal como lo desarrolló en sus escritos. Esta misma síntesis fue puesta a prueba y confirmada por él durante cincuenta años de control directo. La realización real del marco estructural es un hecho histórico. Así pues, según la intención de Chaminade, esta doctrina social y sistema social marianista debían proporcionar una solución viable, no solo al problema particular de la Ilustración y la Reconstrucción francesas, sino también al problema perenne de una continua reconstrucción social y moral cristiana en todo el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía se divide en dos áreas generales:

I. Documentos que contienen los escritos de Guillermo José Chaminade, que se distinguen como A. Escritos publicados; B. Manuscritos.

II. Fuentes generales.

De entre los numerosos manuscritos estudiados y las obras publicadas consultadas, solo se incluyen en la bibliografía aquellos que fueron particularmente influyentes para esta tesis. Las obras menos importantes se limitan a las notas al texto. Listas detalladas y análisis críticos de los documentos marianistas ya se han presentado en los estudios de Armbruster (véase la introducción a cada volumen de la serie Dirección), Burns (véase págs. 47-104, 297-320) y Stanley (véase págs. 1-54, 260-271).

I.- DOCUMENTOS QUE CONTIENEN LOS ESCRITOS DE GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

A. Escritos publicados

Circulaires du bon Père Chaminade, fondateur de la Société de Marie et del Institut des Filles de Marie, Ed., Rosaire Côté. Vienne: Imprimerie des Marianistes, 1961, págs.205.

Constitutions de la Societé de Marie (1838). Besanzón: Outhenin-Chalandre fils,1847, págs.136.

Constitutions et Statuts de l'Institut des Filles de Marie (1839). Burdeos: G. Gounouilhou, 1856, págs.89.

Constitutions du Tiers-Ordre des Filles de Marie. Burdeos: G. Gounouilhou, 1856, págs.126.

Documents sur l'Etat. Ed., J. M. Bilbao. Friburgo, Suiza: Séminaire marianiste, 1960, págs.37.

Ecrits de Direction. Ed., JB Armbruster. 3 vols. Friburgo, Suiza: Imprimérie Saint-Paul, 1954-1960. Vol. I, págs. 420; II, págs. 296; III, págs.371.

L'Esprit de notre Fondation: d'après les Ecrits de M. Chaminade et les Documents primitifs de la Société. Ed., Charles Klobb y Henri Lebon. 3 vols. Nivelles: Louis-Havaux-Houdart, 1910-1916. Vol. I, págs. 624; II, págs. 772; III, págs. 619.

L'Esprit de notre Fondation. IV: Capítulo I, págs. 64; Capítulo 3, págs. 165 (mimeografiado). Friburgo, Suiza: Séminaire Marianiste, 1944.

Lettre du Superieur General de la Societé de Marie aux Prédicateurs de Retraites de 1839. Trad., Charles Dreisoerner. Kirkwood, Missouri: Maryhurst Press, 1937, págs.23.

Lettres de M. Chaminade, fondateur de la Société de Marie et del Institut des Filles de Marie. 5 vols. Nivelles: Havaux, 1930. Vol. 1, núm. I: 1790-1825, Nos. 1-325, págs. 664. II: 1825-1830, Nos. 326-582, págs. 620. III: 1831-1836, Nos. 583-867, págs. 686. IV: 1836-1839, Nos. 868-1132, págs. 497. V: 1839-1844, núms. 1133-1293, págs.

Manuel du Serviteur de Marie. 1ª ed.; Burdeos: Léon, 1801, págs. 144. 2ª ed.; Burdeos: Léon, 1804, págs. 396. 3.ª ed.; Burdeos: (Léon), 1815. 4ª ed.; Burdeos: Lavignac, 1821. págs. 474. 5ª ed.; Besançon Outhenin-Chalandre, 1828, págs. 357. 6ª ed.; Besanzón: Outhenin-Chalandre, vol. I, 1844, págs. 144. II, 1840, págs. 450.

Petit Traité de la Connaisance de María. París: Téqui, 1927, págs.114.

B. Manuscritos

(Archivos de la Compañía de María. Roma)

[Esta lista de manuscritos con su antigua catalogación en los Archivos de la SM en Roma es un testimonio muy sugerente y precioso, de las fuentes con las que trabajaron en el “Taller de Friburgo” en los años 1950-1960, con el soporte de microfilmes de los originales]

"Abrégé des Conseils et Instrucciones que notre Bon Père donna aux Mères d'Agen dans une de ses visites". Notas anónimas. Caja 39.
"Abrégé des Règles de la Congrégation des Prêtres et Ecclésiastiques sous le titre de Saint Charles". Caja 20.
"Análisis de los dos estrenos de las fiestas del Institut des Filles de Marie". Caja 38.
"Método antiguo (1824)". Caja 5.1.
"Autres Notes directivas (sur la 3ª partie des Constitutions)". Caja 61.
"Avis à un Maître de Novices." Caja 18.
"Avis donnés par notre Fondateur dans sa visite 1827 à la Communauté d'Arbois". Caja 39.
"Avis donnés par notre Fondateur pour la Direction du Noviciat à Bordeaux". Caja 39.
"Avis donnés par notre Supérieur Général dans sa visite de 1835 à Arbois en réponse à diversas preguntas que nous lui avons adressées". Caja 39. "Avis sur la Direction". Caja 39.
"Bonheur de la Vie religieuse". Miséricorde Conférences, núm. 7. Caja 48.
"Catéchisme abrégé del Institut de Marie". Caja 20.
"Conférences tenues sur Rédaction de l'Institut des Filles de Marie août, 1816". Caja 38.

Congregación

"Congrégation des Demoiselles, des Dames, des Pères de famille". Caja 45.
"Congrégation des jeunes gens". Caja 47.
"Des Congrégations sous le titre l'Immaculée Conception de Marie, Mère de Dieu". Caja 47.1.
"Convention des jeunes gens de Bordeaux au rétablissement de leur Congré gation (30 de abril de 1814)". Caja 47.
"Consejos de Congregación". Caja 47.
"Devoirs des membres." Caja 47.
"Diálogos" (antes de 1809). Caja 34. 1.
"Diálogos" (después de 1809). Caja 41.
"Directorios para Oficiales de Jóvenes Gens". Caja 47.

"Directorios para Officiers des Dames de la Retraite". Caja 47.
"Discursos buceadores" (antes de 1809). Caja 34. 1.
"Discursos buceadores" (después de 1809). Caja 42.
"Discurso moral". Caja 34.1.
"Discursos religiosos". Caja 34.1.
"Ensayo de comentario del Instituto de la Congrégation des jeunes gens". Caja 47.1.
"Ensayo de reglamento de la Congregación". Caja 47.1.
"Institut de la Congrégation des jeunes gens de Bordeaux sous le titre de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge". Caja 47.1: Manuscrito Ak.
"Instituto de la Congrégation des jeunes gens." 1ª edición; Caja 47.1: Manuscrito I, 2.ª ed.; Caja 47.1: Manuscrito j, 3.ª ed.; Caja 47.1: Manuscrito k.
"Instituto de los Padres de la Familia". Caja 47.
"Instituto de Postulantes". Caja 47.
"Instrucciones generales." Caja 9.1: Grandes feuilles détachées.
"Instrucciones para la Direcciones de Congregaciones". Caja 47.1.
"Instrucciones para diversos oficiales". Caja 47.
"Instrucciones de uso de los oficiales". Caja 47.
"Réflexions des anciens Préfets de la Congrégation à M. Chaminade". Caja 47.1.
"Reflexiones de Quentin Loustau y de Marc Arnazan sobre el texto del Instituto de la Congrégation des jeunes gens et respuesta de M. Chaminade". Caja 47.1.
"Règlement de la Congrégation (1817)". Caja 47.1.
"Reglamentos para los clérigos". Caja 47.
Règlements pour les Congréganistes malades", Caja 47.
"Règlements pour les Dames de la Retraite". Caja 47.
"Règlements pour les jeunes filles." Caja 47.
"Règlements pour les jeunes gens." Caja 47.
"Reglamentos para los padres de familia". Caja 47.
"Réponses aux difíciles qu'on fait ordinairement contre les Congrégations établies sur le plan de celle de Bordeaux (c1824)". Caja 46.
"Tenue particulière des Divisions". Caja 47.1.
"Trabajos de fracciones". Caja 47.1.
"Vues générales sur l'Instruction pour la Congrégation". Caja 34.1.

Notas de Instrucción (Congregación 1800-1809)

"Notes d'Instructions I: sur la conscience et l'obéissance (co)".Caja 9.
"Notas de instrucciones I: grandes feuilles détachées (gfd)". Caja 9.
"Notas de instrucciones I: pour les jeunes gens et les congréganistes (jgc)".Caja 9.
"Notas de instrucciones I: petites feuilles détachées (pfd)". Caja 9.
"Notas de Instrucciones I: quelques páginas extraites (qpe)." Caja 9.
Notas de instrucciones II". Caja 9.
"Notas de Instrucciones III-VIII: Cahiers gris (CG) 3-8". Caja 9.
"Notas de Instrucciones IX: Cahiers cartonnés (CC) 1-5". Caja 9.

El Estado: Caja 46.

Manuscrito de "Notes sur l'Institut".
Manuscrito b-"De la fin prochaine de la Congrégation ou de ce qui distingue cette Société d'avec toutes les autres Sociétés religieuses".
Manuscrito - "Observaciones generales para todos los estados religiosos".
Manuscrito de "Œuvres de zèle".
Manuscrito "Etat religieux embrassé par des chrétiens dispersés dans le monde".
Manuscrito / "Etat religieux embrassé par des jeunes chrétiens dispersés dans la Société".
Manuscrito g "Centre de la Congrégation".
Manuscrito - "Statuts des jeunes Congréganistes religieux".

Manuscrito "Extrait del Institut des Enfants de Marie".
Manuscrito "Extrait du Règlement de l'Institut des Enfants de Marie".
Manuscrito k "Pratique de la Garde du Cœur".
Manuscrito l "Règles de la modestie chrétienne".
Manuscrito "Institut".
Manuscrito m¹ "Du Vœu d'obéissance".
Manuscrito" "Les Supérieurs de l'Institut".
Manuscrito n "Observation de l'Ecriture de Quentin Loustau sur un Projet d'Institut".
Manuscritos n², n², n³, "Formule des Vœux".
Manuscrito "Formule des Vœux".
Manuscrito - "Etat religieux embrassé par des jeunes personnes dispersées dans la Société".
Manuscrito "Statuts ou Notes pour les jeunes Religieuses".
Manuscritos "Formule des Vœux".
Manuscrito s¹- "Promesse de la Réunion spéciale".
Manuscritos" "Pratiques de zèle".
Manuscrito "Formule des Vœux".
Manuscrito de la "Formule de Consécration".
Manuscrito v- "L'Acte de Consécration au Sacré-Cœur de Jésus propre pour tous".
Manuscritox "Réunion spéciale à l'honneur des dix Vertus de la Sainte Vierge".
Manuscrito y "Réunion des Dizaine".
Manuscrito "Institut des Dames Congréganistes religieuses".
Manuscrito aa "Institution du Culte perpétuel de Marie".
Manuscrito bb "Statuts pour le Culte perpétuel de la Très Sainte Vierge établi en la ville d'Agen 1819.
Manuscrito ce "Du Tiers-Ordre des Filles de Marie."
"Excelencia de la luz de la foi". Caja 20.
"Explicación libre de la première partie de l'Institut". Caja 38.
"Fin de l'homme." Caja 19.
"Fin du Religieux." Caja 19.

Hijas de María y Compañía de María

"Gran Instituto de las Hijas de María". Caja 38.
"Idées sur la Direction de la Société de Marie dans les Voies de la Perfection religieuse". Caja 18.
"Instituto de las Hijas de María". Caja 38.
"Instituto de María". Caja 61.
"Instituto de la Compañía de María". Caja 18.
"Lettre: la manière dont les Chefs doivent exercer leur Office". Caja 39.
"Cartas del señor Chaminade". (Inédito). Cajas 1-3.
"Lettres à un Maître des Novices". Caja 19.
"Cartas de la madre de Trenquelléon". Caja 36.
"Manuel d'Administration pour les Filles de Marie (d'après les Constitutions de 1838)". Caja 39.2.
"Manuel de Direction à la Vie et aux Vertus religieuses dans la Société de Marie". Caja 18.
"Méditations sur les six faiblesses de l'homme". Caja 19.
"Madre de Zèle." Caja 38.
"Método de dirección de la Compañía de María". Caja 20.
"Método de enseñanza mixta (1841)". Caja 5.1.
"Naturaleza del Estado religioso". Conferencias de Misericordia. N° 1. Caja 48.
"Notes des Conférences du Bon Père Chaminade du 4 mai au 27 août 1843 à Sainte-Anne." Caja 10.

"Notas directivas sur la 3º partie des Constitutions". Caja 61.
"Notas del Padre Chaminade sobre las observaciones de los primeros miembros de la Sociedad sobre las Constituciones de 1829". ReCaja 61: Manuscrito V, págs.20-34.
"Notas sobre el noviciado". Caja 18.
"Notes sur les Conférences qui ont eu lieu colgante la Retraite (1818)". Caja 13.
"Notes sur les Constitutions des Filles de Marie (1834-1839)". Caja 38.
"Notas sobre las Constituciones de la Société de Marie (1824-1839)". Caja 61.1.
"Notes sur les différentes clases de la Société", Caja 61.
"Notas y observaciones hechas sobre el método de dirección que se propone donner à l'Institut des Filles de Marie". Caja 39.
"Observaciones generales sobre el Institut des Filles de Marie". Caja 38.
"Observaciones particulares sobre el Institut des Filles de Marie". Caja 38.
"Observaciones sobre el Consejo del señor Director". Caja 47.
"Ordonnance de 1821 sur l'Obéissance et le Conseil". Caja 38.
"Pasiones vanas". Caja 18.
"Pasiones." Caja 20.
"Perfection de nos action ordinaires." Caja 19.
"Pequeño Instituto". Caja 38.
"Plan de la Société de Marie considérée dans son organisation ou composi-tion". Caja 61.
"Premier Jet de l'Institut". Caja 38.
"Principios de dirección". Caja 18.
"Procès-verbaux des Conseils de la Société de Marie". Caja 14.
"Projet d'un Institut de Congréganistes religieuses sous le titre de Filles de Marie". Caja 38.
"Prospectus sur les faits évangéliques (1804)". Caja 34.1.
"Règlements des Maîtresses des Filles de Marie". Caja 39.2.
"Règlement général: Noviciado de Saint-Laurent, Burdeos". Caja 19.
"Règlements généraux pour les Noviciats de la Société de Marie (1841)". Caja 19.
"Règlement général des Filles de Marie: des jours de toute l'année". Caja 38
"Reglamento general del uso de los niños de María". Caja 63.
"Règlement général à l'usage des Filles de Marie." Caja 38.
"Reglamento del Pensionnat (1834)". Caja 39.2.
"Reglamento de las Religiones de María". Caja 12.2.
Règles de la Maîtresse des Novices." Caja 38.
"Réponse aux questions de l'Evêché d'Agen, febrero de 1832". Caja 61.
"Résumé des Principes de Direction". Caja 18.
"Retraites prêchées par le Bon Père Chaminade (1809-1834)". Caja 10.
"Société de Marie considerada como orden religiosa". Caja 18.
"Société de Marie et les Principes de sa Constitution et de ses Règlements". Caja 18.
"Estatutos de la Comunidad de las Hijas de María". Caja 38.
"Estatutos de la Compañía de María". Caja 4.
"Sur l'Eglise." Caja 19.
"Trois conférences du Père Chaminade aux Filles de Marie". Caja 39.
"Vertus del Instituto de María". Caja 18.
"Vie Spirituelle dans l'Ordre suivi par l'imitation de Jésus-Christ et selon l'explication de saint Thomas". Caja 20.

"Constituciones de las Hijas de María (1828-1838)". Caja 18.
"Constituciones del Instituto de María (1821-1823)". Cahier Charles Rothea, Caja 61.1.
"Constituciones de la Compañía de María (1829)". Caja 61.1.
"Constituciones de la Compañía de María (1834)". Caja 61.1.
"Constituciones de la Compañía de María (1838)". Caja 61.1.
"Constituciones de la Compañía de María (1839)". Caja 20: Manuscrito VVV; Caja 61.1.

"Dames religieuses Filles de Marie de la Communauté d'Agen, Aux".Caja 38.
"De la Maîtresse des Novices et du Noviciat". Caja 38.
"Direction de la Société de Marie ou Premier Jet des exercices qui précèdent". Caja 19.
"Direction sur l'Institut des Enfants de Marie". Caja 10.
"Direction sur l'Institut des Filles de Marie". Caja 18.
"Direction sur la Société de Marie dans les voies de Salut". Caja 18.
"Documentos relativos al Bon Père Chaminade et la Société". Caja 11.

II. FUENTES GENERALES

APPOLIS, Emile, *Le "Tiers Parti" catholique au XVIIIe siècle: entre Jansé-nistes et Zelanti*. París: Picard, 1960, págs.590.

ARIES, Philippe, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime.* París: Plon, 1960, págs.495.

BAGGE, Dominique, *Les idées politiques en France sous la restauration*, en *Les grandes doctrines polítiques*. París: Presses universitaires de France, 1952, págs. 460.

BARKER, Ernest, *Contrato social: ensayos de Locke, Hume y Rousseau*. Nueva York: Oxford University Press, 1960, págs.307.

BÉCAMPS, Pierre, *La Révolution à Bordeaux (1789-1794): J.B.M. Lacombe, presidente de la Comisión Militar*. Burdeos: Imprimerie Bière, 1953, págs. 400.

BECKER, Carl L., *La ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII.* 11.ª ed.; New Haven: Yale University Press, 1957, págs. 168.

BEIK, Paul-Henri, *La Revolución Francesa vista desde la derecha: Teorías sociales en movimiento, 1789-1799*. Filadelfia: U. of P. Press, 1956, págs. 180.

BELLOC, Hilaire, *La Revolución Francesa*. 2.ª ed.; Londres: Oxford University Press, 1960, págs. 200.

BERTIER DE SAUVIGNY, Guillaume de, *El conde Ferdinand de Bertier* (1782-1864) y el enigma de la Congregación. París: Les Presses continentales, 1948, págs.572.

BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. 11 vols., París: Bloud et Gay, 1916-1933.

BRINTON, Crane, *Una historia de la moral occidental*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1960, págs.502.

BROUTIN, Paul, *"La modernidad de William Joseph Chaminade".* Dayton: Mount St. John, 1949, págs. 31. Trad. de Nouvelle Revue théologique, LXV (abril de 1938), págs. 413-436.

---------- *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle*. París: Desclée, 1956. Vol. II, págs. 566.

BURNS, Norbert, *Formación ascética en el origen de la Compañía de María*. Friburgo, Suiza: Séminaire Marianiste, 1958, págs. 320.

BURTON, Katherine, *Chaminade, Apostle of Mary*. Milwaukee: Bruce, 1949, págs.249.

BUTLER, Dom Cuthbert, *Le Monachisme bénédictin: Etudes sur la Vie et la Règle bénédictine*. Trans. Carlos Grolleau. París: Gigord, 1924, págs.430.

CALIPPE, Charles, L'Attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle. vol. I: Les premiers essais de synthèse. París: Bloud et Cie., 1911, págs.272.

CASSIRER, Ernst, Die Philosophie der Aufklärung. Tubinga: Mohr, 1932, págs. 491.

CHEVALIER, Jacques, Histoire de la Pensée. Vol. III: La Pensée moderne. París: Flammarion, 1961, págs. 772.

COLE, George D. H., *Ensayos sobre teoría social*. Londres: Macmillan, 1950, págs. 251.

COLE, William J., *La maternidad espiritual de María según los escritos del padre William Joseph Chaminade*: Un estudio de su doctrina espiritual. Cincinnati: Kaye-Schooley, 1958, págs. 391.

CROCKER, Lester G., *Una época de crisis: El hombre y el mundo en el pensamiento francés del siglo XVIII.* Baltimore: John Hopkins Press, 1959, págs.496.

DANIEL-ROPS, *L'Eglise des Révolutions: En face de nouveaux destins*. París: Fayard, 1960, págs.1050.

DANSETTE, Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine: de la Révolution à la Troisième République.* París Flammarion, 1950, págs.528.

DARBON, Michel, *Guillaume-Joseph Chaminade*. París: Spes, 1945, págs.264.

DAWSON, Christopher, *La realidad histórica de la cultura cristiana: un camino hacia la renovación de la vida humana*. Nueva York: Harper & Brothers, 1960, págs. 124.

---------- *El movimiento de la revolución mundial*. Nueva York: Sheed & Ward, 1959, págs.180.

DELATTE, Dom Paul, *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît.* París: Plon, 1913, págs.591.

DICKSON, John, *"Una aplicación de la dinámica de grupo al movimiento de las congregaciones marianistas"*. Tesis doctoral inédita. Universidad de St. John, Nueva York, 1956, págs. 382.

DURKHEIM, Emile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*. París: Librairie Marcel Rivière, 1953, págs.200.

DUROSELLE, Jean Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France*, en *Les grandes forces politiques.* París: Presses universitaires de France, 1952, págs. 787.

ESPINAS, Alfred Victor, *La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*. París: Alcan, 1898, págs.412.

FARMER, Paul, *Francia analiza sus orígenes revolucionarios*. Nueva York: Columbia U. Press, 1944, págs. 144.

FERREE, William, *Programa de Estudios en Documentos Marianistas*. Dayton: Publicaciones marianistas, 1954, págs.85.

FERRER, William, *Administración y Ética Social*. Friburgo, Suiza; Sémi-naire Marianiste, 1961, págs. 167.

FIRTH, Raymond F., *Elementos de organización social*. Londres: Universidad de Birmingham, 1951, págs. 257.

FOUCHER, Louis, *La Philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la Renaissance tomiste et dans son Rapport avec elle (1800-1880)*. París: J. Vrin, 1955, págs.280.

FRANCIS, E. K., *"Hacia una tipología de órdenes religiosas*" en American Journal of Sociology, vol. 55, 1950, págs. 420-450.

FRANKEL, Charles, *La fe de la razón: La idea del progreso en la Ilustración francesa*. Nueva York: King's Crown Press, 1948, págs. 175.

FRIEDEL, Francis J., "*Patrones sociales en la Compañía de María*". Tesis doctoral inédita. Universidad de Pittsburgh, 1950, págs. 370.

FURFEY, Paul Hanly, *Una historia del pensamiento social*. Nueva York: Macmillan, 1952, págs. 470.

---------- *Tres teorías de la sociedad*. Nueva York: Macmillan, 1937, págs. 251.

GODECHOT, Jacques, *La contrarrevolución: doctrina y acción 1789-1804*. París: Presses universitaires de France, págs. 425.

---------- *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, en Histoire des Institutions. vol. I. París: Presses universitaires de France, 1951, págs. 690.

GOYAU, Georges, *Precursores: G. J. Chaminade, F. Ozanam, A. Verhaegen, L. Milcent.* París: Perrin, 1921, págs.304.

GROETHUYSEN, Bernard, *Philosophie de la Révolution française, anterior a Montesquieu*. 3ª edición; París: Librairie Gallimard, 1956, págs.306.

GUICHEN, (Eugène) Vizconde de, *La France moral et religieuse: Au début de la Restauration*. París: Emile-Paul, 1911, págs.310.

GUNDLACH, Gustav, *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens.* Berlín: Ebering, 1928, págs.78.

GURIAN, Waldemar, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus1789-1914*. M-Gladbach: Volksvereins-Verlag, 1929, págs.418.

HAVENS, George R., *La era de las ideas: de la reacción a la revolución en la Francia del siglo XVIII.* Nueva York: Henry Holt, 1955.

HAZARD, Paul, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle*. 2 vols. París: Boivin, 1946.

HILLER, E. T., *Relaciones y estructuras sociales*. Nueva York: Harper and Brothers, 1947, págs.420.

HOFFER. Paul Joseph, *Pédagogie marianiste.* París: Centro de documentación escolar, 1957, págs. 526.

HUGHES, Robert Emmet, *"Progresión en la vida espiritual. Según William Joseph Chaminade 1761-1850"*. Disertación STD inédita. Angelicum, Roma, 1961, págs.335.

JETTE, Marie H., *France religieuse du XVIIIe siècle de la Révolution et de l'Empire*, París: Casterman, 1956, págs. 489.

JODL, Friedrich, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1906, págs.688.

KAELIN, Bernard, *Zur Philosophie der Benediktinerregel*. Sarnen: Ehrli, 1929, págs.270.

KLOBB, Charles, *"La Congrégation de l'Immaculée Conception de Bordeaux 1801-1901"*. Manuscrito. Archivos de la Compañía de María, Roma. ReCaja 46. págs.78.

KNOWLES, David, *Los benedictinos*. Nueva York: Macmillan, 1930, págs.240.

KOHMESCHER, Matthew F., *Votos adicionales de religión en general y en particular el voto de estabilidad en la Compañía de María*. Dayton: Publicaciones marianistas, 1957, págs.211.

KOTHEN, Robert, *La pensée et l'action social des catholiques 1789-1944* (Histoire des Théories sociales). Lovaina: Warny, 1945, págs.260.

KRAMER, Herbert, *"Serie Vida del Padre Chaminade"*, en The Maryhurst Messenger. Kirkwood, Missouri Maryhurst Press, 1947-1962.

LAFUE, Pierre, *De la Régence aux trois Révolutions (1715-1848)*, en Histoire du Peuple français, ed. L. H. Parias, París: Nouvelle Librairie de France, 1952, págs. 380.

LALANNE, Jean-Baptiste, *Notice historique sur la Société de Marie de la Congrégation de Bordeaux*. Saint-Cloud: Imprimerie de Mme Ve Belin, 1858, págs.97.

-------- *Prospectus des Ecoles modèles préparatoires dirigées par la Société de Marie*. París: Béthune, 1830, págs.6.

LATREILLE, André, *L'Eglise catholique et la Révolution française*. vol. 1: *Le Pontificat de Pie VI et la crise française 1775-1799*. París: Hachette, 1946, págs.279.

LAUER, Rosemary Z., *La mente de Voltaire: un estudio sobre su "deísmo constructivo".* Westminster, Maryland: Newman Press, 1961, págs.155.

LEBON, Henri, *Notre premier siècle 1817-1917*. Nivelles: Havaux, 1928, págs.229.

LEFEBVRE, Georges, *La llegada de la Revolución Francesa 1789*. Trad. Robert R. Palmer. Nueva York: Vintage Books, 1960, págs. 187.

---------- *La Révolution française, en Peuples et Civilisations*. París: Presses universitaires de France, 1951, págs. 675.

LEFLON, Jean, *La crisis revolucionaria 1789-1848*. vol. XX de Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. París: Bloud et Gay, 1949, págs.530.

LEMOINE, Robert, *Le Droit des Religieux*, París: Desclée de Brouwer, 1955, págs.450.

LORTHOLARY, Albert, *Les "Philosophes" du XVIIIe siècle et la Russie.* París: Editions contemporaines, 1951, págs.403.

LOTTIN, Dom Odon, *Consideraciones sobre el estado religioso y la vida benedictina.* 3ª edición; Abbaye du Mont César, 1946, págs.105.

-------- *Estudios de moral: Historia y Doctrina*. Gembloux: J. Duculot, 1961, págs.365.

Manuel de Pédagogie chrétienne à l'usage des Frères Instituteurs de la Société de Marie. vol. I: *De la Educación*. Burdeos: Gounouilhou, 1856, págs. 174. Vol. II: *De l'Instruction ou Méthode d'enseignement.* Burdeos: Th. Lafargue, 1857, págs.125.

MARTIN, Marie-Madeleine, *La formación moral de la Francia*. París: Galli-mard, 1949, págs. 430.

MERSCH, Emile, *Le Corps mystique du Christ.* vol. II: *Doctrina de la Tradición occidental*. Lovaina: Museo Lessianum, 1933, págs. 445.

MESCHLER, Maurice, *La Compañía de Jesús: Sus Estatutos y Sus Resultados*. Trad. Ph. Mazoyer. París: Lethielleux, 1911, págs. 354.

MESSNER, Johann, *Ética social: La ley natural en el mundo moderno*. Trad. J. J. Doherty. San Luis: Herder, 1949, págs. 1018.

MICHEL, Virgilio, *Reconstrucción Social Cristiana*. Milwaukee: Bruce, 1937, págs. 132.

MIDDENDORF, Cyril G., *Una misión continua... para fermentar la vida secular*: Un estudio comparativo de los Institutos Seculares tal como los concibió Pío XII y el Estado del Padre William Joseph Chaminade. Washington, D.C.: Catholic U. of America Press, 1960, págs. 115.

MORNET, Daniel, *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa 1715-1787*. París: A. Colin, 1933, págs. 210.

PALMER, Robert R., *Católicos e incrédulos en la Francia del siglo XVIII*. Princeton: Princeton University Press, 1939, págs. 150.

PAPPAS, John N., *Berthier's Journal de Trevoux and the Philosophes*. Vol. III *Estudios sobre Voltaire y el siglo XVIII*, ed. Theodore Besterman. Ginebra: Institut et Musée Voltaire, 1957, págs.238.

PARA DU PHANJAS, François, *Les Principes de la saine Philosophie conciliés avec ceux de la Religion ou La Philosophie de la religion*. 2 vols. París: Ant. Jombert, 1774. Reimpreso en el vol. X, cols. 9-430 de Démonstrations évangéliques, ed. J.P. Migne. París: Petit-Montrouge, 1843.

PARETO, Vilfredo, *Les Systèmes socialistes.* París: V, Giard y E. Brière, 1903. VolL. II, págs.492.

PARSONS, Talcott, *El sistema social.* Londres: Publicaciones Taristock, 1952, págs.575.

PRADIE, Dom, *Vie de la Rév. Mère de Trenquelléon avec ses Avis Spirituels et ses Lettres*. París: V. Palmé, 1861, págs.388.

PRÉCLIN, E., *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du Clergé: Le développement du Richérisme 1713-1791.* París: Gamber, 1929, págs.576.

RASTOUL, Amand, *Histoire de la Démocratie catholique en France 1789-1903*. París: Bloud, 1913, págs.310.

RESCH, Peter A., *Padre Chaminade: Fundador de Escuelas*. Dayton: Mount St. John Press, 1955, págs.134.

RIBBE, Charles de, *La familia y la sociedad en Francia antes de la Revolución de 1789*. Aviñón: Aubanel, 1874. Vol. I, págs. 314.

ROUSSEAU, Henri, *Adèle de Trenquelléon*. París, 1921, págs.740.

ROUSSEAU, Henri, *William Joseph Chaminade, Fundador de la Compañía de María*. Trad. de J. E. Garvin. Dayton: Mount St. John, 1914, págs. 492.

SCHWARTZ, M. Christina, *Contribución social de la Iglesia católica en Francia, 1815-1870*. Washington, D. C.: Catholic U. of America Press, 1939, págs. 103.

SEEBOLD, Andrew L., *Reconstrucción sociomoral: Según los escritos y obras de William Joseph Chaminade.* Washington, D. C.: Catholic U. of America Press, 1948, págs. 176.

SERTILLANGES, A.-D., *El cristianismo y las filosofías: la era moderna*. París: Aubier, 1941, págs. 590.

SIMLER, Joseph, *Guillaume-Joseph Chaminade: Fondateur de la Societé de Marie y de l'Institut de Filles de Marie*. París: Lecoffre, 1901, págs. 795.

SNYDER, Louis L., *La edad de la razón (1650-1800)*. Princeton, Nueva Jersey: Van Nostrand Co., 1955, págs. 185.

STANLEY, Thomas, *El Cuerpo Místico de Cristo según los escritos del Padre William Joseph Chaminade*. Friburgo, Suiza: St. Paul, 1952, págs. 272.

STANSELL, Harold L., *"El espíritu puritano en la Revolución Francesa",* The Historical Bulletin, vol. 30, noviembre de 1951, págs. 3-20.

STEFANELLI, Joseph, *El Estado en la Congregación de Burdeos*. Dayton: Mount St. John, 1943, págs. 36.

THOME, Leonard J., "*La eficacia de la Congregación de Burdeos bajo la dirección de William J. Chaminade*". Tesis de maestría inédita. Universidad Católica de América, Washington, D. C., 1942, págs. 88.

TOTTEN, John, *La Congregación de la Magdalena*. Dayton: Oficina de la Congregación Marianista, 1956, págs. 76.

---------- *El desarrollo del método apostólico marianista*. Dayton: Oficina de la Congregación Marianista, 1956, págs. 86.

TROELTSCH, Ernst, *La doctrina social de las iglesias cristianas*. Trad. de Olive Wyon. Nueva York: Harper, 1960, págs.448.

Un siècle: Movimiento del mundo de 1800 a 1900. Ed. Mons. Pechenard. París: H. Oudin, 1900, págs.915.

UTZ, Arthur F., *Ética social.* vol. I: *Los principios de la doctrina social.* Trans. Étienne Dousse. Friburgo, Suiza: Editions universitaires, 1960, págs. 419.

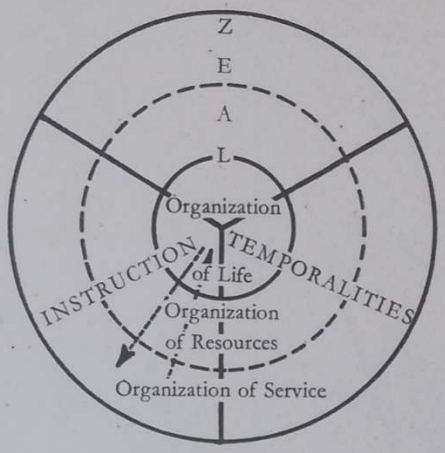
---------- *Les fondements philosophiques de la politique économique et sociale*. Trans. H.-Th. Cono. Friburgo, Suisse Editions Valores, 1961, págs. 56.

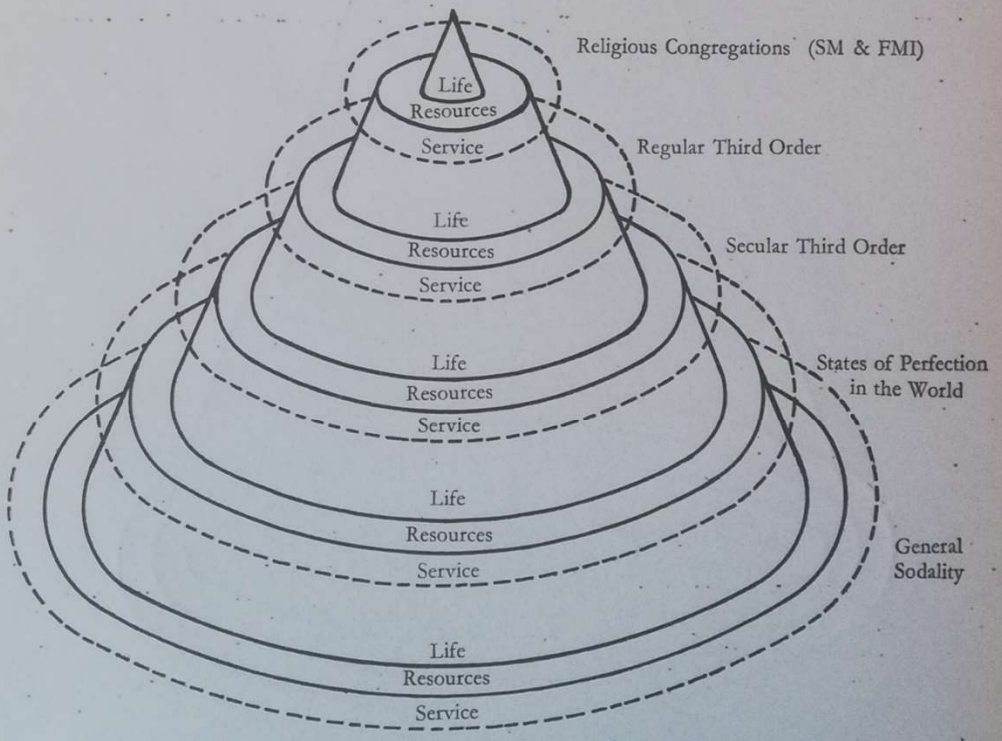
VALOIS, Georges, *Historia y filosofía social*. París: Nouvelle Librairie Nationale, 1925, págs.595.

VERRIER, Joseph, "*Autour de M. Chaminade, Miettes et Brindilles*". Hectógrafo. Friburgo, Suiza: Séminaire Marianiste, 1959, págs. 217.

FIN

FUNCTIONAL SUBSYSTEMS OF A FAMILY OF MARY UNIT

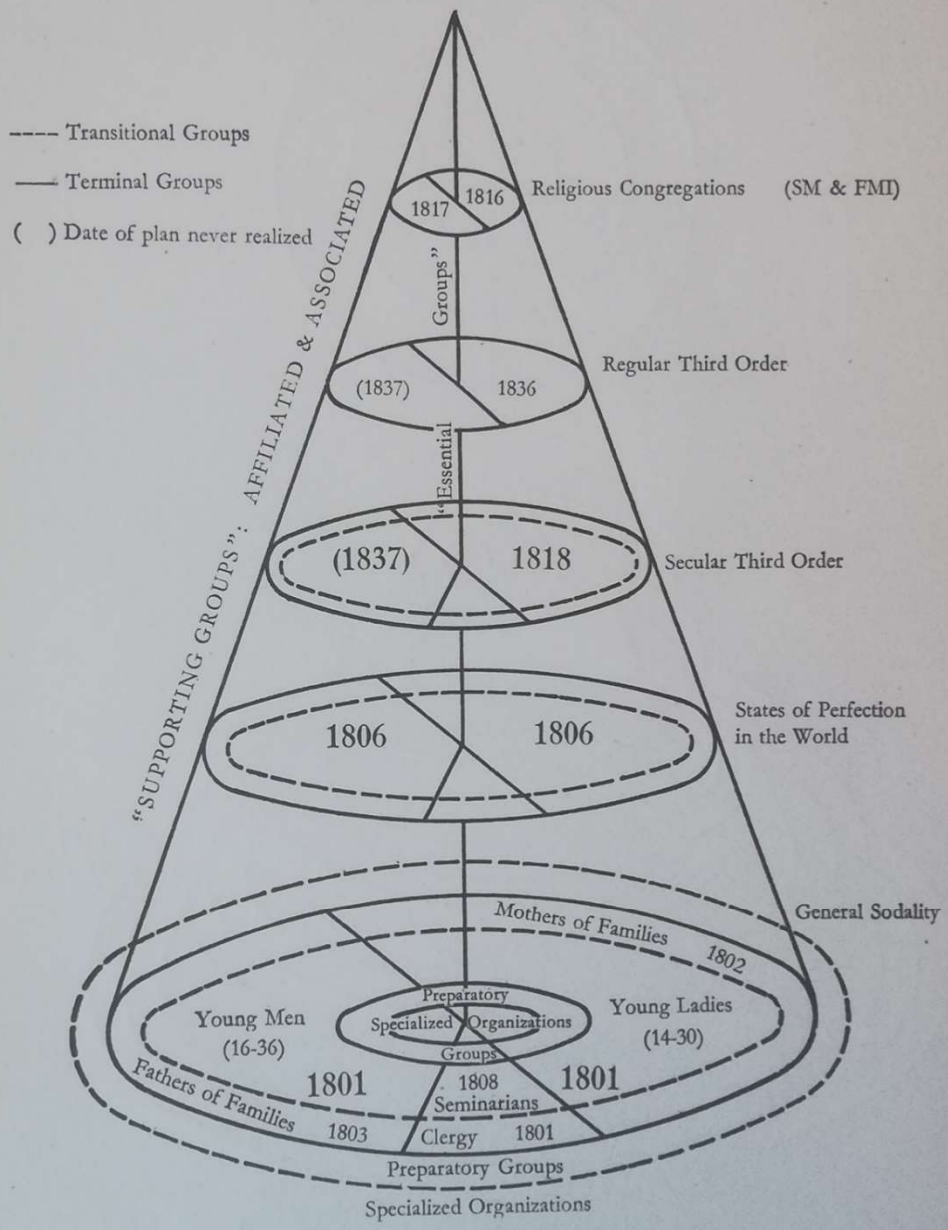




STRUCTURED SUBSYSTEMS COMPRISING THE INTEGRAL FAMILY OF MARY

HISTO-STRUCTURAL PERSPECTIVES OF THE MARIANIST SYSTEM

(centered on the Family of Mary)



THE MARIANIST ASCETICAL METHOD

cf. Lettres, I, 186a (p. 316), 1822-01-10

Preparation Virtues "great saints"

Purification Virtues "predestined"

Consummation Virtues "Jesus & Mary"

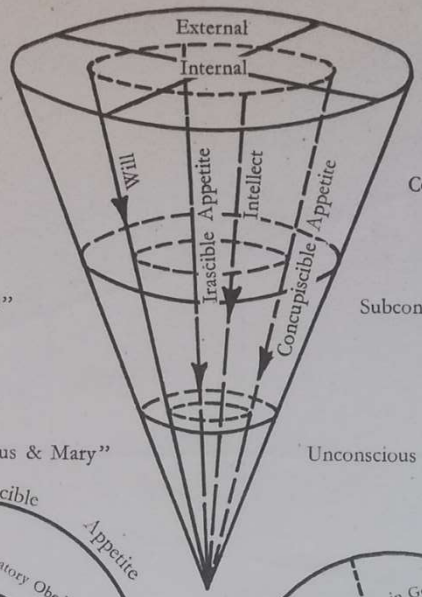
THE SYSTEM OF VIRTUES

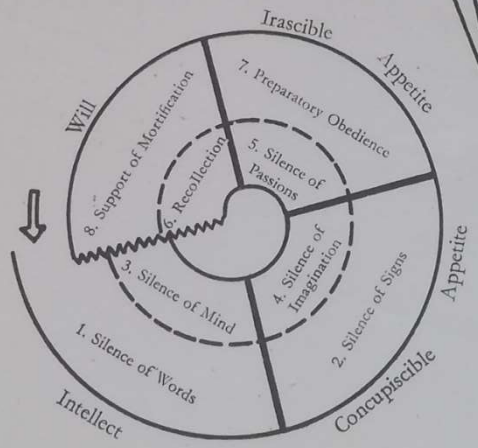
cf. Grand Institut, art. 16

Conscious level -- "surface of the soul"

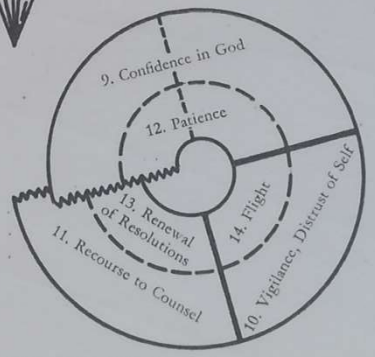
Subconscious level -- "interior of the soul"
causes, motivation, sources, ends

Unconscious level -- "innermost depths and substance of the soul"
being, very existence

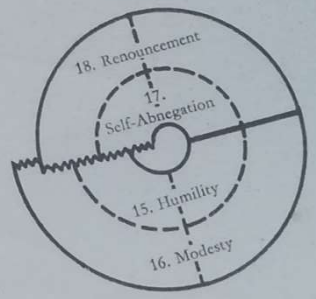




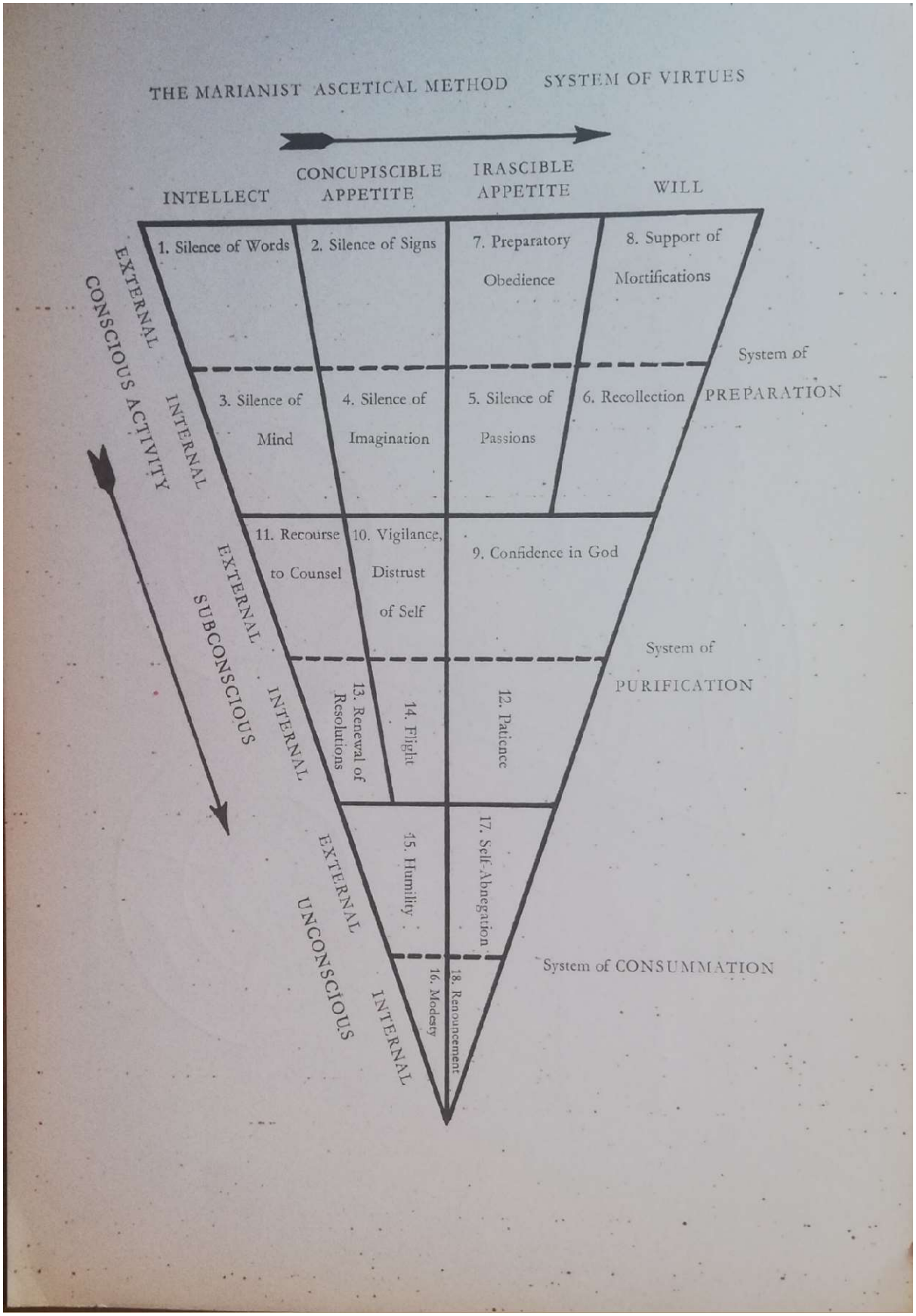
PREPARATION: CONSCIOUS



PURIFICATION: SUBCONSCIOUS



CONSUMMATION: UNCONSCIOUS


THE MARIANIST ASCETICAL METHOD
SYSTEM OF VIRTUES
INTELLECT
CONCUPISCIBLE APPETITE
IRASCIBLE APPETITE
WILL
1. Silence of Words
2. Silence of Signs
7. Preparatory Obedience
8. Support of Mortifications
System of PREPARATION
3. Silence of Mind
4. Silence of Imagination
5. Silence of Passions
6. Recollection
11. Recourse to Counsel
10. Vigilance, Distrust of Self
9. Confidence in God
System of PURIFICATION
13. Renewal of Resolutions
14. Flight
12. Patience
15. Humility
17. Self-Abnegation
System of CONSUMMATION
16. Modesty
18. Renouncement
EXTERNAL CONSCIOUS ACTIVITY
INTERNAL
EXTERNAL SUBCONSCIOUS
INTERNAL
EXTERNAL UNCONSCIOUS
INTERNAL