SUMARIO

ESTUDIOS

- **Amistad y misión en la Vida religiosa actual. Problemas y propuestas**
  José Antonio GARCÍA, SJ 533
- **Pedro Fabro: orar y vivir**
  José GARCÍA DE CASTRO, SJ 551
- **De las misiones de Javier al diálogo interreligioso**
  Javier MELLONI, SJ 571
- **Un compromiso espiritual en política**
  Dominique BERTRAND, SJ 585

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Solidarios con tres fundadores solidarios**
  Delegación de Acción Social. Provincia de Castilla SJ . . 597

LOS LIBROS

- **Recensiones** 605

PRESENTACIÓN

LA AMISTAD Y LA MISIÓN

El 2 de febrero de 1528 llegaba a París para continuar sus estudios un hombre ya maduro pero inquieto, Ignacio de Loyola (1491-1556). Seis años atrás, su alma había experimentado una gran mutación que le convirtió en peregrino y buscador de Dios. En el camino descubrió la vocación de «ayudar a las almas», para lo cual se le fueron sumando compañeros. En 1529 comienza a compartir cuarto en el colegio de Santa Bárbara con otros dos estudiantes: Pedro Fabro (1506-1546) y Francisco de Javier (1506-1552). Entre ellos surgió una estrecha amistad, en la que compartieron los sueños que acabaron en la fundación de la Compañía de Jesús. Ignacio fue un hombre de gran personalidad, pero Fabro y Javier no son meros comparsas: se puede hablar de ellos como co-fundadores de la Compañía de Jesús. Este año se celebran los 450 años de la muerte de Ignacio de Loyola y el quinto centenario del nacimiento de Javier y de Fabro.

Estos aniversarios son una buena ocasión para volver a aquel pequeño grupo de amigos, a su herencia espiritual, para conocerla, actualizarla y seguir enriqueciéndonos con ella. En la amistad de estos tres hombres y en su espiritualidad hay aspectos, aún por descubrir y desarrollar, que pertenecen al futuro. Podemos aprender del pasado, especialmente de esa parte de él que aún sigue viva, y traerlo al presente para ayudarnos.

En Ignacio, Fabro y Javier tenemos un buen ejemplo de amistad espiritual y también de amistad apostólica; una amistad –así lo señala *José Antonio García*– «nada obvia». Partiendo del contenido y sentido de la amistad en el Señor de los tres jesuitas mencionados, el autor ofrece diversas y variadas propuestas para cuidar y cultivar la amistad en el Señor en la Vida Religiosa actual.

Pedro Fabro es quizá el menos conocido de los tres jesuitas a los que recordamos. Sin embargo, es un personaje rico, especialmente por la importancia que tiene en su vida la oración. A través de Fabro podemos conocer y comprender mejor algunas claves de la oración: fuentes, modos, maneras, situaciones, etc.; algunas claves del –así lo denomina *José García de Castro*– «carisma de Fabro», cuya principal característica es «vivir conscientes de que cualquier circunstancia es válida y propicia para hablar de Dios o con Dios».

Francisco de Javier vivió la evangelización en las misiones con un espíritu concreto, probablemente bastante conocido para los lectores. Ello puede ser una buena ayuda para actualizar la herencia de Javier y para «reflexionar sobre el sentido de la evangelización y de la misión en un contexto pluricultural e interreligioso». Así lo señala *Javier Melloni* en su artículo, titulado «De las misiones de Javier al diálogo interreligioso». Partiendo de una oración de Javier por la conversión de los infieles (año 1548), el autor reflexiona sobre algunas referencias en ella presentes: los infieles, creados a imagen y semejanza de Dios; Cristo, único camino de salvación; etc.

«El compromiso político de san Ignacio es teológico. Dice algo de Dios para el hombre»: así concluye el artículo que cierra este número, escrito por *Dominique Bertrand,* que presenta algunos aspectos del Ignacio político, el cual, más que incidir en decisiones políticas de los gobernantes o de quienes detentaban el poder, aportaba algo a la marcha del mundo. Y lo hacía desde estas y otras preguntas: ¿Qué relación hay entre medios y fines, y entre medios y servicio? ¿Cómo se combinan la mística y el compromiso político? ¿De qué manera permanece y dura el fruto de los compromisos de Ignacio?

* * *

El descanso veraniego acaba quizá de comenzar para muchos de nuestros lectores de la Península Ibérica. A todos ellos, y a quienes empezarán a disfrutarlo en breve, feliz y merecido descanso. Ojalá pueda ser éste un tiempo ideal para cultivar lo que Ignacio, Fabro y Javier también cultivaron: la amistad con Dios, la relación con amigos y conocidos, el contacto con la vida y la creación.

El mismo deseo expresamos a otros muchos lectores de otras latitudes, que se encuentran en periodo todavía no vacacional. Que en un tiempo distinto puedan también cultivar todos los aspectos mencionados.

ST 94 (2006) 533-547

ESTUDIOS

Amistad y misión en la Vida religiosa actual. Problemas y propuestas

José Antonio GARCÍA, SJ*

Dice C.S. Lewis en su libro *Los cuatros amores:* «La amistad es, en un sentido que de ningún modo la rebaja, el menos natural de los amores, el menos instintivo, el menos biológico, gregario y necesario». Ni como individuo ni como especie necesita el ser humano de la amistad para desarrollarse y perdurar, así como necesita del amor erótico o del paterno-filial. Sin estos segundos, la vida no sería posible; sin la amistad, sí. El amor erótico, al igual que el paterno-filial, tienen un fuerte arraigo en las pulsiones más constitutivas del hombre. La amistad, por el contrario, no. ¿Por qué, entonces, siendo la amistad la forma de relación menos biológicamente necesitada, es sin embargo tan valorada y ansiada por todos nosotros?

En un número como éste, dedicado a tres grandes amigos –Ignacio, Javier y Fabro–, parece lógico comenzar preguntándose por su propia amistad: ¿cómo nació?; ¿en qué se apoyó?; ¿qué efectos produjo en ellos? Una pregunta cuyo interés no sería tanto histórico como práctico, pues lo que nos interesa saber, finalmente, es si aquella amistad

* Director de la revista *Manresa.* Madrid. <jagarcia@jesuitas.es>.

ofrece o no alguna clave de la que extraer propuestas para la Vida Religiosa en el momento actual. Tal es el objetivo de este artículo.

1. Ignacio, Fabro, Javier: una amistad nada «obvia»

Iñigo llega a París el 2 de febrero de 1528 con el fin de proseguir sus estudios en la Sorbona. Al año siguiente, cambia de Colegio y le alojan en el mismo aposento de otros dos estudiantes, el saboyano Pedro Fabro y el navarro Francisco Javier. En ese momento, Ignacio tiene 38 años; Fabro y Javier, 23. Allí permanecerán juntos hasta abril de 1535, es decir, unos 6 años.

¿Qué unía, en principio, a estos tres hombres? Nada, absolutamente nada. Lo normal habría sido que su convivencia fracasara en poco tiempo. Si de hecho no fue así, hay que preguntarse por qué.

Iñigo y Javier provenían de una nobleza políticamente enfrentada. Como se ha hecho notar, la bala que hirió a Íñigo en la defensa de Pamplona bien podría haber sido disparada por un hermano de Javier que militaba en el ejército contrario. Por otra parte, la patria de Fabro, Saboya, tampoco estaba en buenas relaciones con España. Y si las contradicciones políticas entre los tres eran así de patentes, no lo eran menos las temperamentales. Javier era un atleta, un joven muy dotado y ambicioso que aspiraba a una canonjía en Pamplona. «Muy determinado en sus cosas», dirá de él Simón Rodrigues, otro de sus compañeros. Fabro, por el contrario, era de carácter suave y bondadoso, muy dotado para la amistad, pero indeciso y muy escrupuloso. Ignacio, a su vez, llegaba a París con una salud endeble, pero con una decisión ya madurada y firme de entregarse a Dios ayudando a la gente.

¿Cuál fue, entonces, el secreto de que con un material humano tan dispar llegara a formarse en aquellos seis años un grupo de amigos entrañables cuya repercusión en la Iglesia y en el mundo habría de ser posteriormente tan grande? ¿Cómo sucedió que, siendo y pensando de modos tan distintos, llegaran a *querer lo mismo*? Una amistad tan poco «obvia» como aquélla no pudo tener como fundamento la casualidad. Algo más hondo tuvo que fraguarla

Creo que la primera clave de explicación hay que buscarla en una carta que el propio Ignacio escribe desde Venecia a un sacerdote catalán, Juan de Verdolay, el 24 de julio de 1537, con la velada intención de atraerlo hacia su grupo. Entre otras cosas, le dice lo siguiente: «De París llegaron aquí, mediado enero, *nueve amigos míos en el Señor,* todos maestros en Artes y asaz versados en teología, los cuatro de ellos españoles, dos franceses, dos de Saboya y uno de Portugal».

Esa expresión, «amigos en el Señor», encierra, a mi modo de ver, el primer secreto de una amistad que, además de verdaderamente humana, fue espiritual y apostólica. Esa, precisamente, que tanto preocupa y de la que tan necesitados estamos hoy en la Vida Consagrada. He aquí las razones:

1.1. «Amigos en el Señor» habla, en primer lugar, de una amistad humana, de un amor real, de un apoyo mutuo y a múltiples niveles.

Así lo manifiestan los relatos que han llegado hasta nosotros. Al leerlos, uno tiene la impresión de que el añadido «en el Señor» no disuelve los elementos humanos de la amistad sino que, más bien, al radicarlos en Cristo, los hace más consistentes. Los libera de los vaivenes del mero sentimiento humano.

«Él [Juan de la Peña, regente del Colegio de Santa Bárbara] quiso que yo enseñase a este santo hombre [Ignacio] y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores y, más tarde sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa... Así se pasaron casi cuatro años en mutua conversación... Y así llegamos a ser una misma cosa en deseos y voluntad y propósito firme de querer tomar esta vida que ahora llevamos», cuenta Fabro en su *Memorial.*

Por lo que respecta a la relación de Ignacio y Javier, consta que este último se mostró en un principio sumamente hostil, despreciativo y hasta burlón con el recién llegado. «La más ruda pasta que él hubiera nunca manejado», dirá Ignacio de él. Poco a poco, sin embargo, Javier

va cediendo ante la paciencia, bondad y ayuda desinteresada de Ignacio hasta hacer los Ejercicios bajo su dirección. Años más tarde, le escribirá desde la India: «Y entre otras muchas santas palabras y consolaciones de su carta, leí las últimas que decían: "Todo vuestro, sin poderme olvidar en tiempo alguno, Ignacio"; las cuales, así como con lágrimas leí, con lágrimas las escribo, acordándome del tiempo pasado, del mucho amor que siempre me tuvo y tiene... Dios me es testigo de cuán intensamente le pido veros aun en esta vida».

En otra carta dirigida a todos sus compañeros, añade: «y para que jamás me olvide de vosotros... tomé de las cartas que me escribisteis vuestros nombres... y los llevo continuamente conmigo por las consolaciones que de ellos recibo».

Confesiones así confirman la impresión de que la amistad entre aquellos tres hombres era verdaderamente de carne y hueso. Y de que su fundamentación en Cristo no disminuyó ninguna de sus más fuertes y tiernas vibraciones humanas.

1.2. Con la expresión «en el Señor», Ignacio está apuntando a la Fuente y la Meta de donde nacía aquella amistad. También al secreto de su fortaleza y duración.

Cuando esos tres primeros amigos, y más tarde el grupo de los diez, reflexionen sobre los vínculos que les unen, no los atribuirán a la casualidad, sino a Dios. Es el Señor quien los ha juntado; Él quien, a través de los Ejercicios de Ignacio, los ha seducido y llamado a su seguimiento. Son amigos, por voluntad de Dios y para una misión.

Esto explica que, en el momento crucial de decidir si permanecer unidos o dispersarse definitivamente, ha crecido tanto en ellos esta *visión compartida* –cuyo contenido es la misión, cuyo tejido humano es la amistad, y cuyo autor y fundamento es el Señor– que deciden rápidamente lo primero, es decir, no deshacer lo que Dios hizo nacer en ellos, sino fortalecerlo, «reduciéndose a un solo cuerpo». Es un hecho igualmente cierto que una de las preocupaciones primordiales de Ignacio al escribir las Constituciones será mantener viva y operante

aquella amistad, institucionalizada ahora en forma de Cuerpo apostólico, la Compañía de Jesús.

¿Existe algo de transcultural en esta historia de amistad brevemente descrita? ¿Algo que podamos aprender hoy día, cuando «el ocaso de lo social y la moderna revolución del individuo» (A. Touraine) pueden erosionan hasta límites insostenibles y peligrosos los *vínculos de las relaciones humanas, religiosas y apostólicas* de la Vida Consagrada? Volveremos sobre esta pregunta en la tercera parte del artículo; pero antes...

2. Dificultades antiguas y modernas de la amistad

Al principio era el estado de separación, la soledad, afirma la psicología dinámica. El proceso de hominización, es decir, la lenta aparición de la autoconciencia y la libertad, sólo fue posible por el progresivo distanciamiento del ser humano con respecto a la naturaleza exterior y a la pulsión de los propios instintos. El precio a pagar por esa emancipación fue la soledad y la experiencia de angustia generada por ella. «La vivencia de la *separatidad* –dice Erich Fromm– provoca angustia; es, por cierto, la fuente de toda angustia».

Pues bien, es justamente esa situación de separación la que empuja al hombre a construir los puentes de una nueva relación con el mundo, en un ansia infinita de saldar la brecha abierta por la evolución. La que impulsa todas sus búsquedas de re-encuentro, sean éstas acertadas o no.

Conviene tener en cuenta esta ambigüedad. La autoconciencia de separación y la inevitable angustia que lleva aparejada puede ser buena consejera... o muy mala. Puede sugerir, por ejemplo, la superación de esa brecha mediante un encuentro con los demás y con las cosas a través de la palabra, el respeto, el amor, la amistad... Pero también puede impulsar la regresión a formas pre-humanas de relación como las existentes en la fusión o en la destrucción y el dominio.

En todo caso, la tensión está servida y no es de fácil solución. Porque se trata, en definitiva, de armonizar dos principios constitutivos de la persona humana que, en principio, parecen apuntar en direcciones

opuestas: el principio de individuación y el principio de pertenencia. Sin el proceso de individuación no crecemos como personas autónomas y libres; no podemos, por tanto, renunciar a él. Sin el proceso de pertenencia no desarrollamos otras capacidades igualmente humanas, como el amor, la colaboración y la con-vivencia; tampoco podemos renunciar a ella.

Así pues, aunque la amistad sea, como afirmábamos al comienzo, la forma de relación biológicamente menos necesitada, dada la ambigüedad radical de su punto de partida, no escapa al doble peligro apuntado: el de encubrir fraudulentamente una forma de superar la separación por la apropiación y el dominio (una individuación sin pertenencia) o el de buscar la fusión como remedio a la soledad (una pertenencia sin individuación). Dos enemigos de la amistad tan antiguos como el hombre, a los que deberemos estar siempre atentos.

Pero al lado de estas dificultades, que son de siempre, existen otros «enemigos modernos» de la amistad sobre los que me gustaría decir una palabra.

Si algo caracteriza a las identidades modernas, es el énfasis en la autonomía, en contraposición a la fuerte vinculación social de épocas anteriores. Se trata, sin duda, de un fenómeno producido socialmente, y cuyas causas no vamos a analizar aquí, pero con fuertes repercusiones sobre la auto-comprensión que el hombre y la mujer actuales tienen de sí mismos. El individuo moderno se percibe a sí mismo, en palabras de Peter L. Berger, como «especialmente subjetivado, especialmente individuado, especialmente separado».

Esta nueva autoconciencia provoca que, en un primer momento, el hombre actual se sienta más autónomo y libre, más dueño de sí, lo cual le llena de autosatisfacción y orgullo. Pero, en un segundo momento, provoca también que se sienta menos vinculado y más solo. Necesitado, por ello, de echar nuevamente anclas fuera de sí, que le conecten con el entorno del que se emancipó.

Con una condición. Esas nuevas anclas deberán ser ligeras, reversibles, múltiples, nunca decisivas. Si lo fueran, el yo perdería una conquista a la que no quiere renunciar: la de su autonomía y libertad. No se tratará, consiguientemente, de establecer vínculos, sino contactos,

de formar comunidades en cuanto «enclaves de estilo de vida» (R.N. Bellah). En el fondo, el individuo estaría buscando salir de sí, no tanto por el otro cuanto por sí mismo: por huir de su propia soledad; para superar la sensación de angustia que le produce vivir referido únicamente a sí mismo.

Llegamos así a la siguiente paradoja, en la que muchos analistas sitúan uno de los malestares más extendidos de la cultura actual:

Por una parte: A mayor individualización, mayor experiencia de soledad; y a mayor experiencia de soledad, mayor ansia de proximidad y mayores expectativas proyectadas sobre el otro, sea éste amigo, esposa, amante...

Pero, por otra: A mayor requerimiento de cercanía, mayor miedo del «partner» a caer en vínculos que aprisionen; y a mayor miedo a perder autonomía, mayor rechazo de tales requerimientos y vínculos.

De ahí que uno de los sociólogos más leídos en el momento actual, Zygmunt Baum, haya podido afirmar en su libro, *Amor líquido,* que «ninguna relación amatoria duradera puede erigirse en el suelo ambivalente de la intimidad mutua».

¿Cómo se sale de ese circuito mortal? No lo sé; pero, puesto que aventuraré algunas propuestas referidas a la amistad en la Vida Religiosa, quisiera expresar antes tres convicciones personales:

La primera es que las dificultades que experimenta hoy la amistad en la Vida Religiosa (al igual que en otros estados de vida cristiana) tienen mucho que ver con la paradoja y la ambivalencia expresadas anteriormente. Los religiosos y religiosas no estamos hechos de una pasta distinta, ni nos libramos de experimentar los mismos impactos culturales que los demás. Por eso, nuestra situación participa de ese doble y simultáneo grito que parece caracterizar la situación del hombre y la mujer modernos: «¡No te acerques demasiado, que me asfixio; necesito mucho espacio para vivir! ¡Pero no te alejes mucho, porque me siento perdido –perdidos en el espacio– y me muero de soledad!». Y no sabemos cómo resolver ese círculo vicioso y sin aparente solución.

La segunda convicción es que los problemas creados socialmente (los problemas de la amistad, como los de cualquier otra forma de relación, lo son en gran parte) difícilmente pueden ser solucionados de

un modo individual. Lo construido socialmente sólo socialmente puede ser re-configurado. Si realmente tienen salida, ésta será fruto de la implicación, la lucidez, la paciencia, la tenacidad y la fe de muchos. Y en la Vida Religiosa, concretamente, de una y muchas comunidades, del Cuerpo apostólico en su totalidad, que establece y universaliza algunas estructuras de apoyo que hagan viable –contando con la buena voluntad de todos, pero yendo más allá de ella– el tipo de amistad humana, religiosa y apostólica que estamos anhelando.

La tercera es que, en cualquier hipótesis, la misión de ese Cuerpo apostólico, en cuanto «visión compartida» por sus miembros, habrá de ser el motor de dicha re-configuración. Pero que, con todo, ese dato solo no será suficiente. Ya veremos por qué.

3. Amistad, conversación y misión en la Vida Religiosa: propuestas

El ejemplo de amistad humana, religiosa y apostólica de Ignacio, Fabro y Javier venía exigido por el guión, pero no es único. Cada Congregación religiosa tiene sus modelos propios en los que inspirarse, nacidos de una forma peculiar de mirar y vivir el Evangelio. Proponer patrones idénticos para todos no respondería, por tanto, a esa peculiaridad carismática. Con todo y con eso, creo que sí es posible aventurar algunas consideraciones y propuestas que nos implican a todos por igual. He aquí algunas de ellas:

3.1. Nuestra forma de vida nace de una «vocación con-vocada» en torno a Jesucristo (Mc 3,13-15). Por ser «vocación», es llamada y misión. Por ser «con-vocada», es en comunión de vida con otros. En tal perspectiva, una «amistad intimista» no sería solución válida ni fecunda. Pero tampoco lo sería una «amistad funcional».

Es fácil imaginarse a dos enamorados mirándose sin cesar a los ojos y hablando horas y horas de sus sentimientos. A dos amigos, no. A los amigos les une fundamentalmente una visión, una tarea, y la conver-

sación en torno a ella. No hablan tanto de su relación cuanto de sus sueños.

Cuando se trata de una vocación religiosa, los amigos no quieren ni pueden dejar al margen ese dato fundante ni a quien lo desencadenó. Saben que es el Señor, no la casualidad, quien los llamó para una misión. Viven de esa fe y la incorporan a su conversación como elemento central de su confianza, de su amor mutuo y de su envío apostólico.

¿No se va extendiendo en nuestras vidas un silencio espeso sobre este punto central? ¿No corremos así el peligro de que un dato primero y fundante –que fue el Señor quien nos llamó para una misión y que, por tanto, Él es el fundamento de nuestra amistad– pase a ser un implícito poco o nada inspirador y operativo?

En la Vida Religiosa estamos llamados a ser, unos para otros, mediación de la presencia y el proyecto de Dios sobre nuestras vidas, instrumentos de mutua consolación, «amigos en el Señor». Pero ¿podrá suceder algo de eso por vía de implícitos, es decir, sin sacramentalizarlo humana y religiosamente, sin orarlo y conversarlo?

En el caso que nos ha servido de ejemplo, sabemos, como ya hemos insinuado, de la gran preocupación de Ignacio por mantener la unión entre los dispersos: la unión de corazones hacia dentro y la convergencia misionera hacia fuera. Hombre realista y práctico como era, sabía muy bien que «ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros de ella».

¿Cómo lograrlo y cómo mantenerlo? Estos fueron algunos medios que le parecieron más importantes:

– No admitir en ella a profesión a personas no mortificadas, inmaduras, auto-centradas, porque «como no sufren orden, así tampoco unión, que es en Cristo nuestro Señor tan necesaria...».
– Ejercitarse en la obediencia como medio de buscar organizadamente y en diálogo espiritual lo que Dios quiere de nosotros.
– El vínculo principal para la unión es el amor de Dios, un amor que desciende hacia todos, que genera visión y reúne en torno a ella, que crea amistad humana apostólica.

– La comunicación de unos con otros a través de la conversación espiritual y de otras formas de saber unos de otros.
– Y, finalmente, un «modo de proceder» espiritualmente interiorizado y compartido, una especie de cultura congregacional, que defienda al Cuerpo de un pluralismo tal que, en vez de enriquecer al Cuerpo, terminara dinamitando su necesaria cohesión interna.

El mayor enemigo de la amistad humana, religiosa y apostólica no es hoy, como podía serlo entonces, la dispersión geográfica, sino otras dispersiones más desafiantes: la dispersión ideológica, la dispersión afectiva, la dificultad y hasta el rechazo a entrar en procesos de discernimiento apostólico, la consiguiente anomía corporativa, etc. Los medios ideados entonces siguen dando mucho que pensar todavía hoy. Y más la intuición de fondo que los puso en marcha...

A una comprensión así de la Vida Religiosa no le cuadra mucho la versión «intimista» de la amistad, por su exceso de fijación en el ámbito de los sentimientos y por su carácter esencialmente fusional y defensivo. Pero hay que decir con igual fuerza que, por el otro extremo, tampoco le cuadra bien la que podríamos llamar «amistad funcional», es decir, un tipo de relación enfocada a la tarea, con exclusión o reducción a mínimos de sus dimensiones más humanas, religiosas y comunitarias.

¿Dónde nos encontramos ahora, entre esos dos extremos señalados?

En los años anteriores y posteriores al Vaticano II, vivimos un fuerte impulso hacia una mayor y necesaria personalización de las relaciones. En el lenguaje utilizado más arriba, hacia una mayor individualización e interrelación. Baste recordar el éxito que tuvieron en aquellos años temas como la realización personal, la búsqueda de relaciones interpersonales, la ruptura de las fronteras entre hombre y mujer, etc., etc.

Pasados los años, sin embargo, y como fruto seguramente de sueños no realizados y de decepciones inherentes a aquel proceso, se empezó a producir el movimiento inverso, en el que –si no me equivoco, y hablando en términos generales– nos encontramos ahora. No estamos en los mejores tiempos de las amistades humanas y apostólicas en la Vida Religiosa. No se nos ve muy apasionados por pensar y orar juntos, por conversar y compartir las «visiones» propias de nuestra voca-

ción y de nuestro modo de proceder, por discernir el deseo de Dios sobre el mundo y sobre nuestra misión en él. ¿Nos estará sucediendo también a nosotros que «a mayor miedo a perder la autonomía, mayor huida de toda propuesta que parezca amenazarla, creando vínculos, pero mayor soledad también»?

Por ser «visión activamente compartida», la amistad entre nosotros no tiene salida por vía del intimismo. Pero por ser con-vocación de seres humanos en torno al Señor, de la que fluye una relación de amor, tampoco la tiene por vía funcional. No somos héroes, sino pobres hombres y mujeres necesitados del apoyo de aquellos con quienes compartimos vida y misión. Quien crea no necesitar de nadie para vivir su entrega al Señor y su misión no es ningún modelo de religioso.

3.2. NECESITAREMOS, POR TANTO, ARTICULAR MEJOR QUE HASTA AHORA LOS COMPONENTES HUMANOS, ESPIRITUALES Y APOSTÓLICOS DE LA AMISTAD RELIGIOSA. DE ESA NUEVA ARTICULACIÓN DEPENDE EN GRAN MEDIDA LA EFICACIA DE LA MISIÓN Y NUESTRA DICHA EVANGÉLICA.

¿Cómo? Lo primero es el deseo, y el deseo hay que descubrirlo y cultivarlo. Después está su instrumentación. Ya hemos indicado que cada «familia religiosa» ha de explorar sus propias rutas al respecto; pero me atrevo a sugerir las siguientes, por considerarlas comunes a todos nosotros:

a) La importancia de poner en juego «lo elemental»

Renunciando a maximalismos que en la práctica funcionan como fuga de la realidad, merece la pena afianzar lo elemental, que es también lo fundamental de todo crecimiento en la amistad.

¿Qué, en concreto? El Padre F.-X. Dumortier, provincial de los jesuitas de Francia, lo concretaba así en una carta dirigida a sus compañeros:

> «Elemental es lo que hace humana la vida con otros: el respeto, la justicia, el cuidado del otro que se preocupa de no herir, catalogar, destruir, abrumar...

Elemental es estimar al otro: esa mirada y actitud del corazón que acoge, se maravilla, descubre, perdona...

Elemental es la caridad sencilla, cotidiana, ordinaria hacia todos nuestros compañeros o compañeras, aunque no podamos ser igualmente amigos de todos o todas...».

¿No formará también parte de lo elemental compartir más nuestra vida privada: descanso, diversión, charla, paseo...? Por más que nos ocupe la misión, vida privada la tenemos todos, y es bueno que así sea. Pero deberíamos preguntarnos si esa deriva tan generalizada y notable a estructurarla de modo también privado y en direcciones raramente coincidentes con las de los demás compañeros, es buena o no. El test es bien sencillo. Basta preguntarse por lo que produce con respecto a lo que es el Centro y la Misión de la comunidad apostólica: ¿ayuda o des-ayuda a esa necesaria cohesión?

b) Tres dimensiones de nuestra amistad merecen, por tanto, ser especialmente subrayadas y cuidadas

Están ya señaladas:

- Que sea una amistad referida a Cristo; es Él quien nos da unos a otros, quien nos reúne y envía; es a Él a quien seguimos.
- Que sea una amistad de dimensión apostólica: buscamos juntos «lo de Dios»; gastamos nuestra vida «por la causa del nuestro Señor Jesucristo»; somos unos para otros «mediación de Dios»; la misión que nos dispersa es la que pide de nosotros un corazón de amigos.
- Que sea una amistad responsable hacia el otro: presente en sus pruebas y sufrimientos, significándole sus dones, sin negarle nunca la misericordia que nosotros mismos hemos recibido... Aprecio y perdón son dos mensajes que todos necesitamos oír y que, por tanto, todos deberíamos transmitir...

De una amistad así no son enemigas otras amistades –todo lo contrario–, pero depende de cuáles y de cómo. Cuando el corazón está centrado en el Señor y su misión, y cuando podemos decir del Cuerpo apostólico al que pertenecemos: «éste es mi cuerpo», la amistad con otros, mujeres y hombres, se convierte en una bendición. Nos llena de «valencias no experimentadas todavía» que revierten positivamente en nosotros, en la relación con nuestros compañeros o compañeras y en la misión. Lo único que se pide de ellas es que sean relaciones amigas y lúcidamente célibes, y que no funcionen como huida o *alibi* de las comunitarias.

c) *La conversación espiritual es un medio privilegiado de la unión de corazones hacia dentro, y de la* synergia *apostólica hacia fuera*

El término «conversación espiritual» puede sonarnos a piadoso y despertar en nosotros imágenes de las que no queremos participar. Bien. Lo utilizo aquí por el enlace que tiene con aquellos tres amigos de los que habla este artículo, Ignacio, Fabro y Javier, para quienes ciertamente no tenía esa connotación.

¿Qué es, en concreto, una conversación espiritual? ¿Cuál es su virtualidad con respecto a la amistad en la Vida Religiosa?

Que sea «espiritual» está aludiendo, en primer lugar, a una conversación de espíritu a espíritu, de corazón a corazón, según la terminología bíblica. Con ello no se está descartando que pueda existir otro tipo de conversaciones, ni que todas nuestras conversaciones tengan que ser «espirituales», sino solamente que existe ese modo concreto de conversación, y que es muy importante contar con él para determinados momentos de nuestra vida.

¿Cómo explicarlo mejor y hacerlo más comprensible? Es fácil verificar que nuestras «conversaciones» pueden nacer de diversos niveles. Pueden brotar de la sensibilidad externa, de las ideas, de los afectos, y también de ese centro personal que llamamos «corazón». Cada modo de comunicación tiene su momento y su objeto, no siempre intercambiables. Un intercambio de sensibilidad a sensibilidad, o de idea

a idea, es bueno para lo que es, pero no suficientemente bueno para otros momentos y otros objetivos. Pues bien, lo que afirmamos aquí es que, cuando nuestra conversación gira en torno al Señor que nos reúne en Cuerpo apostólico, o a las «visiones compartidas» que genera en nosotros y al modo concreto de llevarlas a cabo, o a las mociones espirituales de fondo que conmueven nuestra alma, el ámbito ideal de la comunicación no es el de la sensibilidad, ni el de las ideas, ni el de los afectos, sino el del corazón habitado por Dios. A eso se refiere el concepto de «conversación espiritual».

¿No nos estará sucediendo en la Vida Religiosa actual algo similar a lo que, según los analistas de la cultura moderna, sucede en la sociedad civil: una creciente sustitución de las comunidades humanas por los llamados «enclaves de vida»? Estos últimos comprometen poco, porque, o no crean vínculos estables, o crean sólo aquellos que se pueden romper fácilmente. Aquéllas no, porque, si no establecen vínculos permanentes con los que sus miembros se comprometen, terminan por no existir como tales. La conversación espiritual, al lado por supuesto de otras más informales pero igual de necesarias, genera comunidad y genera también misión. Alimenta vínculos y crea visión. Por eso estamos necesitados de ella. Llamados también a comprenderla mejor y a practicarla más.

Termino con una confesión personal. En mi vida de jesuita, ya larga y cargada de peripecias, nada agradezco tanto y nada me ha hecho tan feliz como la amistad. Puedo asegurar también que, junto a sus elementos más informales de camaradería, charla, diversión, etc., nada me ha ayudado tanto en ella como la conversación espiritual y los conatos, siempre humildes y limitados, de discernir en común lo que Dios quiere de nosotros. Dos ámbitos de la amistad religiosa cargados de promesa, pero insuficientemente explorados todavía por nosotros.

* * *

Os llamo amigos. «A vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15b). Curioso razonamiento el de Jesús: por el hecho de entregarles lo que ha escuchado de

su Padre, los discípulos pasan, de ser de siervos, a ser amigos. ¿Qué cosa tan importante ha oído y les ha trasmitido? ¿Y por qué esa transmisión opera una trasformación tan grande en ellos... y en Jesús mismo?

Los exegetas sabrán explicarlo mejor que yo. Desde una percepción espontánea, y en línea con la argumentación de este artículo, se me ocurre pensar que lo que Jesús les ha entregado es su identidad más profunda, la de ser Hijo, y su visión sobre el mundo, el reinado de Dios. Y que es esa comunicación, en cuanto acogida y apropiada por los discípulos, la que los convierte en amigos *del* Señor y, al mismo tiempo, en amigos *en* el Señor.

¿No volvemos con ello al tema central de que la amistad humana, espiritual y apostólica propia de la Vida Consagrada tiene su fuente de alimentación en el hecho de «compartir activamente una visión», y en poderlo hacer desde la comunión con un Señor personalmente amado y también compartido?

Semana Compromiso político y espiritualidad cristiana

*Salamanca * 15-21 de julio de 2006*

Cristianos en la ciudad, ciudadanos en la Iglesia

Primer día (domingo, 16 julio 2006)

Mañana

Misión del cristianismo y ciudad humana.

Jordi Giró i París, Facultad de Filosofía, Universitat Ramon Llull, Barcelona.

Tarde

Secularidad y seglaridad de la misión en la ciudad (I).

Alfonso Álvarez Bolado, Instituto Fe y Desarrollo, Valladolid.

Segundo día (lunes, 17 julio 2006)

Mañana

Cultura y cristianismo: matrimonio, familia.

Agustín Domingo Moratalla, Facultada de Filosofía y Letras
Universitat de València, Valencia.

Tarde

Secularidad y seglaridad (II).

Antonio Garrosa Resines, exdiputado en el Congreso,
presidente del Consejo diocesano de laicos, Valladolid

Tercer día (martes, 18 de julio 2006)

Mañana

Economía y cristianismo.

Adolfo Rodero Franganillo, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
(ETEA), Universidad de Córdoba.

Tarde

Cultura y cristianismo en la misión en la ciudad (I).

José M. Margenat, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
(ETEA), Universidad de Córdoba.

Cuarto día (miércoles, 19 julio 2006)

Mañana

Política y cristianismo.

José Mª Mardones,
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid.

Tarde

Cultura y cristianismo (II).

Juan A. Senent, Facultad de Derecho, Universidad de Sevilla
y José M. Margenat

Quinto día (jueves, 20 julio 2006)

Mañana

Humanismo integral y solidario.

José María Garrido Luceño,
Centro de Estudios Teológicos (CET), Sevilla.

Tarde

Asamblea final y evaluación.

Eucaristía.

Para más información

C. Díaz Marcos:
diazmarcos@salterrae.es <mailto:diazmarcos@salterrae.es>
983 293238, 983 292 400, 635 094 008

J. M. Margenat:
margenat@etea.com·
957 222 162, 957 222 100, 687 270 90

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ALESSANDRO PRONZATO

«La boca se nos llenó de risas».

Sentido del humor y fe

304 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 19,00 €

«Si la religión fuera una cosa seria –dice Pronzato–, entonces también tendría derecho de asilo la broma, la risa o, cuando menos, la sonrisa. La falta de sentido del humor denuncia, sin embargo, de manera inequívoca, que la fe no ha sido tomada bastante en serio». La pregunta de la que arranca este libro es, por tanto, la siguiente: ¿por qué hay tan poco sentido del humor en el mundo religioso? ¿Por qué se considera el humor, dentro de la Iglesia, como algo sospechoso, cuando no proscrito? Hace falta, como dice Umberto Eco en *El nombre de la rosa,* «lograr que la verdad ría».

ST 94 (2006) 551-570

Pedro Fabro: orar y vivir

José García de Castro Valdés, sj*

Acercarse a la vida y a la obra (que es algo muy cercano) de Pedro Fabro produce un cierto y confuso sentimiento, entre sorpresa y admiración religiosa. Sorpresa, porque resulta difícil de aceptar cómo una persona de su talla humana, religiosa y jesuítica sea para nosotros hoy una figura tan desconocida; y admiración religiosa, porque leer a Fabro es adentrarse en una experiencia mística tan profunda como «simple», espontánea y abierta, que revela una continua e íntima cercanía al Misterio de Dios. Fabro, tal vez sin pretenderlo, nos ofrece su experiencia de la máxima ignaciana del «buscar y hallar a Dios en todas las cosas».

1. ¿Quién fue Pedro Fabro?

«Bendice, alma mía, al Señor». Agradecer y bendecir es la constante vital de Fabro. Reinterpretada desde sus últimas etapas, la vida de Pedro Fabro es una historia de agradecimiento sincero a Dios Padre: «Bendice, alma mía, al Señor y no olvides sus beneficios. Rescató tu vida de la muerte, te corona de amor y de ternura» [*M* 1][1]. Así, con el

* Profesor de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <josegc@teo.upcomillas.es>.

1. *M* = *Memorial;* el número que acompaña se refiere al párrafo de la edición; *MFab* = *Monumenta Fabri,* Madrid 1914.

pórtico solemne del Salmo 102, un 15 de junio de 1542, «en la octava del Corpus», Fabro comienza a escribir su vida, su *Memorial*[2], releyéndose como nacido y guiado por la presencia amorosa del Espíritu de Dios.

1.1. «En verdes praderas me hace recostar». Al pie de los Alpes de la Alta Saboya, en un pueblecito llamado Villaret, nacía el 13 de abril de 1506 Pedro, hijo de Luis Fabro y de María Perissin: «Eran labradores con suficientes bienes temporales para proporcionarme los medios necesarios para la salud de mi alma conforme al fin para el que he sido creado» [*M* 1].

Su infancia discurrió en medio de la tranquilidad de un ambiente rural en el que se iba tejiendo una vida serena y pacífica. Tres hilos quiso Dios que se fuesen entrelazando armónicamente en el telar de su infancia: una familia piadosa y cristiana, un trabajo de pastor por las praderas circundantes y una escuela rural, pequeña y devota, que permitió el despertar de una vocación para las letras y para Dios. Desde niño dejó entrever una piedad sencilla y compartida. Así, cuando sólo tenía seis o siete años, y mientras el ganado pastaba, otros «pequeños pastores y pastoras le seguían para escucharle, y como un pequeño predicador, sentado sobre una piedra, les enseñaba a rezar a Dios, a recitar el rosario y otras oraciones que él mismo había aprendido de su madre» [*MFab* 774]. Pocos años después, «hacia mis doce años –dice–, tuve ciertos impulsos del espíritu para ofrecerme al servicio de Dios. Tuve unos grandes deseos de ser puro y prometí a Dios castidad para siempre» [*M* 4].

A poco menos de dos kilómetros, en otro pueblecito llamado Thônes, se encontraba la escuela a la que Pedro acudió desde pequeño. Realizados los estudios elementales de aprender a leer y escribir... «a los doce años sentí deseos de estudiar. No podía soportar ser pastor y

2. A. ALBURQUERQUE (ed.), *En el Corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro, S.J.,* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000; ésta es la edición que manejamos.

quedarme en el mundo como deseaban mis padres. Me harté de llorar para que me concedieran ir a la escuela, a lo cual accedieron contra sus propias intenciones» [*M* 3]. Además de sus buenas cualidades personales, Fabro confiesa sus contravalores: «el Señor quiso que para nada fuera yo más inútil ni a nada más opuesto que para dedicarme a los negocios del mundo» [*M* 3]; no servía para un MBA de los de ahora.

Se trasladó a La Roche, al frente de cuya escuela se encontraba un culto sacerdote, Pedro Veillardo, cuya fama de buen pedagogo y «vida fervorosamente ejemplar» [*M* 3] era ya reconocida en los entornos de Villaret. Pedro estuvo ocho años bajo su tutela: humanidades y retórica, los clásicos griegos y latinos y una elemental introducción a la teología, basada en un comentario a lo que entonces era el manual básico de la Teología europea, el Cuarto libro de las *Sentencias* del teólogo medieval Pedro Lombardo. Fue Pedro Veillardo quien le animó a seguir estudios superiores.

Por aquellos años, Fabro no podía imaginar que por los mismos pasillos de la escuela, y tal vez por las mismas verdes praderas, estudiaba y paseaba un tal Claudio Jayo [*MFab* 482], sólo dos años mayor que él; con el tiempo habrían de coincidir en las aulas de París, soñando juntos la manera más apropiada de seguir al Señor Jesús; juntos habrían de formar parte del primer grupo de Jesuitas.

1.2. Sal de tu tierra (Gn 12,1). «Salí de mi patria y me fui a París el año de 1525. Tenía entonces 19 años» [*M* 6]. Se cierra así una primera y fructífera etapa en la vida de Pedro. Ahora... París: unos 300.000 habitantes, más de 4.000 estudiantes, unos 50 Colegios Mayores y una experiencia fundante. ¿Qué le aportaron los once años que estuvo en la capital del Sena?

Ante todo, fueron años, obviamente, de *estudios.* En París se graduó en Artes (Filosofía), primero como licenciado y después como Maestro, y estudió la Teología. Y en París se formó un primer grupo de futuros jesuitas, «pobres y letrados», «doctos y sencillos».

París le dio también una experiencia de *amistad* verdadera. Al llegar al Colegio Mayor de Santa Bárbara, comparte habitación en el tercer piso, «el Paraíso», con un estudiante navarro de su misma edad, de

la diócesis de Pamplona, apuesto, deportista y ambicioso, de nombre Francisco, procedente de un pueblecito llamado Javier. Más tarde, llegará a la misma habitación un personaje un poco más estrafalario, ya con 38 años (15 años mayor que ellos dos), algo cojo y de sobrio carácter; se llamaba Iñigo; «Que la divina clemencia me conceda la gracia de recordar y valorar los beneficios que Dios nuestro Señor me concedió entonces por medio de este hombre» [*M* 9]. Así, entre estas dos figuras, más bien débil y aparentemente frágil, el «compañero silencioso» fue creciendo como jesuita «hermano mayor de todos», como con frecuencia le llamaban, Pedro Fabro.

Fabro comenzó enseñando latín a Ignacio. Compartieron «la misma mesa y la misma bolsa», hasta que poco a poco, y por medio de la conversación, «llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer» [*M* 8]. Después de Javier e Ignacio vendrían otros compañeros y amigos; juntos, el sueño de dedicar sus vidas en un proyecto común centrado en Jesús de Nazaret comenzaba a ser verdad: Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla, Simón Rodrigues, su amigo de la infancia Claudio Jayo, Jean Codure y Pascasio Broët. Aquel primer proyecto tomó forma en los votos que todos ellos pronunciaron en la capilla de los Mártires de Montmartre el 15 de agosto de 1534, y que habían de repetir el mismo día de 1535 y de 1536.

Los largos años de París supusieron también para Fabro un arraigo en su *vocación cristiana,* sacerdotal y religiosa. La frágil personalidad que salió de Saboya, muy confusa acerca de su futuro [*M* 14], abandonaba París con una profunda convicción en su corazón: poner su vida al servicio de Cristo en favor de la ayuda a los prójimos. Hacia Venecia salieron juntos: «Íbamos a pie». Tras una dura peregrinación, llegan a Venecia. «De todos estos peligros nos libró amorosamente el Señor» [*M* 16].

1.3. «Por sinagogas, villas y castillos» (1536 a 1540). La vida de Fabro va a seguir el rumbo del grupo. El proyecto de ir a Jerusalén se ve truncado, debido al peligro turco en el Mediterráneo; por primera vez en más de 20 años, no salió el barco para Tierra Santa, por lo que el grupo de Maestros de París dio cumplimiento a un voto que habían

hecho en Montmartre: «presentarse como holocausto al Sumo Pontífice Paulo III para que determinase en qué podíamos servir a Dios para la edificación de todos» [*M* 18]. El Papa, sirviéndose de su generosa disposición y buena formación, comenzó a dispersarlos por Europa.

«En Mayo de 1539, Maestro Laínez y yo fuimos enviados a Parma»; más tarde «y por mandato del Papa», fue a Worms; en enero de 1541 «salimos para Ratisbona». Allí, el 9 de julio de 1541, Fabro hace su Profesión solemne: «Tuve gran consolación espiritual y gran fortaleza de espíritu» [*M* 23]. Desde que abandonó Roma y se separó de sus compañeros, Fabro se convierte en un infatigable «peregrino de la unión europea».

Fabro, al igual que sus compañeros jesuitas, fue un peregrino. ¿Lo fue de manera especial? «En Cataluña nos libramos de ladrones y de cárceles; en Francia, de soldados. Al entrar en Suiza y en la frontera con Saboya, de herejes. En Alemania, de enfermedades, por ser nosotros débiles, y lo peor de todo, de tentaciones de divisiones, o mejor, del espíritu de división» [*M* 32]. Fabro reconoce: «Me he hospedado y cambiado de casa muchas veces a lo largo de mi vida, tan andariega e inestable [...] desde que me conozco, por Él solo he cambiado de casa muchas veces. [...] No pocas veces fui a parar a lugares infectos y peligrosos para el cuerpo, en hospitales, albergues y en pésimas posadas. He tenido que aguantar el frío en lugares en que, fuera del techo de la casa, un poco de heno o paja, no había otra cosa. He dormido no pocas veces a la intemperie. Sea bendito por los siglos quien me protegió a mí y a todos aquellos que estaban en la misma o diferente situación que yo» [*M* 286].

En estas condiciones, Fabro viaja incansablemente: Worms, Espira, Ratisbona, España, Espira, Maguncia, Colonia, Lovaina, Colonia, Coímbra, Valladolid, Madrid, Alcalá, Amberes, Colonia y, por fin, Roma, donde morirá el 1 de agosto de 1546, mientras se recuperaba de unas fiebres, en espera de poder asistir al concilio de Trento.

2. Aproximaciones a Pedro Fabro

Cuatro son las facetas en las que podríamos detenernos a la hora de presentar a Pedro Fabro:

2.1. Jesuita y Fundador. Fabro fue el primero del grupo de los diez Compañeros que se encontró con Ignacio. Fue el primer sacerdote de la Compañía de Jesús y presidió la Eucaristía del primer vínculo común, los votos de Montmartre; los compañeros le reconocieron como «hermano mayor», y gozaba de gran autoridad moral en el grupo.

2.2. Fabro, Maestro de Ejercicios. En palabras de Ignacio, fue quien «tuvo el primer lugar en dar los *Ejercicios*», quien mejor comprendió la mística de su método y quien, tal vez por configuración psicológica, mejor pudo comunicar a otros el camino de los Ejercicios.

2.3. Fabro, teólogo ecuménico. Fue el compañero del grupo, tal vez junto con su amigo Claudio Jayo, que más tiempo, afecto y esfuerzo invirtió en dialogar y tratar de «frenar» el avance de la Reforma por Alemania y Centroeuropa; a Fabro le dolía la división de la Iglesia, y quiso poner su vida y su saber en favor de la unidad.

2.4. Pero, en mi opinión, no nos adentraremos en el núcleo de lo que es la herencia de Pedro Fabro mientras no nos acerquemos a su mundo interno, a su oración, a la intimidad silenciosa y activa que supo mantener con Dios nuestro Señor; por lo tanto, podríamos y vamos a hablar de ***Fabro contemplativo y maestro de oración.***

3. Fabro, maestro de oración

«Este mismo día [11 de febrero de 1543], diciendo el oficio, traté de arreglar el reloj sin verdadera necesidad. Se me ocurrió pedir a Dios la gracia de que Él me arreglase y ajustase para poder yo orar bien. Esto le es más fácil que a mí el arreglar y ajustar cualquier objeto con mis

manos. De aquí tome ocasión para reprenderme a mí mismo, porque hasta ahora me ha sucedido frecuentemente que, en vez de estar atento, organizado y ordenado en mis oraciones y meditaciones, me he detenido en tocar, ver y ordenar otras cosas sin necesidad» [*M* 249].

3.1. En «todas las cosas». Leer las páginas de Fabro es adentrarse en la experiencia de un hombre en continuo contacto con una realidad sobrenatural invisible, pero irremediablemente cierta. El mundo de Fabro es un mundo en cuatro dimensiones, en el que lo que se ve, se siente, se oye... y alcanza su verdadero sentido en la medida en que se va descubriendo su sentido religioso. Fabro nos invita a entrar en la escuela de la Teología del Mundo, en lo que el Mundo, en su más vibrante cotidianeidad, tiene de *Logos* de Dios, nos habla de Dios. Todo puede ser interpretado desde Dios; ningún acontecimiento de la Historia alcanza su verdadero y último trasfondo y significado hasta que nos abre a la pregunta «¿Dónde y cómo estás, Padre, aquí y ahora, para mi?». Fabro dijo: «Porque la Gracia está siempre llamando a la puerta, y siempre y en todas partes nos previene y espera que cooperamos con ella con lo que tenemos en nosotros y que nos ha sido dado por la creación» [*M* 174].

Así, Fabro redimensiona la Historia hacia todo un mundo habitado por santos, ángeles, espíritus, María y una Trinidad en la que todo confluye. Para Fabro vivir era rezar, y rezar era, en gran medida, permanecer en una conversación espiritual con este nivel de «realidad» que lo construía como persona.

3.2. En la profundidad del hombre. ¿Desde dónde reza interiormente Fabro? Para Fabro, el ser humano es un ser de dimensiones infinitas que alcanza el corazón de su identidad cuando, en lo profundo, se encuentra con el Dios que lo habita.

«Es propio del Santísimo Sacramento concedernos la gracia de entrar siempre en nosotros para llevarnos a la conversión de nuestro corazón para que, siguiéndole, entremos más y más cada día en lo profundo de nuestras entrañas» [*M* 104]. «Es lo que desea Cristo: que entremos y penetremos en nosotros hasta encontrar a Dios en nuestro in-

terior» [*M* 74-75]. Hay ecos de la cercana escuela franciscana del recogimiento liderada por Francisco de Osuna, así como de los místicos renano-flamencos del norte de Europa, Eckhart y Ruusbroeck, que tanto hablaban del fondo del ánima, el abismo del ser. Fabro es radical: le pide a «nuestro Señor Jesucristo tuviese a bien entrar en mí hasta lo más profundo y *medular* de mi espíritu, para reparar mis secretos defectos del entendimiento, memoria y voluntad y de los sentidos» [*M* 51; cf. 68.124.135.355].

3.3. Los nombres de la experiencia. Múltiples interlocutores mantiene Fabro en su oración.

* *Dios,* el Misterio infinito, «es infinitamente bueno y grande. Es infinito por encima de toda capacidad e inteligencia creada; infinito por debajo de todo entendimiento creado; infinito hasta donde no se puede llegar; infinito delante de toda criatura; infinito detrás de toda criatura; infinito en lo más íntimo de cada criatura» [*M* 161].

* *Trinidad:* «oré con gran afecto a la Santísima Trinidad» [*M* 82; cf. 245.321]. Son frecuentes en Fabro las fórmulas trinitarias, encomendando y pidiendo a cada una de las personas: «...que el Padre infundiese su poder en cada una de mis potencias y tuviese especial cuidado de mi memoria; que el Hijo infundiese en ellas luz y sabiduría y cuidase de mi entendimiento; que el Espíritu Santo infundiese sus dones a cada una de ellas y tuviese especial cuidado de la voluntad» [*M* 45]. Una originalidad de Fabro es «entrar» en la Trinidad [cf. EE 106] y pedir a una persona que bendiga a las otras dos: «Rogué al Padre que bendijese al Hijo y al Espíritu Santo; al Hijo, que bendijera al Padre y al Espíritu Santo; y al Espíritu Santo, que bendijera al Padre y al Hijo» [*M* 73].

* *Jesús:* es todo y está en todo, Principio y Fin. «Cristo, que es camino, verdad y vida, en el centro de mi corazón, es decir, dentro y debajo de mí, después encontrarle sobre mí por medio de mi pensamiento y fuera de mí por los sentidos» [*M* 307]. «Cristo es Redentor, con-

solador, vivificador, iluminador, ayudador, libertador, misericordioso y clemente»; de este Cristo quiere ser servidor y ministro: «de Cristo consolador, de Cristo ayudador, de Cristo salvador, de Cristo médico, libertador, enriquecedor, fortificador» [*M* 151], pues «Cristo se nos dio como médico, sacerdote, reparador, para vida del cuerpo, para muerte y resurrección y, finalmente, lo que es más importante, se entregó a la muerte por nosotros» [*M* 228].

Fabro busca la identificación con Cristo: «Jesucristo, que tu muerte sea mi vida y en tu muerte sepa yo hallar mi vida; que tus trabajos sean mi descanso; tu debilidad humana mi fortaleza; tu confusión mi gloria; tu pasión mis delicias; tu tristeza mi gozo; en una palabra, que en sus males estén todos mis bienes» [*M* 137].

* *María* tiene un papel central en la vida de fe y en la experiencia de oración de Fabro. Ve en ella una poderosa intercesora y mediadora ante el Padre de sus intenciones y peticiones. «Después de Cristo, no hay nada más provechoso que la meditación de la vida y los hechos de la bienaventurada Virgen María» [*M* 110]. María es la gran Compañera en la aventura de vivir la castidad [192, cf. 27.45.91.192] y también el modelo de humildad y obediencia [M 39; cf. 85.208].

La confianza que deposita en María es grande, pues «a ella le es fácil impetrar de Dios todas estas gracias» [40]; y ante la visión de su extrema debilidad y pecado experimentó «un gran gozo al pensar que [...] la Virgen María tendría gran ocasión de compadecerse de mí al ver mis defectos» [238; cf. 135].

* *Los Santos.* Sorprende la continua relación que mantiene Fabro con los Santos al ritmo de la liturgia de cada día; a cada uno se encomienda, y de cada uno aprende para su crecimiento espiritual: San Albano, San Agustín, Santa Bárbara, San Bartolomé, San Benito, San Blas, San Bruno, Santa Catalina de Siena, San Cerbonio, Santa Clara, Santos Cosme y Damián, San Crisanto, san Dionisio, Santo Domingo, Santa Dorotea, Santa Eulalia, San Evaristo, etc., etc.

De manera especial se encomienda y ora Fabro a «los santos del lugar». Al entrar en España los recuerda para pedir su ayuda y favor: «tu-

ve gran devoción y sentimientos espirituales para invocar a los principados, arcángeles, ángeles custodios y santos de España [...]. A todos suplicaba quisieran bendecir mi venida a España» [*M* 28]. Tiene a los santos como verdaderos *protectores* de la Compañía de Jesús; así concluye en el día de san Lorenzo: «Mucho más puede una sola persona para mejorar el mundo con la ayuda de san Lorenzo que con el favor del Emperador» [*M* 74].

* Devoción particular siente por los *mártires* [*M* 100], por las *vírgenes,* a quienes encomienda las gracias de la propia perfección [*M* 246; cf. 250], y por los que él llama los *santos privados,* personajes que, sin estar oficialmente canonizados por la Iglesia, son para él fuente y causa de especial y profunda devoción [*M* 165]; entre éstos contaba Fabro a su Maestro de escuela, Pedro Veillardo [*M* 28].

4. Las fuentes de la experiencia

Diversas y variadas pueden ser las causas que provoquen la oración en Fabro.

4.1. La Sagrada Escritura. «Reflectir para sacar algún provecho». La oración bíblica de Fabro se alimenta principalmente de los Misterios de la vida de Cristo de los Evangelios y también, en menor medida, del libro de los Salmos. El fragmento de la Escritura que se le ofrece para orar es muy frecuentemente el «evangelio correspondiente a la liturgia del día». Sorprende en Fabro la facilidad para *transportar* el significado del texto, elevando el Misterio a su nivel simbólico, y llenarlo de todo un contenido teológico apropiado para su momento y su circunstancia concreta. Veamos algunos ejemplos.

* *Los Misterios de la Infancia. La Anunciación.* Es fuente para Fabro de «buenas anunciaciones [...]. Que sea éste, Dios mío, el comienzo de la conversión de mis deseos y afectos en obras y en hechos» [*M* 413]. El *nacimiento* de Jesús: «Ansiaba de todo corazón poder nacer de Dios

y no de la sangre ni de la carne ni de deseo de hombre» [*M* 193; cf. 227]. En este misterio, la adoración de *los Magos* –que, según la tradición, están enterrados en Colonia [*M* 216] y «son muy honrados en Alemania» [*M* 28]– despierta la devoción de Fabro. Los Magos son modelo de saber adorar [*M* 62] que ofrecen lo mejor de sí al Niño [*M* 370; cf. 369. 371]. Junto con los Magos, los *Pastores:* ¿será por su espíritu humilde por lo que Fabro se fija también de manera especial en los pastores, en su capacidad de adoración y apertura al Misterio? [*M* 43; cf. 227].

El misterio de la *Circuncisión* anima a Fabro a seguir al Señor más de cerca: «Por eso me parecía que debíamos rogarle que nos conceda la gracia de que sea circuncidado en nosotros todo lo que no nos lleva al fruto perfecto, para que, descendiendo de Cristo, merezcamos tener un nombre tan bello» [*M* 204-205; cf. 365]. *El Niño perdido y hallado en el Templo* nos enseña a «no apartarnos corporalmente de las cosas divinas» [376], y a «los sabios y prudentes, que lo tengan delante de los ojos para no saber más de lo que conviene saber» [377].

* *La vida pública de Jesús.* Uno de los personajes más queridos por Fabro es Juan Bautista; señala a Cristo, muestra a Cristo. A su devoción se refiere como «a la que tanto debes y de la que no podrás nunca olvidarte» [*M* 19]. Un 24 de junio «pedía a san Juan Bautista que me enseñase la manera de preparar el camino del Señor» [*M* 104] y aprender a disponerse cuando Jesús viene hacia él [*M* 379]. Para Fabro, Jesús fue en todo momento constructor de la dignidad del ser humano. «Jesucristo nuestro Señor no permitió nada que fuera ocioso, o en contemplar las cosas, o en escuchar una sola palabra. Ni dejó al azar el ir a algún sitio, dirigirse a las personas, el estar en tierra o en el mar, en casa o fuera, entre los hombres o solo; estar de pie, sentado, caminar, comer, dormir. Así nosotros...» [*M* 435].

* *Primero Pedro, y después Juan.* Fabro descubre como una «señal de madurez», en su amistad con Jesús, orientar el núcleo de su afectividad a amar, más que a ser amado. «Por eso he de fijarme con más diligencia en las señales que me pueden mostrar que yo *amo,* que en

aquellas otras que me manifiestan que yo *soy amado* [...]. Has de procurar ser primero Pedro, y después Juan, el cual es más amado y hacia quien van las preferencias» [*M* 198; cf. 203.355]. El día de Viernes Santo, «el día de la Santa Pasión del Señor», aflora a la conciencia de Fabro todo su mundo interno de limitación, pecado y oscuridad: «Parecía que habían vuelto a renacer los desórdenes de mis acciones, la pereza y la falta de lucidez espiritual [...]. En este día [de viernes santo] era conveniente, entonces, que todas mis llagas espirituales y las huellas de mis debilidades, no bien cicatrizadas, se reabriesen ahora al recordar la Pasión y los méritos de Jesucristo» [*M* 268-269; cf. 210].

* *Los Misterios de Jesús muerto.* Fabro no olvida ningún aspecto del acontecimiento «Cristo»; todo en Él puede ser oportunidad para la salvación. Ora al Cristo yacente en el sepulcro y pide que le libre «de las debilidades de su carne y de su cuerpo»; ora también al alma de Cristo «que, separada del cuerpo, bajó a los infiernos», y le pide que «santifique su espíritu y su alma» [*M* 270], para culminar con la *Ascensión:* «comprender bien lo que es buscar a Dios y a Cristo fuera y por encima de todas las criaturas, y querer conocerlo a Él en sí mismo» [*M* 305]. En la Ascensión se propone al creyente un itinerario místico para ascender al encuentro del Amor de Dios: «Ojalá llegue pronto el momento en que no vea yo ni ame a ninguna criatura prescindiendo de Dios, sino que, más bien, vea a Dios en todas las cosas, o por lo menos le reverencie» [*M* 306].

4.2. La oración litúrgica. Junto con la Palabra de Dios, la *Liturgia* es otro de los núcleos de la experiencia espiritual de Fabro. Recibe las órdenes de diácono el 4 de abril de 1534, y las de presbítero el 30 de mayo del mismo año. Fue el primero de los diez compañeros de París en ser ordenado sacerdote y quien presidió la primera Eucaristía del grupo en la capilla de Montmartre. Para Fabro, el sacerdocio es una «alta y perfecta vocación. Nunca mereceré servirle en ella» [*M* 14]. Ciertamente, la *Eucaristía* es para Fabro el lugar de oración de intercesión por excelencia: por la Compañía ofrece la primera misa del día de

Navidad [*M* 196; cf. 99], y no olvida rezar por los parientes y familias de compañeros jesuitas [*M* 123; cf. 410].

* *Fórmulas oracionales.* Junto con toda esta vida del espíritu que emerge de la lectura sapiencial de las *Sagradas Escrituras,* Pedro encuentra gran familiaridad con el Señor en las oraciones «tradicionales» de la comunidad y de la Iglesia que aprendió desde su primera infancia y que le acompañaron durante el resto de su vida.

Realiza «atentamente todas las noches» la señal de la *Cruz* [*M* 58; cf. 130]. Pide que «nuestro Señor me hiciese sentir el *Gloria* a Dios en el cielo del domingo y el *Señor, ten piedad*» [*M* 84]. En Fabro encuentra eco existencial el *Padrenuestro* de la misa [*M* 74] y el *Anima Christi* [*M* 271]. Junto a ella, también las *Cinco Llagas,* recordando a Pablo: «llevo sobre mi cuerpo las señales de Jesús» (Ga 6,17) [*M* 361].

* *Ritos y Símbolos.* Nada «eclesial» queda fuera de la oración de Fabro, quien siente «gran dolor» ante el «vacío icónico» que la Reforma protestante va imponiendo. Para Fabro «las ceremonias, la iluminación, el órgano, el canto, la veneración de las reliquias, los ornamentos, todo esto me daba tal devoción que yo no sabría explicar»; y continúa su oración: «Llevado de estos sentimientos, daba gracias por quien había colocado los candelabros y había encendido las velas y las había puesto en orden»; y dando muestras de un lúcido realismo, añade: «y por quienes habían contribuido a pagar los gastos». Bendecía a Dios también «por el órgano y el organista, por los fundadores, por todos los ornamentos que yo veía preparados para el culto divino, por los cantores y las canciones de los niños» [*M* 87].

* El *agua bendita* [*M* 130; cf. 349], las *reliquias* [*M* 331; cf. 193.347.404.430], todo este ámbito litúrgico es objeto de oración y de acción de gracias en la intimidad del corazón de Fabro [*M* 147], pero no lo absolutiza: «hizo que, por gracia de Cristo crucificado, se enfriase en mí el apetito de procurar la devoción interior para hallar mejor a Cristo crucificado, por medio de todas estas manifestaciones externas» [*M* 209].

4.3. El Cuerpo. Es otra de las fuentes y de los motivos para orar. En este sentido, Fabro es un Maestro moderno de oración; Se distancia, por tanto, de otras corrientes de espiritualidad de su tiempo que veían en el cuerpo un impedimento o incluso un enemigo de la experiencia espiritual y mística.

El cuerpo tiene un fundamento cristológico: «Él quiso tomar un cuerpo semejante al nuestro y se hizo siervo de aquel a quien era igual [...]. Tenemos un Dios y Señor hecho hombre, a quien veneramos como nuestro Dios y a quien debemos servir no sólo espiritualmente como a espíritu, sino también corporalmente como a Dios nuestro encarnado» [*M* 292]. Por eso puede orar con el cuerpo: «pedí para mi y para los demás que todos los gestos y movimientos de mi cuerpo, hechos por amor a Dios, sean siempre gratos a Dios» [*M* 213]. Ora «discurriendo por las partes principales del cuerpo» [*M* 22] y reconoce como inspiración del Espíritu Santo orar para que «la divina y pura bondad habitase en tu cuerpo como en su templo» [*M* 35; cf. 30].

Fabro da gracias también por el cuerpo, porque así controla al alma y no le deja hacer lo que quiera «vagando demasiado», para concluir: «bueno es que el alma esté detenida en el cuerpo y que no pueda actuar sino por medio de él. Sea, pues, bendito el Señor que todo lo dispone suavemente» [*M* 179; cf. 244].

Fabro ora también desde todas las capacidades que se le abren al mundo por medio de los *sentidos.* Especialmente significativa y consoladora fue para Fabro la fiesta del Corpus del 24 de mayo de 1543, donde el color, el trabajo y las formas son una religiosa apelación a los sentidos [*M* 322]. El cuerpo, la corporalidad, es medio de alabanza: «se me concedió desear en cuerpo y alma imitar a Cristo corporalmente en estas dos cosas: que me pueda consumir y gastar en hacer buenas obras por Él» [*M* 324].

4.4. La Naturaleza. La misma naturaleza es motivo de oración.

* *Los elementos.* «Al rezar los laudes, entendió y experimentó cómo todas las criaturas sirven de utilidad, consolación y remedio a las ne-

cesidades del hombre: el sol iluminando, el agua refrescando, el fuego calentando» [*M* 86]. Sin duda, puede estar de fondo la conocida como «contemplación para alcanzar amor», de los *Ejercicios Espirituales,* en cuyo tercer punto leemos: «Considerar cómo Dios trabaja y labora... Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando vegetando y sensando» [EE 236].

* *Las estaciones.* La contemplación de las estaciones del año le ayuda a «reflectir y sacar provecho» para su amistad con Jesús: «Tuve un gran deseo de que espiritualmente se dieran en mí este año las cuatro estaciones: un *invierno* espiritual, para que las semillas divinas puestas en la tierra de mi alma se desarrollen y puedan echar raíces; segundo, una *primavera* espiritual, para que esta tierra mía pueda hacer germinar su fruto; tercero, un *verano* espiritual, para que los frutos maduren y produzcan cosecha abundante; cuarto, un *otoño* espiritual, para que puedan ser recogidos los frutos maduros y almacenados en los graneros divinos, y ser conservados para que no perezcan» [*M* 206].

4.5. La enfermedad y la contrariedad. También la enfermedad puede ser un «lugar de encuentro», lugar teológico. «Uno de aquellos días de mi enfermedad, sentí gran sequedad. Me veía como alejado de Dios. Entonces tuve una idea consoladora, pues comprendí aquellas palabras: «estaré a su lado en la tribulación (Sal 90,15)» [*M* 364]. En otro momento siente un fuerte dolor de cabeza «y –dice– comencé a pensar en la cabeza de Cristo coronada de espinas. Esto me hizo derramar lágrimas de compunción y desear que mi cabeza estuviese junto a la cabeza de Cristo coronada de espinas, para poder sufrir con Él» [*M* 364].

El incidente con el portero de palacio, que le retiene en la puerta sin permitirle entrar, es también motivo de oración para Fabro: «en repetidas ocasiones [...] permití que Jesús, sus palabras, su Espíritu esperasen fuera llamando a la puerta [Ap 3,12]. Pensé también cómo Cristo ha sido también tan mal recibido en todas partes del mundo. Pedí por mí y por aquel portero, para que no tengamos que esperar mucho tiempo a las puertas del paraíso purgando nuestros pecados [...],

con lo que vine a amar más a aquel portero que fue la causa de esta devoción mía» [*M* 412].

5. Los modos de la experiencia

Otra de las grandes aportaciones de Fabro a la tradición espiritual de Occidente es la diversidad de modos y maneras de oración que practica y enseña.

5.1. Examen. Tal vez fue éste uno de los modos de orar que Fabro primero aprendió de Ignacio en París: «dándome [Ignacio] como ayuda el examen diario de conciencia» [*M* 10]. Parece ser que la práctica caló hondo en el espíritu de Fabro: catorce años después (el 2 de agosto de 1542), da noticia de esta forma de orar cada noche, después de «la letanía acostumbrada» [*M* 58]; y en febrero de 1545 aparece como práctica habitual en sus ejercicios espirituales.

5.2. Aplicación de sentidos. Es éste un modo especialmente místico de acceder al Misterio de Dios. Fabro conocía bien lo que Ignacio llamó el «traer o pasar de los sentidos» en los *Ejercicios Espirituales* [EE 121.129.132...]. Escuchemos a Fabro sumido en este modo de orar: «Al meditar en los misterios de la vida de Cristo se me ocurrieron diversas maneras de pedir distintas gracias. Pedir a Dios que me concediera [...] modo y manera de alabarlo, recordarlo, amarlo y desear servirlo; querer verlo, oírlo, oler su perfume, gustarlo, querer pensar en Él, conocerlo, palparlo» [*M* 51; cf. 69.344].

5.3. Oración de las palabras. Oración por anhélitos o significados de las palabras (tercer modo de orar de los *Ejercicios Espirituales* [EE 258]). «Mientras decía el oficio de aquel día, y al celebrar la misa, se me concedió que debía poner siempre empeño en las palabras que pronunciaba, para penetrar más en su sentido» [*M* 172; cf. 319].

5.4. Fabro y los Ejercicios Espirituales. La intensidad con que vivió Fabro el mes de Ejercicios que recibió de Ignacio en París (enero-fe-

brero de 1534) habría de acompañarle toda su vida[3]. Es posible descubrir en su *Memorial* elementos fundamentales del método ignaciano que ahora sólo podemos enumerar: Principio y Fundamento [*M* 1.55.63.75]; el dolor de los pecados [*M* 62.83.121]; el Rey Temporal [*M* 225]; el segundo binario [*M* 72] o la tercera manera de humildad [*M* 83]; la elección [*M* 14]; los coloquios [*M* 40.41.45], la contemplación para alcanzar amor [*M* 79.86.94.140.236]; el discernimiento [*M* 12.52.88.146.156.157.258.271.300] o las Reglas para «sentir con la Iglesia» [*M* 31.87.114.130.147.297.350].

6. Oración como ayuda a los prójimos

Uno de los modos más frecuentes y recurrentes en Fabro es la oración de *intercesión,* compartir su experiencia con los prójimos, necesitados, conocidos o desconocidos, vivos o ya fallecidos. Su *Memorial* es, en este aspecto, una sinfonía de personajes de toda raza y condición que van apareciendo delante de Fabro y presentándose ante los Mediadores o ante el mismo Dios.

6.1. Por la Compañía de Jesús. En Ratisbona realiza Fabro su profesión solemne, «una gracia que no olvidaré nunca» [*M* 23]; «reconocí de nuevo la gracia que se me concedió en tal día, al profesar el modo de vivir según el Instituto de la Compañía de Jesucristo» [*M* 356]. Desde Maguncia (Navidad de 1542): «Apliqué [la Misa] por nuestra Compañía. Deseaba con toda mi alma para ella un nacimiento en buenos deseos de santidad y justicia» [*M* 196; cf. 229]. Otras veces pide a Dios que la proteja y la guarde [*M* 260; cf. 261.397]. Y en otras ocasiones muestra su modo de querer a la Compañía orando por sus difuntos [*M* 165] (hasta entonces el Bachiller Diego de Hoces y Juan Coduri), así como por los familiares de sus compañeros jesuitas [*M* 123; cf. *MFab* 179].

3. Nos lo cuenta GONÇALVES DA CÂMARA en su *Memorial. Recuerdos Ignacianos* (B. Hernández [ed.]), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992, 210 [305].

6.2. Por la Iglesia. En la situación en que se encuentra Fabro, en el «corazón de la Reforma», brota más espontáneamente la oración por la Iglesia: «por las archidiócesis y diócesis, abadías, parroquias, escuelas y ciudades de cualquier condición» [*M* 102; cf. 215.358]. Fabro ora por el *Papa* [*M* 358], por la vida religiosa y sus Superiores Generales [*M* 389]; por el Concilio de Trento [*M* 431] y por los herejes. En este sentido, Fabro dio muestras en su vida de un «hábito» de cercanía a los protagonistas de la Reforma; le dolía la división en la Iglesia, pero supo mantener una mirada y un sentir evangélicos: «El Señor me concedió en este viaje [España-Alemania, 1542] muchos sentimientos de amor hacia los herejes y hacia todo el mundo» [*M* 33; cf. 25]. Fabro, en respuesta a una carta de Diego Laínez (7 de marzo de 1546), nos ha dejado unas «reglas para ayudar a quien desea salvar ánimas con los herejes», pautas sencillas y prácticas que transmiten su respeto y disposición al diálogo y a la escucha en las agitadas tierras de la Alemania del siglo XVI [cf. *MFab* 400-402].

6.3. Por los que le persiguen. Espontáneamente recoge también Fabro la invitación de Jesús: «Orad por los que os persiguen» (Mt 5, 44). En Francia fue detenido, pero «se nos concedió el favor de poder conversar con ellos [los soldados] y de hacer fruto en sus almas. Hasta el que hacía de Jefe se confesó conmigo. Así puede ver el buen corazón que nos concedió el Señor para amar a todo el mundo» [*M* 24]. Ora también por las tribulaciones de sus compañeros [cf. *M* 99.412].

6.4. Oración universal. En alguna ocasión, Fabro reza, sencilla y profundamente, por «aquella persona, cualquiera que ella sea, que tenga los mayores deseos de ser ayudada con las oraciones de la Iglesia» [*M* 243]; el alcance de su deseo no tiene límites.

6.5. Fabro orado e intercedido. Fabro experimenta también en pasiva la oración de intercesión. Está convencido de que «otros» –santos del cielo y compañeros de la tierra– oran y se preocupan por él ante el Señor: Santos y ánimas del purgatorio [*M* 163.167], compañeros y hermanos [*M* 190] y la *comunidad eclesial:* «Un día, celebrando misa, [...]

cuando llegué a las palabras "Orad, hermanos", sentí un deseo vehemente de que los presentes orasen por mí advertidamente» [*M* 354].

7. La actualidad de la experiencia

Brevemente nos hemos acercado a la persona y la experiencia de Fabro. ¿Qué podemos aprender de este gran hombre del siglo XVI?

7.1. Como explorador y constructor de la subjetividad religiosa, Fabro desvela el interior del ser humano como lugar privilegiado para la revelación de Dios y posibilidad de encuentro con Él. Fabro se tomó muy en serio su propio *sentir* y su propia sensibilidad, porque, ante todo, no era sólo suya: era la manera que Dios tenía de encontrarse con él. El ser humano es razón y sujeto de respeto, y también de admiración y reverencia, porque lleva consigo el sello de lo Divino, el rostro de Cristo.

7.2. Ante una desproporcionada tentación cultural de antropo-centrismo, por la cual, «en el nombre del hombre» cualquier intervención en la historia puede quedar justificada, Fabro nos ayuda a hacer lecturas teo-céntricas de la realidad más cotidiana, incluidas la dificultad y la contrariedad; desde su propia vida, Fabro nos muestra cómo hacer interpretaciones religiosas de aquello que nos sucede, leyendo nuestro acontecer desde la Providencia del Padre Bueno. En el vivir religioso de Fabro, la anécdota es ventana y metáfora de la trascendencia, y la historia palabra y texto de Dios. Todo, en el nombre de Jesús, puede ser referido a Dios para dejar que Él nos explique su significado.

7.3. En un tiempo de hipersensibilidades culturales y religiosas, tentado y amenazado de levantar murallas y construir «fortalezas» ideológicas y religiosas con pretensiones «divinas», Fabro aparece como un eco profundo, animando a mantener encendida la llama de la máxima ignaciana: todavía será posible «salvar [de nuevo] la proposición del prójimo» [EE 22] y hacer de la conversación y el diálogo medios para el entendimiento. Orar cristianiza nuestro pensar sobre los otros, trans-

forma en bienaventuranza nuestros deseos y nos anima a establecer relaciones más pacíficas, más justas, más bondadosas.

7.4. Fabro fue un buen teólogo de su tiempo. En una época tentada por el positivismo científico y por una desproporcionada confianza en la ciencia por la ciencia, en el saber por el saber, Fabro remite toda realidad a su carácter penúltimo, nos recuerda que *todo* es criatura y que, por tanto, todo está orientado felizmente a su Criador, de donde toma su identidad primera y más plena. Conocer en plenitud es alcanzar el trasfondo Misterioso y Divino de las cosas, su condición amable.

7.5. Fabro aparece como testigo conversador que no puede silenciar la experiencia de Dios que ha recibido. Para él, cualquier circunstancia es válida y propicia para hablar de Dios o con Dios. En alguna medida, vivir significaba para Fabro hablar con Jesús de los hermanos y hablar con los hermanos de Jesús. Que la conversación era *auténtica* lo sabemos por los «efectos de virtud» que producía en el mismo Fabro y en sus interlocutores: esperanza, fe, caridad, paz, alegría, amor.

7.6. Hoy tenemos necesidad del *carisma de Fabro:* personas libres ante la tentación universal del brillo vacío y la fama desmedida; personas de paz que se sitúan ante el otro con la mirada tranquila y la conversación ancha y profunda; personas enraizadas en Cristo, seguras de Él mucho más que de sí mismas; personas, por tanto, humildes y sencillas, felizmente ajustadas en su condición de «siervos y amigos de su Señor», porque la experiencia les ha hecho vivir que en Él está la Vida.

Inspirándonos en Pablo de Tarso, podemos aplicar a Fabro lo que en cierta ocasión dijo el Apóstol a los cristianos de Roma: «A los que aman a Dios, todo les sirve para el bien» (Rm 8,28).

ST 94 (2006) 571-583

De las misiones de Javier al diálogo interreligioso

Javier MELLONI, SJ*

La celebración del quinto centenario del nacimiento de San Francisco Javier plantea, en el actual contexto de pluralismo religioso, un dilema esencial para la identidad y la autocomprensión cristianas: ¿es el mensaje del Evangelio unidireccional o está abierto a la reciprocidad? Esta pregunta afecta de raíz al sentido de nuestra misión y predicación, y ello es lo que pone sobre la mesa la figura de Francisco Javier. Sin negar para nada la generosidad y entrega de su persona, no cabe duda de que quinientos años después estamos configurados por otra mentalidad ante las demás religiones y culturas. Hoy somos mucho más conscientes de que estamos condicionados por nuestras pautas de origen, del vínculo existente entre cultura y religión, y de que ninguna cosmovisión, religiosa o laica, agota el misterio de lo Real. Con Edward Schillebeeckx, hoy «podemos y debemos decir que hay más verdad en el conjunto de todas las religiones que en una religión aislada»[1]. Con perspectiva histórica, tampoco podemos eludir la constatación de que las misiones de Javier coinciden con el inicio de las colonizaciones de América, África y Asia por parte del Occidente cristiano, y que hubo una total asimetría en el modo de producirse el encuentro con los demás pueblos. La causa de esta unidireccionalidad no

* Profesor de Teología en la Facultat de Teologia de Catalunya. Manresa. <jmelloni@terra.es>.

1. Edward SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios,* Sígueme, Salamanca 1994, p. 254.

se debe únicamente al carácter *kerygmático* del Evangelio, sino también a la altivez y la arrogancia europeas. La celebración de este quinto centenario nos ofrece la oportunidad de reflexionar sobre el sentido de la evangelización y de la misión en un contexto pluricultural e interreligioso.

Voy a tomar como hilo conductor de este artículo la oración que compuso Francisco Javier hacia 1548 en Goa para la conversión de los «infieles», la cual tuvo una gran difusión durante muchas generaciones. Dice así:

> «Eterno Dios, Criador de todas las cosas, acuérdate que Tú solo creaste las almas de los infieles, haciéndolas a tu imagen y semejanza. Mira, Señor, cómo en oprobio tuyo se llenan de ellas los infiernos. Acuérdate, Señor, que tu hijo Jesucristo padeció por ellas, derramando tan liberalmente su sangre. No permitas, Señor, que el mismo Hijo tuyo y Señor nuestro sea por más tiempo despreciado de los infieles; antes aplacado por los ruegos de los santos, elegidos tuyos, y de la Iglesia beatísima, esposa de su mismo Hijo, acuérdate de tu misericordia y, olvidado de su idolatría e infidelidad, haz que también ellos conozcan al que enviaste, Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro, que es salud, vida y resurrección nuestra, por el cual somos libres y nos salvamos, a quien sea la gloria por infinitos siglos de los siglos. Amén».

En esta oración hay cuatro elementos a destacar: el hecho de que diga que los infieles también han sido creados a imagen y semejanza de Dios; que su desconocimiento de Cristo les lleva al infierno; que sus cultos y creencias son infidelidad e idolatría; y que Cristo es el único camino de salvación.

1. «Tú creaste las almas de los infieles, haciéndolas a tu imagen y semejanza»

El punto de partida de la fe cristiana tiene un alcance universal: todos los seres humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios. En ello radica la apertura constitutiva del cristianismo: su verdad no sólo

es para el propio grupo, sino para toda la humanidad. Esto supone un punto de partida favorable para el diálogo y un lugar de encuentro con los valores de otras tradiciones y culturas. Cuando Javier expone la doctrina moral del cristianismo, tanto los brahmanes hindúes como los bonzos japoneses con los que conversa se alegran de coincidir con la doctrina del Dios de los cristianos[2]. Son puntos básicos comunes: no matar, no robar, no mentir, no cometer actos impuros...; en definitiva, actuar con los demás como querrías que actuaran contigo mismo. Se trata de lo que la teología escolástica conoce como la *ley natural.* Sin embargo, lo que podría ser un punto de partida para el encuentro queda sin desarrollar en la predicación de Javier, ya que para la teología del momento la ley natural no es suficiente para salvar, porque ha quedado ofuscada por una situación generalizada de pecado que sólo Cristo puede redimir. Para acceder a los efectos de esta redención hay que conocer explícitamente a Cristo y recibir el bautismo. Ello provoca perplejidad entre los japoneses, que no entienden cuál sería la bondad de ese Dios que les condena a todos hasta la llegada de los misioneros cristianos. A ello responde Javier que Dios ya había escrito en sus corazones el sentido del bien y del mal[3].

Sin embargo, Javier no puede negar que sin bautismo no hay salvación, cosa que desespera a los japoneses que se convierten, pensando que todos sus antepasados están condenados: «Muchos lloran los muertos y me preguntan si pueden tener algún remedio por vía de limosna y oraciones. Yo les digo que ningún remedio tienen»[4]. A pesar de esta dureza doctrinal, Javier se conmueve: «Yo también recibo algún sentimiento por ver a mis amigos, tan amados y queridos, llorar por cosas que no tienen remedio»[5]. Javier se encontraba doctrinalmente en un callejón sin salida: anunciaba a los «infieles» una Buena Noticia que, para que surtiera eficacia, antes tenía que convencerlos de

2. Cf. Carta del 15 de enero de 1544, en *Cartas y Escritos,* BAC, Madrid 1979 (p. 114) y Carta del 29 de enero de 1552 (pp. 394-395).
3. Carta del 29 de Enero de 1552 (pp. 394-395).
4. *Id.,* p.401.
5. *Id.,* p.402.

que estaban condenados y que él traía el medio para salvarlos. En ningún momento se plantea que, si han vivido conforme a la ley natural, los «gentiles» pueden salvarse. En la teología escolástica posterior (Francisco Suárez), sobre todo a causa de la interpelación cultural y teológica que supuso el contacto con las poblaciones indígenas de América, se desarrollará la doctrina del deseo implícito del bautismo, según la cual un estilo de vida conforme a los valores de Cristo, aunque no sea explícito, es suficiente para salvarse. No estamos lejos de la intuición contemporánea de Karl Rahner sobre los *cristianos anónimos.* Algo de ello intuyó Francisco Javier con el paso de los años, ya que, si bien al comienzo de su predicación daba más importancia al Credo que a los mandamientos, con la experiencia descubrió que lo que hacía verdaderamente cristianos a los cristianos era la observancia de los mandamientos, esto es, el modo de vivir según los valores de Jesús, y que era ahí donde se jugaba la solidez de la evangelización.

Pero ¿en qué consiste evangelizar, qué significa salvación y qué es lo que nos salva? La salvación no se refiere primordialmente a la muerte, sino a la cualidad de un modo de vivir que comienza ya en esta vida y que se prolongará tras la muerte. Este modo de vivir que nos *salva* y que es fuente de plenitud en sí mismo, consiste en vivir desde el don y no desde la apropiación. La ley natural es el instinto que subyace a la conciencia humana de que cada ser humano merece ser tratado como desea ser tratado uno mismo. Es la base y el inicio de la reciprocidad que encontramos en todas las religiones y en las culturas.

En el hinduismo y el budismo, este principio se halla en la noción de *dharma,* el orden cósmico que rige todas las cosas y todas las relaciones. Conocer y vivir según el *dharma* es la predicación misma del budismo. El paso de la misión al diálogo consiste en poner en común cómo cada religión comprende este orden último de las cosas, cuya observancia conlleva a una armonía de existencia que conduce a la «salvación». La predicación unilateral de una sola cosmovisión no permite hacerse cargo de los elementos que están en juego ni de la riqueza que cada tradición aporta al misterio y despliegue de la vida.

2. «En oprobio tuyo las almas de los infieles llenan los infiernos»

En esta frase se enuncian dos cuestiones diferentes: la condenación masiva de los «infieles»a los infiernos por no conocer a Jesús y el hecho de que este desconocimiento es un oprobio para Cristo. El deseo de salvar de la condenación ha sido, desde siempre, una de las grandes motivaciones del impulso misionero. Esta motivación está sostenida por unos presupuestos que nuestra mentalidad contemporánea ya no comparte. No concebimos que el punto de partida de la condición humana sea la condenación, sino el proceso. Somos seres abiertos, en crecimiento. La modernidad se caracteriza por una recuperación de la creación, frente al pesimismo de una naturaleza caída necesitada de redención, así como por la revalorización de la inmanencia frente al excesivo énfasis en la trascendencia. Hoy nos inclinamos más bien a afirmar que la misma inmanencia ya es trascendente. Ello no lleva a negar la existencia del mal ni la evidencia de que vivimos en un mundo brutal que provoca el infierno a multitudes ya en esta vida. ¿Qué es lo que lo provoca? La compulsión a vivir autocentradamente, que es lo que trata de decir la doctrina del pecado original. Pero éste ya no lo entendemos como una condena que pesa sobre la especie humana y que hace que todos los seres humanos vayan al infierno si no conocen a Cristo, como si este estado de ofuscación se resolviera por un procedimiento mágico, venido desde fuera, por el mero hecho de recibir el bautismo.

¿Qué significa *conocer* a Cristo, sino *vivir* según el modo de Cristo? Y el modo de Cristo es el descentramiento hacia el *Otro* trascendente y hacia el *otro* que es el prójimo. El problema de la predicación cristiana aparece cuando sólo sabe reconocer la donación si utiliza los términos conocidos. No podemos tachar de idólatras e infieles a otros creyentes por el hecho de no conocer a Cristo, sino en función de que vivan o no conforme a un modo de existencia que les permite estar abiertos a esa doble alteridad. ¿Cómo podrían ser infieles a algo que no conocen? ¿No se trataría, más bien, de descubrir la fidelidad a su propia tradición? La conversión no se hace al cristianismo en tanto que *–ismo,* sino a la vida crística que el cristianismo anuncia a través de

Cristo. ¿Y quién es Cristo? «La imagen (*eikon*) visible del Dios invisible» (Col 1,15), esto es, el icono de la máxima donación, donde Dios y el ser humano se encuentran en el mutuo vaciamiento. La conversión consiste, pues, en vaciarse de uno mismo para que ese vacío se llene de Dios y de atención a los demás. Pero para ello no hace falta cambiar de religión, porque todas las religiones cultivan e impulsan este doble descentramiento.

Hoy ya no concebimos que Cristo sea ofendido por el hecho de que no se le conozca por haber nacido en otra tradición. Más bien puede sentirse ofendido cuando en nombre suyo se desautoriza y se desprecian aquellas vidas y caminos que llevan al mismo lugar de donde procede Cristo: el Fondo inasible del amor.

3. «Olvidando su idolatría y su infidelidad»

Sorprende el contraste que se da en Javier entre un corazón inmenso y abierto, capaz de empatizar con la gente, y un bloqueo de su mente para reconocer elementos positivos en las creencias ajenas. Se deja interpelar por los valores de las culturas con las que se encuentra, pero hay una cerrazón absoluta para aceptar aspectos de su religión. Los demás creyentes son siempre tildados de «infieles» o «gentiles». Todo culto que no sea el cristiano es idolatría. Los términos que utiliza no son nada inocentes, y esto se encuentra todavía en el lenguaje que acompaña a la edición de sus cartas en 1979[6]. En Malindi (Kenia), en su viaje hacia la India, se encontró con un imán chiíta que le compartió su preocupación por el decaimiento de la devoción y de la práctica religiosa entre la población musulmana; a lo cual Javier le responde sin reparo alguno que, «siendo Dios nuestro Señor en todas sus cosas fidelísimo, no descansa con infieles, y menos con sus oraciones; y que ésta era la

6. Las notas aclaratorias del editor continúan utilizando un lenguaje sesgado para hablar de las otras tradiciones: los musulmanes, hindúes o budistas son llamados «paganos» o «gentiles». Sólo algunas veces aparece el término más neutro de «indígena». Del mismo modo, sus escuelas son tildadas siempre de «sectas». Cf. pp. 25; 356.357.

causa porque Dios quería que la oración entre ellos se perdiese, pues no era servido de ella»[7]. Del mismo modo, cuando Javier se refiere a las representaciones de las divinidades hindúes o budistas, nunca las llama «imágenes», sino «ídolos», haciendo comentarios muy duros sobre ellos: «Los más de los ídolos son negros; úntanlos muchas veces con aceite; hieden tanto, que es cosa de espanto; son tan feos, que en verlos espantan»[8]. Detrás del color había una cuestión sobre la que había discutido con los brahmanes: «Me preguntaron si Dios era blanco o negro, por la diversidad que ven en los hombres; y como todos los de esta tierra son negros, pareciéndoles bien su color, dicen que es negro». Lo que resulta ser, pues, una cuestión cultural, se convierte en un prejuicio teológico. Y es que los encuentros y desencuentros pasan muchas veces por nuestra sensibilidad, que está configurada por nuestra cultura y nuestra psicología, que elevamos a categorías teológicas. Por eso es tan difícil el diálogo interreligioso e intercultural: porque están en juego aspectos pre-conscientes y pre-racionales que no tenemos en cuenta en el plano racional donde se sitúa el diálogo.

Javier alentará a los hijos de las familias convertidas a romper los ídolos de sus casas y denunciar a sus padres si les ven todavía orar ante las imágenes domésticas[9]. En ruta hacia el Japón, actúa con la misma intransigencia ante las prácticas religiosas de la tripulación china. Los marineros consultaban continuamente a sus imágenes sobre el tiempo y el estado de la mar para determinarse a embarcar.

> «Salió la suerte que habíamos de tener buen tiempo y que no aguardásemos más y así levamos las áncoras y dimos la vela, todos con mucha alegría; los gentiles confiando en el ídolo que llevábamos con mucha veneración en la popa del navío, con candelas encendidas y perfumándolo con olores del palo de águila, y nosotros confiando en Dios, Criador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo su Hijo, por cuyo amor y servicio veníamos a estas partes para acrecentar su santísima fe»[10].

7. Carta del 20 de septiembre de 1542 (p. 88).
8. Carta del 15 de enero de 1544 (p. 115).
9. Cf. Carta del 15 de enero de 1544 (p. 109).
10. Carta del 5 de noviembre de 1549 (pp. 348-349).

Esta distinción entre «ellos, los gentiles» y «nosotros, que creemos en el Dios verdadero» es hoy inaceptable en el paradigma interreligioso. La carta prosigue diciendo:

> «Viendo que tan manifiestas y grandes ofensas a Dios nuestro Señor se hacían por respeto de las muchas idolatrías, no teniendo posibilidad para impedirlas, pedía a Dios que no permitiese tantos yerros en las criaturas que a su imagen y semejanza crió, y le pedía que acrecentase grandes penas y tormentos al enemigo, causador de estas hechicerías y gentilidades»[11].

Javier llega a sentir tal tensión ante estas prácticas que las experimenta como una lucha contra el demonio: «Quiso Dios nuestro Señor hacerme tanta merced de quererme dar a sentir y conocer por experiencia muchas cosas acerca de los fieros y espantosos temores que el enemigo pone»[12]. La pregunta que hoy no podemos dejar de hacernos es: ¿Era el demonio quien se le oponía, o era el temor ante lo extraño y desconocido lo que hacía dar vida al «demonio» en tanto que personificación de esos temores?

Esta actitud contrasta con la que aparece en la novela *Moby Dick* (1851), de Herman Melville (1819-1891), el cual, en su vida real, estuvo tres años prisionero entre los indígenas de Tahití, en las Islas Polinesias. Ismael, el protagonista, occidental y cristiano, hace amistad con un indígena que le ha ido sorprendiendo por sus atenciones y delicadezas hacia él. En un momento determinado, el aborigen...

> «...se dispuso a rezar y sacó su ídolo. Deduje de ciertas señas y síntomas que tenía deseos de que me uniese a él en sus oraciones [...]. Yo era un buen cristiano. ¿Cómo, pues, podía unirme a aquel idólatra y adorar su pedazo de madera? Pero ¿qué es la adoración?, pensé yo. ¿Y cuál es la voluntad de Dios? Hacer para mis semejantes lo que quisiera que ellos hicieran para mí. Queequeg es mi semejante. ¿Y qué deseo que Queequeg haga para mí? Unirse a mí para adorar a Dios como yo lo adoro. Por consiguiente, será mi de-

11. *Id.,* p. 351.
12. Carta del 5 de noviembre de 1549 (p. 351).

> ber unirme a él para adorar a Dios como lo adoraba él. Era preciso que me volviera idólatra. Conque encendí las virutas, ayudé a colocar delante del fuego al inocente idolito, le ofrecí galleta quemada en compañía de Queequeg, le hice dos o tres reverencias, le besé la nariz y, una vez hecho eso, nos metimos en la cama en paz con nuestra conciencia y con el mundo entero»[13].

Ismael no se vuelve idólatra por juntarse al acto cúltico del indígena, sino que comprende que puede adorarse al único y mismo Dios por medio de otras manifestaciones. Con ello no estoy abogando por el sincretismo ni por una aceptación ingenua de cualquier manifestación religiosa, ya que en todas las tradiciones existe un lado oscuro que también tiene su expresión cúltica. La diferencia entre la idolatría y el culto verdadero está en que el primero lleva al sometimiento y a la alienación, creando víctimas, mientras que las auténticas creencias y prácticas religiosas conducen a la entrega de uno mismo y a la libertad. Lo que está en juego es la capacidad de abrirse a la diferencia y tratar de acoger lo que viene de ella para descubrir lo que dice sobre Dios, sobre lo humano y sobre la vida. No se trata de entrar en discusiones doctrinales ni disputar sobre sus incompatibilidades, sino, sobre todo, de ejercer el discernimiento espiritual. Lo que está en juego en el encuentro interreligioso son las palabras de Jesús: «Llegará un día en que los verdaderos adoradores adorarán a Dios en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Identificar y compartir esta autenticidad es lo que posibilita el diálogo. Si la autenticidad sólo se reconoce en la propia tradición, no hay encuentro posible con el otro. La teología del momento no capacitó a Francisco Javier para ello.

Conocí a un hindú que se dolía de que los misioneros cristianos pensaran que su gente adoraba a los árboles, a las piedras o a los ríos en sí mismos, como si creyeran que fueran tan cortos o supersticiosos, cuando para ellos eran signo, pasaje o sacramento de la belleza y la fuerza divinas que se manifestaban a través de ellos. Cada religión es un lenguaje, con su propia gramática y vocabulario, que no es fácil de aprender ni comprender, tal como es arduo el aprendizaje de un idio-

13. Alianza, Madrid 2005, Cap. X: «Un amigo entrañable», pp. 105-106.

ma extranjero. Decía Francisco Javier tras su llegada a Japón: «Ahora somos entre ellos como unas estatuas, porque hablan y platican entre ellos de nosotros muchas cosas, y nosotros, por no entender la lengua, nos callamos; y ahora nos cumple ser como niños en aprender la lengua, y pluguiese a Dios que en simplicidad y pureza de ánimo los imitásemos»[14]. Lo que Javier dice a propósito de la lengua hay que aplicarlo hoy a las religiones. Este callar es tan importante como el comunicar. No es un callar estratégico o resultado de la impotencia, sino una disposición para la escucha y el aprendizaje de lo diferente. No se trata sólo de entender, sino de comprender, de *cor-prender,* esto es, de llevar los significados al corazón. Si el corazón está saturado de los propios contenidos, es difícil que dé cabida a otros nuevos. La apertura al diferente se fue produciendo poco a poco. Encontramos ya en el siglo XVI actitudes precursoras en Mateo Ricci, en la China, o en Roberto di Nobili, en la India. Cuatro siglos después de la llegada de Javier a Japón, el Padre Arrupe y el Padre Enomiya-Lasalle dieron un paso decisivo al introducirse en la práctica de meditación Zen[15]. Es del mismo Pedro Arrupe la frase «la Iglesia está en camino de recibir y de encontrar fuera de sí todo lo que es cristiano y humano»[16].

4. «Haz que también ellos conozcan al que enviaste, Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro, que es salud, vida y resurrección nuestra»

Que Jesús sea «salvación, vida y resurrección nuestra» no supone ninguna dificultad para el encuentro interreligioso, ya que todas las religiones parten de este presupuesto: que son camino y mediación para alcanzar esa Vida verdadera. La dificultad está cuando se proclama que

14. Carta del 5 de noviembre de 1549 (p. 364).
15. Los esfuerzos de inculturación por parte de los primeros misioneros jesuitas en Japón están bien estudiados por Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592,* Akal, Madrid 2005.
16. Pedro ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro,* Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/ Santander 1981, p. 48.

es el *único* camino o la *única* mediación. Es cierto que los textos neotestamentarios insisten en este carácter salvífico exclusivo de Jesús (cf. Hch 3,12; Flp 2,9; 1 Tm 2,5; etc.). No es fácil resolver este escollo sin traicionar el *kerygma* cristiano. Todo depende de lo que entendamos por «Cristo». Si lo identificamos únicamente con la persona concreta de Jesús de Nazaret, cabe el peligro de reducir el alcance mismo de la fe que procede de él, ya que también profesamos que Cristo es el *Logos* por medio del cual todo fue hecho (Jn 1,3), y que Él «es todo en todos» (Col 3,10). Así, si bien es indiscutible que en los escritos neotestamentarios y en la fe de la Iglesia se da una concentración en la figura de Jesús de Nazaret, no es menos cierto que también creemos en la existencia de su cuerpo místico, que todos estamos llamados a participar de su cristificación (Rm 6,8; Ef 4,13-16; Col 3,10), y que por medio de él se da la gestación del hombre nuevo (Rm 8,15-17; Ef 4,24). Nuestra fe proclama que Jesús es la manifestación plena de Dios como amor. Pero ello no significa que Jesús tenga la exclusiva o el monopolio del amor, sino todo lo contrario: Jesús revela con su vida que allí donde hay amor, está Dios, porque Dios es amor (1 Jn 4,8.16). Tal es la Buena Nueva del Evangelio que Jesús ha venido a impulsar y a revelar. Vivir según el amor, con limpieza de corazón, implica tanto el conocimiento de Dios («Padre, te doy gracias porque esto lo has revelado a los pobres y sencillos»: Mt 11,25) como revela el sacramento del hermano («Cada vez que hicisteis esto a uno de los más pequeños, a mí me lo hicisteis»: Mt 25,40).

El *kerygma* cristiano, al proclamar la resurrección de Cristo Jesús, proclama que en él se ha manifestado que «el amor es más fuerte que la muerte» (Ct 8,6). Allí donde hay entrega, hay vida crística, hay salvación de la repetición infinita del ojo por ojo, hay plenitud de vida liberada de su autorreferencia, hay recuperación de la inocencia primera... Los cristianos accedemos a esta comprensión y a esta gracia por medio de la mediación de Cristo, pero ello no impide que haya otras mediaciones que muestren y ayuden a recorrer el único Camino, a alcanzar la única Verdad y a vivir la única Vida: la que proviene de la existencia que sólo se colma por la donación, porque el Ser de donde procede todo ser es continua donación de sí.

5. Conclusiones: Hacia una superación de la asimetría del *kerygma* cristiano

Francisco Javier transmitió con la autenticidad de su vida la fuerza del Evangelio. Por eso bautizó a raudales. La irradiación de su persona, basada en su generosidad y su entrega, hizo creíble su mensaje. Él vivió esta santidad por medio de su relación con Cristo y de las mediaciones cristianas, y así lo transmitió. Jesús sigue enviándonos a bautizar a todos los pueblos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 19), lo cual significa: sumergir (*baptizein*) la realidad toda en la referencia a Aquel otro de nosotros que nos da el ser y que nos recuerda que no nos recibimos de nosotros mismos (Padre); sumergir las relaciones humanas en fraternidad (hermanos en el Hijo); y sumergir los acontecimientos de la historia en el dinamismo divinizador del Espíritu. Pero ello no implica «hacer cristianos», sino favorecer que se dé este triple sumergimiento a través también de los múltiples caminos, medios y tradiciones que existen sobre el planeta. Nada impide que otros alcancen su encuentro con Dios y con la plenitud de la vida a través de otras mediaciones que no sean las nuestras.

El paradigma interreligioso supone el aprendizaje de la reciprocidad. Ello no niega para nada el valor de la evangelización, la comunicación del *kerygma* pascual y de los valores del Reino, la fuerza de la fracción del pan y el mensaje universal de las bienaventuranzas. Pero sí cambia el modo de hacerlo: dejando que las demás tradiciones también nos comuniquen su propio *kerygma.* De este modo, unos a otros podemos ayudarnos en esa común llamada a la conversión, que no consiste en cambiar de religión, sino en renovar el impulso que nos hace salir de nosotros mismos hacia el absoluto de Dios y hacia el sacramento del hermano. Nuestra fe en la encarnación de Dios en la condición humana es la que nos permite escuchar cómo otras tradiciones conciben, celebran e impulsan este doble descentramiento, que es lo que nos *salva* de quedar asfixiados en nosotros mismos. Estamos llamados a compartir plenitudes, no a competir entre totalidades.

En la diferencia se produce tanto una interpelación como un enriquecimiento. El contraste entre los diversos acentos está ilustrado en

un episodio que cuenta Javier, donde se refleja la diferencia de talante entre el carácter expansivo del cristianismo frente al carácter intimista del hinduismo. Francisco llevaba año y medio en la India y quiso saber detalles del hinduismo de primera mano, a través de un brahmán. Cuando encontró a uno que accedió a explicarle cosas más profundas y con más detenimiento, le dijo que lo haría, pero con una condición: que no explicara a nadie lo que le iba a contar. Después de unas horas, fue el brahmán quien quiso saber cosas del cristianismo y, al pedirle a Javier que se las explicara, éste accedió, pero también con una condición: que contara a otros lo que él le iba a decir[17].

Palabra y silencio, expansión y recogimiento, acción y contemplación...: todo ello son polaridades que hacen rico el diálogo y fecundo el encuentro, en la común tarea de ser cada vez más *de* y *desde* Dios, para poder ser cada vez más *con* y *para* los demás.

17. Esto lo explica el propio Javier en la carta del 15 de enero de 1544, *op. cit.,* p. 116.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN VANIER
Busca la Paz
88 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 5,50 €

Profundamente impresionado por los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, Jean Vanier bucea en las profundidades del corazón humano, donde descubre la raíz de la violencia en todas sus manifestaciones: la dificultad para vivir positivamente la «diferencia». Avalado por sus más de cuarenta años de convivencia con personas de diferentes grados de discapacidad en las comunidades de «El Arca», el autor nos invita a despojarnos de nuestros prejuicios hacia «el otro, distinto de mí», y a superar las barreras que nos impiden reconocer en él a un «tú», con toda su potencial riqueza.

ST 94 (2006) 585-596

Un compromiso espiritual en política*

Dominique BERTRAND, SJ**

Un divorcio amenazador

Entre mística y política, las relaciones no son de lo más sencillas. Fuera del caso del fanatismo, en el que se conjugan religión exaltada y activismo violento, la tendencia es, más bien, a evitar que se encuentren. Una célebre frase de los Evangelios parece garantizar dicha justa separación: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21 y paralelos). Multitud de escritos, donde lo mejor se codea con lo más incierto, han sacado partido de este juicio, cuya profundidad compensa su punzante claridad. Hay una manera común, una manera cultivada y una manera espiritual de poner en práctica esta mutua separación. La primera consiste en hacer dos partes en la vida: la parte en la que uno se ocupa de sí mismo y la parte en la que se recuerda que Dios existe. En el mundo de hoy, esa parte parece tender hacia el cero de manera asintótica. Pero las cosas no son tan simples. Detengámonos más en las otras dos: la manera cultivada y la manera espiritual.

---

* Original francés: «Un engagement spirituel en politique». Traducción de Ángel Gago, SJ. Toda la documentación proviene de D. BERTRAND, *La Política de San Ignacio de Loyola. El análisis social,* Col. Manresa, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander 2004. Ver también las Obras de SAN IGNACIO DE LOYOLA, en el número indicado en cada una de las obras. El libro de Weber es un clásico. No se han olvidado de P. Leturia los *Estudios ignacianos* ni la *Ignatius von Loyola: Briefwechsel mit Frauen* de Hugo RAHNER.

** Escritor e investigador. *Sources Chrétiennes.* Lyon (Francia). <dominique.bertrand@mom.fr>.

En un célebre ensayo, *Le Métier et la vocation de savant,* que citamos en su versión francesa, el sociólogo Max Weber ha propuesto una distinción que ha tenido mucho éxito, hasta el punto de convertirse en un axioma de la politología: la «ética de convicción» y la «ética de responsabilidad». Son dos actitudes morales, nobles, indispensables –la una paralela u opuesta a la otra– para la vitalidad global de la vida social: la del innovador, revolucionario si es necesario, cuya fuerza reside en la visión personal de los fines que han de ser perseguidos, los cuales justifican de alguna manera los medios. No hay aquí fanatismo, porque la religión no entra en la determinación de lo que es o no es ético. Lo que hay es un fenómeno de secularización: la ética de convicción es una mística secularizada. Por lo que a él se refiere, el «responsable» se debate en la búsqueda cotidiana de la adecuación de los medios a los fines, sin tener el tiempo ni el gusto de precisar exageradamente los fines. He ahí una manera reflexiva, argumentada y convincente de desbloquear la política y la religión, secularizando no sólo la gestión de los medios, sino también la pasión por los fines.

Si ahora nos acercamos a san Ignacio, constatamos esto: desde hace medio siglo, y un poco a la inversa de lo que acabamos de comprobar a propósito de Weber, ha parecido necesario a los historiadores jesuitas liberar al fundador de la Compañía de Jesús de un aura maléfica de maquiavelismo con que intentaron envolverlo, por ejemplo, Michelet y Quinet, y muchos otros después de ellos. A partir del «Diario», pero progresivamente a través de toda la obra escrita, incluida la enorme correspondencia, toda la escuela del P. de Leturia, al igual que la de Hugo Rahner, ayudaron a redescubrir en él al místico. Y resulta, de alguna manera, que el péndulo se ha vuelto en la dirección contraria.

De hecho, este redescubrimiento del Ignacio místico, verdadero místico y no fanático –algo completamente comprobado desde el punto de vista histórico–, nos coloca sobre un buen terreno para comprender, gracias a este personaje, ejemplar para nuestro problema, cómo no sólo la verdadera mística conduce por sí misma al compromiso político, sino cómo este camino es significativo para una útil compenetración de las dos éticas weberianas.

El camino de Ignacio de Loyola hacia el compromiso político

Todo vuelve a comenzar para Iñigo con una decepción, de intensa profundidad, en el terreno por el que se aventuraba con caballerosidad. Como todo joven noble, tenía una tarjeta de visita con la que podía hacer carrera. Y, en resumidas cuentas, progresaba con brío, embriagado de sí mismo. Pero un primer golpe le desanima: esos turbios incidentes de 1515, los cuales, para huir de la justicia del corregidor, le fuerzan a ocultarse bajo una tonsura clerical poco gloriosa. Pierde con ello el derecho a llevar la espada y la daga. Pero esto le lleva a ordenarse moralmente. Y vuelve a encontrar su credibilidad social. De ahí la oportunidad de su vida: Pamplona. Y es derribado de nuevo. Y aun más profundamente, en cuerpo y alma. En este abismo es donde encuentra la sabiduría. En un imaginario en el que todo se mezcla, se introducen novelas, heridas físicas y psíquicas, recuerdos, proyectos; en dicho imaginario, y de una manera inimitable, el Maestro de escuela le enseña, en el nivel de la imaginación, la felicidad, que dura un poco más que el tiempo de un placer. Demasiado débil para comparar el placer y la renuncia al placer (Agustín en Milán), el escolar sopesa el placer de ser de nuevo un Amadís y el placer de ser otro Domingo de Guzmán o Francisco de Asís. Dos placeres, dos contentamientos, tan imaginarios en un sentido el uno como el otro. Pero el Maestro empuja uno, que se convierte en arquetipo de la «consolación» y deja deslizarse el otro, que toma el color de la «desolación». La mística de Ignacio será una mística del Maestro de escuela y del escolar en busca de felicidad, la mística incluso del discernimiento de los espíritus, con la que vuelve a la antigua tradición de los Padres del desierto (¡san Onofre!). En su vida espiritual, Iñigo/Ignacio no juega únicamente con la alternativa del placer y de la renuncia al placer, sino, más radicalmente –y yo diría más inteligentemente–, y gracias al Maestro de escuela, con la del placer que degenera en desolación y la del placer que crece como consolación. Este maestro de escuela, al que, con la Biblia, se le puede llamar también «la Sabiduría», es capaz de iluminar todos los sectores de la vida. Pensemos en la «Oración de Salomón» para obtener la Sabiduría (Sab 9). Las realidades políticas no le dan miedo.

Y así, convertido, por las experiencias místicas de Loyola, en una insignificancia social, en un peregrino sin dinero hacia Tierra Santa (1522), Ignacio va a entrar en contacto, paso a paso, desde lo más bajo hasta lo más alto de la escala social, ya no según la vanidad, sino según la realidad, con todos los medios en los que está dividida la sociedad de su tiempo. Vuelve a aprender lo que es el pueblo cristiano, no visto desde arriba, sino desde abajo, reencontrando gradualmente las funciones y las asperezas de la jerarquía al servicio de la Iglesia entera. Sin perder el sentido de los fieles, acabará siendo familiar y colaborador de papas y cardenales. De manera semejante, aunque un poco desplazada en el tiempo, experimenta el mundo de la transmisión del saber, la gran máquina universitaria. Pobre «lamparilla» del Alma Mater, obtiene el diploma de maestro en artes. Y vuelve a tomar posesión de lo que aprendió como paje en Arévalo y después como caballero en Navarra. Se trata con soberanos y nobles, con un saber hacer en el que sobresale más y más. A fin de cuentas, después de su llegada a Roma en 1537, y en un continuo progreso, Ignacio consigue una talla de hombre político, cuyo objetivo de fondo –ayudar a las almas– le conduce a tomar cada vez más en consideración las necesidades fundamentales de la naturaleza humana en la sociedad. Volveremos sobre ello.

Pero hay que prestar mucha atención al conocimiento de esta misma sociedad que, de este modo, ha adquirido este «santo mundano» (como uno de sus biógrafos jesuitas ha podido definirlo). Dos cosas hay que señalar. En primer lugar, Ignacio, empezando de nuevo desde abajo, ha redescubierto los medios sociales, no ya desde una perspectiva de poder, sino desde una perspectiva de servicio. En segundo lugar, atravesando desde el interior y desde abajo todos los niveles sociales, está en condiciones de ver a la vez las virtualidades originales y los límites de cada uno de ellos. Así, del poder político: Ignacio comprende que ningún proyecto de envergadura puede no contar con el apoyo de los soberanos. Al mismo tiempo, calibra todo lo que la práctica del poder supone de pérdida de tiempo, de dinero y de hombres. Va a esforzarse, pues, por ponerse al servicio de los soberanos, para orientar el poder que tienen hacia tareas útiles y bien administradas.

Así, de la nobleza percibe positivamente la función de representación social, porque las sociedades no pueden prescindir de modelos; conoce, en cambio –por experiencia personal–, su vanidad y rapacidad. Así, de los letrados conoce hasta qué punto la universidad es un magnífico vector de ascenso social hacia lo mejor de la humanidad; pero estigmatiza las lentitudes y las obstrucciones parasitarias del sistema, así como el aburguesamiento de los intelectuales. El pueblo es el receptáculo de todas las competencias, sin las que la vida en común es imposible; pero, muchas veces, también es un instrumento manipulado por otros con fines partidistas. Desde el punto de vista de la política, es lo que leemos analizando los escritos de san Ignacio, y muy en particular su correspondencia; ella aparece así bajo una nueva luz.

Para sintetizar esta evocación de la segunda formación política y social de Ignacio, digamos, por tanto, esto: ella le ha liberado de toda ideología en relación con cualquier medio social. Ningún medio social es un absoluto. Cada medio puede ser un buen instrumento para el conjunto, en la exacta medida en que se le ha despojado de todo prestigio desproporcionado. La misma Iglesia, en su diversidad, vale, porque se da en ella la articulación viva de un pueblo y de una jerarquía; es el medio de todos los medios sociales; si se vive bien, de acuerdo con la totalidad de lo que ella es, se tiene en ella la mejor escuela de realismo anti-ideológico.

En todo este descubrimiento, Ignacio no ha abandonado en modo alguno a su Creador y Señor. Todo lo contrario: ha encontrado cada vez más en su Maestro de escuela a su *Señor,* su *Dominus,* digno de todo su servicio, despojando a este mismo servicio de todo repliegue sobre sí mismo. El mismo que le ha ayudado a desenredar la confusión de sus sentimientos para llegar a decisiones, opciones, según su divina voluntad, le ha conducido, a través de las desolaciones sociales –a partir de las limitaciones de los medios sociales no reconocidas por ellos– y de las consolaciones sociales –a partir de las capacidades propias de cada elemento de la sociedad–, a compromisos que, a corto, medio y largo plazo, han producido un fruto duradero.

Tres ejemplos de compromisos políticos

Cuando se pasa del terreno personal al campo social, las opciones ya no se llaman decisiones, sino compromisos. Se subraya así el hecho de que una opción social o política pone en marcha no sólo a una persona, sino progresivamente a masas humanas. Vamos ahora a tipificar tres momentos sucesivos en las opciones socio-políticas de san Ignacio.

El primer compromiso está inscrito en las primeras determinaciones que se dieron los primeros compañeros en el mismo momento en que, en torno a Ignacio, en París (1529-1536), cada uno hacía los Ejercicios y se decidía en ellos a servir a las almas dentro y fuera de la Iglesia. Por una parte, ciertamente en esta época, y al igual que en la nuestra, aunque en ésta de manera diferente, ofrecer el Evangelio a los hombres es un acto eminentemente político; a pesar de que suceda que, en esta misión, uno se vea abocado a «obedecer más a Dios que a los hombres» (Hch 4,19). Lo que es seguro es que todos los envíos de los primeros compañeros fueron un acto del Papa, las más de las veces de acuerdo con los soberanos. Así, Pedro Fabro se encontró en el coloquio de Worms y en la dieta de Ratisbona, y Francisco Javier en la India y en el Japón. Por otra parte, ayudar a los hombres de la primera mitad del siglo XVI a encontrar una salida verdadera a la reforma que se busca desde hace decenios, entre el humanismo evangélico de Erasmo y el anti-humanismo virulento de Lutero, ¿quién dirá que no era uno de los problemas cruciales del período, desde el punto de vista social, político y religioso? Ahí, los jesuitas aprendieron a trabajar, no en las nubes, sino en la ruda pasta humana, por medio de predicaciones, de clases de Escritura, de una liturgia fuertemente sacramental, de reconciliaciones, de los *Ejercicios*... Como recordaba el P. Daniélou, «la oración es un problema político». Los jesuitas tienen, por tanto, el máximo interés en asumir, hoy todavía, lo que llaman su «apostolado espiritual» en este nivel de compromiso social.

Ignacio, y los compañeros después de él, trabajaron con sus propias manos, acompañando a la humanidad sufriente. Cuidar a los enfermos en los hospitales, acudir en ayuda de las víctimas de las ham-

brunas, luchar en favor de la mujer víctima de la prostitución, visitar las cárceles... Los primeros escritos ignacianos llaman a estas actividades los «ministerios acostumbrados». En este campo, lo puntero de su acción fue, la mayor parte del tiempo, mover a los ricos a asociarse a estos servicios. Así, Ignacio mueve a Margarita de Austria y a damas de la alta sociedad romana a sacrificarse por las mujeres de la casa Santa Marta. Pero hay también plagas de gran envergadura, por ejemplo las *razzias* del Capitán Pachá Barbarroja en las costas de Italia. ¡Cuántos cristianos y cristianas, «por quienes Cristo ha muerto», arrastrados a la esclavitud y a la apostasía...! En el corazón de su oración, Ignacio recibe la convicción íntima de que hay que mover a Carlos V a reunir una armada. Traza el plan, la lista de armadores, combina las alianzas necesarias... Su resultado es enviado al virrey de Sicilia. Habrá que esperar cerca de veinte años para que lo que fue tan vivamente sentido por Ignacio se realice en Lepanto (1571). Al mismo tiempo, reflexiona y ora sobre la guerra justa.

Con respecto a la gran olvidada del primer Renacimiento (la juventud), la demanda nace y crece cada vez más. Porque las universidades que se fundan o se reforman no abarcan sino una franja muy reducida de las generaciones que crecen. Ya los jesuitas han fundado colegios para sus candidatos, gracias a benefactores como el rey Juan III de Portugal o el duque de Gandía, Francisco de Borja. Ya en Goa, Francisco Javier hizo nacer un colegio para los hijos de los portugueses instalados en la India portuguesa. Pero, a partir de 1547, la presión en esta dirección se hace muy fuerte en Europa. El virrey de Sicilia, ya nombrado en el párrafo anterior, obtiene de Ignacio que se embarque en el que será modelo de colegios, el de Messina, abierto tanto a los candidatos jesuitas como a los externos. Desde entonces, desde 1547 hasta la muerte de Ignacio, son casi veinte fundaciones de este tipo, con o sin estudiantes jesuitas, las que son erigidas en Europa. Aquí también, Ignacio facilita siempre la colaboración con los poderes existentes: son ellos los que fundan, dotando económicamente esas gruesas máquinas que son los colegios (gratuitos para los externos, advirtámoslo bien). La Compañía tiene la responsabilidad de todo, es decir, la «superintendencia». Nadie puede pensar que este sistema de mutua

confianza sea de fácil gestión. Pero es así como funcionó, con el éxito conocido. Se puede decir que la Compañía se refundó con el compromiso de los colegios. De ahí se deriva la cuarta parte de las *Constituciones:* «Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los próximos los que se retienen en la Compañía». Esta parte equivale a un cuarto del conjunto del texto. Esta parte es la prueba de que Ignacio y la generación fundadora han unido su suerte al desarrollo de la juventud. Tanto más extraño cuanto que, en el punto de partida, los compañeros no pensaban sino en servir a la Iglesia según el primer esquema recordado más arriba.

Los tres compromisos socio-políticos que han sido rápidamente recordados no tienen la misma importancia estructurante. Son el primero y el último –se ve en el plano mismo de las *Constituciones*– los que han impreso su marca en la fundación y, después, en toda la historia de la Compañía. Desde hace cuatro siglos y medio, ésta está íntimamente relacionada con su entorno, en el servicio del espíritu y de la juventud. A partir de estas alianzas estructurantes, se desarrolla todo bajo múltiples facetas: bajo el signo del servicio del espíritu aparecen las predicaciones, los acompañamientos, las sesiones, los retiros, y todas las misiones en el interior y en el extranjero. A partir de los colegios y de las universidades, que con frecuencia se les unen, se perfila toda la alianza con la cultura en marcha: el jesuita profesor, el jesuita escritor. Entre las dos fecundidades, el Lepanto ignaciano no ha sido más que un momento sin continuidad; a excepción, sin duda, de la forma bien atestiguada de los «consejeros de reyes», que fueron, junto a los soberanos, los confesores procedentes de la Compañía. ¡Los hay célebres! Pero efímero, y de todas maneras sin amplia posteridad, el momento de Lepanto es significativo: Ignacio no puede ni quiere desinteresarse del bien común más universal, sobre todo cuando el mal que se le opone a este bien afecta a los más desheredados. Pero le pareció que, en este combate por el bien común contra el mal que renace sin cesar, dos compromisos son vitales, al menos para la Compañía: el verdaderamente espiritual y el verdaderamente consagrado a los jóvenes.

Tres rasgos de sabiduría política

He aquí, a grandes rasgos, lo que ha permitido a Ignacio su segundo nacimiento, totalmente espiritual, al servicio de su *Criador y Señor:* no ideas sobre política, ni teorías cuya aplicación permanecería incierta; en pocas palabras, no convicciones sin logística ni responsabilidades sin finalidades precisas. En los tres bocetos descritos más arriba constatamos compromisos discernidos, es decir, reflexionados, orados y, ante todo y después de todo, remitidos a las mociones que el Soberano y buen Señor suscita en el hombre, para el bien del hombre. El divorcio amenazante fue descabezado.

Podemos admirar el hecho. También podemos adentrarnos, al menos un poco, en la sabiduría que sostiene una gestión tal, comprometida y discernida en lo político. Citaremos tres textos.

El primero, está tomado de una carta que san Ignacio hace escribir al secretario, Juan Alfonso de Polanco, dirigida a un jesuita que había recibido la orden de oponerse en justicia a los ataques del gran teólogo dominico Melchor Cano. El Padre L. Juan Álvarez se resistía. El Prepósito General toma frecuentemente esta vía del amanuense cuando quiere llamar la atención con mayor claridad. ¿De qué se trata? De romper el falso espiritualismo de dicho jesuita. Leamos el cuarto punto, el último, de una argumentación contundente[1]:

> «Mirando aun en sí la spiritual philosophia, no parece vaya muy sólida ni muy verdadera; es á saber, que usar medios ó industrias humanas y aprovecharse ó servirse de favores humanos para fines buenos y gratos a nuestro Señor, sea *curvare genua* ante Baal; antes parece que quien no piensa sea bien servirse dellos y expander entre otros este talento que Dios da, reputando como fermento ó mixtión no buena la de los tales medios con los superiores de gracia, que no ha bien aprendido a ordenar todas las cosas a la gloria divina, y en todas y con todas aprovecharse para el último fin del honor y gloria divina» (Carta 776, 18 de julio de 1549)

1. Tomamos la referencia de *Monumenta Ignatiana.*

El resto introduce el clavo hasta el fondo, con un sólido aparato bíblico y patrístico en su apoyo. Este texto, de gran fuerza y belleza, tiene la inmensa ventaja de cortar de raíz toda veleidad de interpretar el compromiso político ignaciano de manera maquiavélica. Ni Michelet ni Quinet leyeron estas líneas. De hecho, para san Ignacio y la tradición que se inspira en su sabiduría, el compromiso político es más bien la entrada en un camino de cruz, en el que las resurrecciones son vividas tanto en el detalle de las empresas como en la estructura de conjunto; la parte anterior ha señalado las líneas de fuerza de ellas. No olvidemos que, durante unos cincuenta años, la Compañía fue barrida de Europa y de la Iglesia en los últimos fuegos del Antiguo Régimen.

Encontramos los dos últimos textos en las *Constituciones,* esa obra cuyas grandes líneas tenemos desde el comienzo de la vida común de los compañeros (1534), que todavía no está completamente terminada a la muerte de san Ignacio (1556) y que es el fruto de una relectura extremadamente reflexionada de toda la experiencia con sus diversos acontecimientos. No es posible evocarlos en estas páginas. Digamos solamente que esta meditación de la Compañía naciente sobre sí misma avala el paso capital que hemos esquematizado más arriba: el paso de una congregación hecha para todos los servicios espirituales en todas las direcciones a una congregación que une a este tipo de actividad la tarea pedagógica y cultural. El primer pasaje lo ofrece la parte VII, que trata del envío en misión por el Papa, por el prepósito general, por cada jesuita, si tiene que enviarse él mismo en misión y, por último, del envío en el marco limitado de todos los lugares en los que la Compañía será implantada, en particular en colegios. ¿Cuál es el problema? Éste: ¿cómo va a poder el prepósito general ser tan universal como el Papa en la elección de los lugares a los que enviar jesuitas en misión? Complicando el asunto, San Ignacio responde con seis soluciones que, de alguna manera, se oponen las unas a las otras. Fuerza al discernimiento. Ésta es la cuarta de las soluciones:

> «Porque el bien cuanto más universal es más divino, aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se extienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deben ser preferidos. Así la ayuda espiritual que

> se hace a personas grandes y públicas (ahora sean seglares como Príncipes y Señores y Magistrados o administradores de justicia, ahora sean eclesiásticas como perlados) y la que se hace a personas señaladas en letras y autoridad, debe tenerse por más de importancia, por la misma razón del bien ser más universal» (n. 622)

No hay que insistir aquí sobre el desmentido de cualquier tipo de maquiavelismo por parte de san Ignacio. Se trata aquí, para la Compañía, de no confiscar su propio apostolado, sino, por el contrario, de hacer de éste una dinámica social de progreso. Se trata de las damas romanas que ayudan a las cortesanas romanas, de los poderes vigentes que fundan los colegios, y de los confesores que ayudan a los reyes. En este plano, lo universal que es divino, lejos de ser un bello ideal, es la multiplicación de la caridad a partir de sí misma. Para eso es todavía necesario que la caridad haya aprendido a discernir en su movimiento esta fuerza de dilatación concreta, para no llegar a confinarla, a confiscarla.

Con la tercera consideración, quisiéramos conducir con gusto a un maestro en lo relativo a la dialéctica del fin y de los medios: san Ignacio capaz, me parece, de hacer frente a Maquiavelo y a Weber. No hay por qué disminuir la calidad intelectual de estos dos pensadores de la realidad política. La politología les debe mucho. En un diálogo honesto, se ofrece (en ello) ahora mismo el comprender cómo la caridad iluminada por la fe puede formular de manera abierta y eficaz la temible madeja en la que los dos pensadores se enredan un poco, y nosotros con ellos: el fin y los medios. Estamos en la Parte X, la última de las *Constituciones.* San Ignacio nos hace preguntarnos cómo va a poder la Compañía continuar existiendo en el futuro. Respuesta inaugural:

> «Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo, *id est,* lo exterior de la Compañía, pero aun del espíritu della, y para la consecución de lo que pretende, que es ayudar las ánimas para que consigan el último y supernatural fin suyo, los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano son más eficaces que los que le disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción

> y celo sincero de las almas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interés [...] Sobre este fundamento, los medios naturales que disponen al instrumento [= al obrero apostólico] para con los próximos ayudarán universalmente para la conservación y aumento de todo este cuerpo, con que se aprendan y ejerciten por solo el divino servicio, no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia. [...] Así mismo, mucho ayudará mantener en su buen ser y disciplina los Colegios» (nn. 813-815)

¿Cuál es el fin de los fines? Dios en el hombre ¿Cuál es el medio de todos los medios? Dios. ¿De qué medios se trata? De todo lo que hay en el hombre, de su oración hacia sus instituciones, pasando por la vida espiritual, las virtudes y todas las competencias humanas.

El compromiso político de san Ignacio es teológico. Dice algo de Dios para el hombre.

ST 93 (2005) 597-603

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Solidarios con tres fundadores solidarios.

A propósito de los Jubileos

Delegación de Acción Social.
Provincia de Castilla SJ

«Todos posábamos con los pobres,
según nuestras pequeñas y flacas fuerzas,
ocupándonos así en lo temporal como en lo espiritual»[1].

Aprovechando el número monográfico que nuestra revista dedica a los aniversarios de Ignacio, Javier y Fabro en este año 2006, queremos preguntarnos qué pueden decirnos ellos sobre la solidaridad y el modo de vivirla en estos lances iniciales del siglo XXI. Nos parece descubrir en la voz única del grupo de «amigos en el Señor» algunos subrayados específicos del timbre de voz o la tonalidad vital de cada uno de ellos.

Con Francisco Javier exploramos la gracia de la ubicación entre los pobres, viviendo con ellos. Ignacio de Loyola nos recuerda la importancia de la finalidad de la vida tal como él la entiende: servir, ayudar, amar. Finalmente, Pedro Fabro insistirá en un medio especialmente querido y practicado por todos ellos: la conversación. Tenemos así tres personas (Javier, Ignacio, Fabro), tres verbos (vivir, servir, conversar)

1. SAN FRANCISCO JAVIER, *Cartas y escritos* (edición de Félix Zubillaga, SJ), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979[3], p. 80. Carta 13, a sus compañeros residentes en Roma, 1 de enero de 1542.

y tres perspectivas (la ubicación, el fin, el medio) que enlazan con el llamado «trípode básico de la acción social» (vida, acción, reflexión), del que ya hablamos hace unos meses en este mismo *«Rincón de la solidaridad»*. Veámoslo con mayor detenimiento.

Francisco Javier ha pasado a la historia de la Iglesia como el modelo de apóstol, generoso y apasionado. Con razón ha sido llamado «un curioso nuncio apostólico»[2]; tan curioso que puede iluminar grandemente algunos puntos de la conexión entre el poder y el servicio humilde. Destacaremos tan sólo dos sucesos de su vida.

A punto de marchar de Lisboa para la India, en 1541, el rey de Portugal le ofrece dos vestidos, uno grueso y otro ligero, libros, productos farmacéuticos y todo lo que necesitase (*Documenta Indica* I, 3s). Javier sólo tomó los vestidos y los libros. El administrador del rey insistía en que llevase también un camarero, a lo que Javier se negó con firmeza. Y continúa así la crónica:

> «"Aceptad al menos un criado, insistía el otro; porque si no, si os ven mezclado con los otros lavando vuestra propia ropa en el barco o preparando vuestra comida, esto podrá disminuir vuestro crédito y autoridad ante la gente que debéis instruir". Pero a esto respondía el Padre Francisco: "Señor conde, el buscar crédito y autoridad con los medios que indicáis ha llevado a la Iglesia al estado en que actualmente se encuentra. El medio para adquirir crédito es lavarse uno la ropa, prepararse su comida con toda sencillez y, además de eso, ocuparse en servir a las almas del prójimo". Esta respuesta, confiesa el conde, me dejó fuera de combate... pero quedé tan edificado que aún ahora sigo percibiendo la fragancia de su virtud» (*Monumenta Xaveriana* II, 837).

Ciertamente, nos hallamos ante un curioso nuncio apostólico, a quien en ningún momento parece que se le subiese a la cabeza el título. Sólo acude a sus poderes, años después de ser nombrado, para de-

2. Xavier LÉON-DUFOUR, SJ, *San Francisco Javier. Itinerario místico del apóstol,* Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/Santander 1998, pp. 111-127.

fender a los pobres en un momento de conflicto con los mercaderes que les oprimían. Escribe a Barceo: «Me parece que hay en el colegio una bula en que habla cómo soy nuncio apostólico» (*Carta* 125,2, a Gaspar Barceo, 21 de julio 1552; edición BAC, p. 498).

Tampoco parece que la escuela de diplomacia vaticana le hubiese enseñado a hablar con rodeos cuando lo ve necesario. Dice el señor nuncio sobre los mercaderes: «todos van para el camino de robo, robas. Y estoy espantado cómo los que de allá vienen, hallan tantos modos, tiempos y participios a este verbo cuitado de robo, robas; y son de tan buena presa los que de allá vienen despachados con estos cargos, que nunca alargan nada de lo que toman» (*Carta* 49,7, a Simón Rodrigues, 27 enero 1545, edición BAC, pp. 171-172). Servir a los pobres supone también denunciar la injusticia.

Nos parece que estos ejemplos de Javier muestran la fuerza que tiene la ubicación entre los pobres. Se trata de una posición social, real y afectiva, que lleva a compartir su misma vida. Esta ubicación concreta pasa por detalles que podrían parecen intrascendentes («lavarse uno la ropa y prepararse su comida con toda sencillez», en palabras del propio Javier), pero que acaban teniendo consecuencias muy profundas, porque ayudan a mirar el mundo, real y cotidianamente, desde los mismos pobres a los que se sirve.

En segundo lugar, nos acercamos a ***Ignacio de Loyola*** para indagar cómo vivió su llamada al servicio radical, una vez que quedó situado definitivamente en Roma como superior general de la Compañía de Jesús. Se trata, obviamente, de una ubicación diferente de la de Javier y de la que el mismo Ignacio vivió en los primeros quince años tras su conversión. ¿Cómo entendió y vivió el mundo social, desde su habitación romana, el hombre de la *discreta caritas*? Para entender este punto vamos a apoyarnos en el sugerente y voluminoso estudio de Dominique Bertrand sobre las cartas de Ignacio[3].

3. Dominique BERTRAND, SJ, *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social,* Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/Santander 2003. Daremos las referencias concretas en el mismo cuerpo del texto.

A la hora de buscar una clave interpretativa de la acción social ignaciana, Bertrand la descubre en lo que él llama «la elección provechosa de los extremos» (pp. 485-563). Para llegar a esta conclusión se apoya en un análisis de los términos clave de la correspondencia ignaciana. Concretamente, concluye que hay dos campos semánticos, dos pares de términos centrales y dos movimientos «socio-espirituales» asociados a ellos. De una parte, la relación señor/siervo, que, concentrada en la frase «Mi señor en el Señor nuestro», expresa un movimiento de arriba abajo: el señorío social, reconvertido por el único Señor de toda la realidad, necesariamente nos convierte en siervos y nos introduce en un movimiento *descendente.* De otra parte, la relación escolar/maestro se condensa en la expresión «De los niños se hazen los grandes», como concreción de la voluntad firme de servir y ayudar a los prójimos, sacando de éstos el máximo de sus capacidades, tal como Dios desea. Estamos aquí, pues, en un movimiento *ascendente.*

Por ello, afirma Bertrand, la imagen operante de la sociedad que anima a Ignacio de Loyola sólo se entiende desde estas «pendientes», estas relaciones sociales y este doble dinamismo ignaciano, evitando todo análisis simplista que intente olvidar uno de los polos. La *discreta caritas* pide, precisamente para que la solidaridad sea real y efectiva, mantener ambos polos en tensión creativa. Guiada por Ignacio, la Compañía de Jesús se abaja para levantar a los caídos en las cunetas de la historia. Desde aquí se comprende mejor la figura de los colegios en la Compañía naciente. Sobre todo a partir de 1547, hay dos medios privilegiados para hacer partir «de más abajo» un trabajo efectivo de recristianización total del hombre (o de humanización total del cristiano): las obras de misericordia corporal y las escuelas. Por ello, puede decirse con razón que la Compañía renuncia a ser «señor» para ser «maestro». Acepta y busca ser maestra para ser así servidora.

Estos resultados nos hacen caer en la cuenta de que, ya en la primera parte de su estudio, Bertrand había señalado que, en la visión ignaciana, el poder es más importante que el honor. «La búsqueda del poder según la experiencia ignaciana sólo tiene valor como crítica de un vivo sentimiento de honor, que persiste, pero del cual sabe bien que solamente conduciría “a la confusión y al desorden” si no fuera repri-

mido, permaneciendo lo que es, en pro de lo que se opone diametralmente a él: el poder buscado a partir de lo ínfimo» (pp. 100-101). Se trata, pues, de un «poder humilde» que interpreta el mundo en función de lo que se *puede* hacer y de lo que se *quiere* hacer. Es un poder humilde y servicial.

Concluye Bertrand que el término *señor* es, en la visión ignaciana, «la palabra en la que se juega todo» (p. 650). Aquí está la clave, porque, «visto el lugar ocupado por *señor,* todo queda constante e inmediatamente religado a Dios. [...] No hay nada, verdaderamente nada, que no esté situado en el señorío divino: ni salud, ni finanzas, ni dificultades espirituales, ni problemas de personal; en síntesis, este señorío puede surgir dondequiera» (p. 448). Por lo tanto, la clave interpretativa del análisis social ignaciano es «la conversión del *señor* fracasado e imaginario en *siervo* real del *Señor* real», y su consecuencia societaria es «el extremismo del "hacia abajo" social que se abre a la inteligencia y a la práctica del "arriba" social» (p. 551). Opción por los pobres y lucha por la justicia son dos aspectos de una misma realidad. Descender para servir mejor y devolver toda la realidad al único Señor: he aquí el resumen de la visión ignaciana de la dinámica social.

La tercera figura es la del beato ***Pedro Fabro.*** Si Javier nos ha ayudado a valorar el «vivir» con los pobres y el valor de la ubicación social, y si Ignacio nos ha situado ante la importancia del «servir» como punto focal o como fin de la vida, la figura de Fabro pone en primer plano un medio concreto: el *«conversar»*[4]. Conversar con los compañeros, con los pobres, con Dios. La aportación conjunta de estos tres amigos nos recuerda que el compromiso solidario debe necesariamente conjugar elementos de vida, de acción y de reflexión. Veamos algunos ejemplos tomados del diario espiritual de Pedro Fabro.

4. Sobre el valor de la conversación en el contexto contemporáneo de la evangelización del mundo obrero, marcado por la secularización y la injusticia, se leerá con provecho Egide VAN BROECKHOVEN, *Diario de la amistad,* Narcea, Madrid 1973. Dado que el libro está agotado desde hace tiempo, deberemos esperar a la anunciada publicación de su *Diario de la fábrica,* preparada por Josep Mª Rambla, SJ para la colección «Manresa».

El 29 de septiembre de 1542, escribe: «Comprendí que me bastaría servir, alabar y glorificar a Cristo al pensar el modo con que Él estaba en el mundo [...] dejando también entre nosotros a los pobres» para que les ayudemos en sus necesidades como a Él mismo[5]. Pocos días después, a principios de octubre, reconoce Fabro que quienes están metidos en la acción necesitan virtudes especiales para «el trato con los pobres, con los enfermos, los pecadores, los perseguidores» (n. 127, p. 184). Virtudes y cualidades que deben pedirse en la oración y cultivarse en la vida cotidiana. Un poco más tarde, el mismo Fabro tendrá ocasión de profundizar en esta verdad, reconociendo también sus propias limitaciones. Así, el 27 de octubre del mismo año, cuando sólo llevaba cinco días en la ciudad de Maguncia, escribe: «sentí una gran inspiración para procurar y poner todo empeño para que los pobres que vagabundean por la ciudad de Maguncia sean recogidos y recibidos en algún hospital para ser curados y recuperar su salud. Pude ver mis negligencias, olvidos y descuidos con algunos pobres llenos de llagas a los que vi en otro tiempo y algunas veces ayudé, pero con negligencia y flojedad» (n. 159, p. 204). Continúa su oración pidiendo a los mismos pobres «que me alcanzasen alguna nueva gracia para ayudar a semejantes pobres» (*ibid.*). Parece que Fabro ha descubierto o intuido la potente comunión de los pobres, que nos introduce en el mundo de la gracia. Y por eso señala que su fallo ha consistido sobre todo en no ser cauce de esa gracia, porque no ha insistido suficientemente ante los habitantes de la ciudad para que socorran realmente a los pobres. Experiencia mística y servicio eficaz son dos vectores esenciales en toda vivencia cristiana de la solidaridad.

Estos sencillos ejemplos de Fabro indican que los carismas personales son complementarios y se potencian con fecundidad cuando se viven desde la misión compartida y se encarnan con fidelidad. Los medios concretos que él empleó en su vida (la conversación, los ejercicios

5. Antonio ALBURQUERQUE, SJ, *En el corazón de la reforma. 'Recuerdos espirituales' del Beato Pedro Fabro, SJ,* Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/Santander 2000. En lo que sigue, daremos las referencias de Fabro según esta edición, indicando el número y la página.

espirituales, el discernimiento) sirvieron para llevar el consuelo de Dios a mucha gente que sufría, y también para formar a personas que más directamente ayudasen a los pobres de manera eficaz. Es, de manera distinta d la de Javier y la de Ignacio, un verdadero servicio solidario. Ojalá sepamos todos y cada uno de nosotros, con autenticidad y radicalidad, servir siempre al Señor en sus pobres.

castilla JESUITAS
Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

BERNARD SESBOÜÉ

«El código Da Vinci». explicado a sus lectores

96 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €

¿Dónde está la verdad y dónde la mentira? ¿Tuvieron un hijo Jesús y María Magdalena? ¿Ha estado la Iglesia ocultándonos la verdad durante casi dos mil años? ¿Cómo diferenciar lo que es ficción novelesca de lo que es historia? ¿Qué creer? ¿A quién creer? Sin visceralidades ni apasionamientos innecesarios, sino con el rigor de su condición de teólogo, y teólogo de renombre, Bernard Sesboüé propone acudir a lo esencial: la Biblia. Es a la luz de los evangelios como se examinan, una a una, las falsas revelaciones de *El código Da Vinci.* El teólogo se pronuncia sobre la novela y pone en su lugar una serie de verdades sobre el cristianismo, la Iglesia y la fe.

ST 94 (2006) 605-616

LOS LIBROS

Recensiones

VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, Antonio, *La Jesuita. Juana de Austria,* Ariel, Col. «Biografías», Madrid 2005, 576 pp.

De aristocrática y refinada belleza, tan inteligente como discreta, con evidentes dotes para el gobierno, dotada de una fuerte personalidad y, al mismo tiempo, sensible y femenina, doña Juana de Austria, hermana de Felipe II, es uno de los personajes más fascinantes y enigmáticos de nuestra historia. Muchas preguntas sin contestar han dejado los especialistas sobre esta extraña mujer prematuramente viuda, que nunca volvió a contraer matrimonio, ejerció como gobernadora del reino y fue admitida secretamente por Ignacio de la Loyola en la Compañía de Jesús.

¿Estuvo realmente enamorada del débil príncipe portugués don Juan Manuel? ¿Por qué, recién nacido su único hijo, que llegaría a ser el legendario don Sebastián, se marchó a España y jamás regresó a Portugal para verlo? ¿Hasta qué punto se debió al influjo de su gran amigo y confesor, Francisco de Borja, la rápida implantación de los jesuitas y su entrada en la Corte? ¿Cuál fue realmente su pertenencia a la Compañía y su vida religiosa en las Descalzas Reales? ¿Por qué, a pesar de su atractivo personal y sus acusadas cualidades, en una época de continuas políticas matrimoniales, no cuajó ninguno de los matrimonios que para ella se proyectaron?

A estas y otras muchas preguntas pretende responder la bien documentada, amena y equilibrada biografía de Antonio Villacorta Baños-García. De este mismo autor ya habíamos leído con gusto su anterior biografía, también publicada por Ariel, dedicada precisamente a su hijo, don Sebastián, mítico rey de Portugal. En ésta, más ambiciosa, no sólo en extensión, sino en documentación y contextualización, nos ofrece, además de la peripecia vital del personaje, un apretado panorama de los fecundos reinados de Carlos V y Felipe II.

Sin duda, el perfil humano y los azares y condicionamientos que de esta sutil princesa traza Villacorta dan alguna respuesta, con datos verificables, a varios de los enigmas apuntados. La avidez sexual del imberbe y frágil don Juan Manuel, más decantado por la repetida experiencia del coito –que acabó con él– que por el aspecto idílico de la relación amorosa, podrían estar en el origen del rechazo del hombre por parte de esta princesa, su retraimiento y hasta cierto punto, sin que por ello fuera una desnaturalizada, su radical abandono del fruto de aquel matrimonio. Doña Juana se habría refugiado de este modo en la política, mientras fue regente durante la ausencia de Felipe en Inglaterra para casarse con María Tudor, y sobre todo en el misticismo y la religión.

Primero consiguió profesar los votos franciscanos. Luego el trato con el Duque de Gandía, convertido en el inclasificable jesuita Francisco de Borja, le hizo enamorarse de la Compañía de Jesús y solicitar la anulación de aquéllos y su ingreso en la nueva orden. Esto le creó todo un problema al fundador, Ignacio de Loyola, que repetidas veces se había negado a admitir una rama femenina en su flamante instituto, desde que se lo pidiera su amiga la barcelonesa Isabel Roser. Celebrada consulta, aceptó admitir a doña Juana de Austria con dos condiciones: que sólo fuera como «escolar» –es decir, con votos que podrían desligarse por voluntad de los superiores en cualquier momento– y en total secreto. De tal manera que en las cartas y documentos se la llamaba con un seudónimo: «Mateo Sánchez» o «Montoya». Una decisión, diríamos hoy, muy jesuítica: se admitía a una mujer virtuosa, sí, pero al mismo tiempo a una princesa que actuaba como reina de España en un momento clave de expansión y en medio de iniciales conflictos para la nueva orden.

La excelente biografía de Antonio Villacorta recoge con un lenguaje funcional, pero ágil y ameno, provisto además de acertada y serena reflexión crítica, cuantos datos existen de Juana de Austria, que no son demasiados, completándolos hábilmente con una síntesis brillante y clara de su contexto histórico.

Ahora bien, ¿está justificado el título de «La jesuita»? Ciertamente, lo está más que en el caso de la interesante biografía de Mary Ward, recientemente escrita y publicada por José María Javierre, ya que ésta última, aunque tenía y vivió plenamente el espíritu ignaciano, nunca fue realmente una jesuita. Aun así, el título de la obra que nos ocupa más parece responder a un imperativo comercial que a una adecuación a su contenido, pues no es precisamente este aspecto el eje del mismo.

Para responder a él, el autor debería haber dedicado más espacio a la historia de los jesuitas en aquel tiempo y, sobre todo, a las relaciones de su protagonista con Francisco de Borja.

Por ejemplo, existen datos curiosos, hasta con reproducciones literales, del juego de cartas que inventó Borja en la corte de la princesa que no aparecen en este libro. Nada se

cuenta de su polémica intervención en la boda de don Pedro Luis Galcerán de Borja, maestre de la orden caballeresca de Montesa, una dispensa de celibato que indignó a su hermano, el rey Felipe II, convencido de que la había arreglado San Francisco de Borja y le predispuso en contra de éste. O la mera cita de los nombres concretos, citados por el historiador padre Astraín, de los calumniadores ante el rey que acusaban al santo de estar amancebado con su dirigida. Y que esta caída en desgracia de Felipe II, junto a las extrapoladas acusaciones de la Inquisición de un libro que sólo en parte era suyo, llegaran a ser la causa inmediata de la «huida» (sin que lo supieran en Roma) del padre Borja a Portugal. Así mismo, se echa de menos un estudio más pormenorizado de los orígenes de las Descalzas Reales en el monasterio de las clarisas de Gandía, tan ligado a la familia Borja e incluso a una hermana de Francisco de Javier.

Pero, insisto, esta posible deficiencia viene del título, en mi opinión claramente desafortunado. Pues, en su conjunto, con cualquier otro que evocara globalmente la figura de doña Juan de Austria, esta biografía sólo merece elogios.

Su lectura, además de sumergirnos en la fascinación de tan curiosa dama, mitad monja, mitad cortesana, hija espiritual de Francisco de Borja y del influyente primo de San Ignacio, el padre Araoz, es un fresco eficaz de toda una época.

Certeramente explica Villacorta que entre Borja y doña Juana no hubo más que una profunda vinculación espiritual. Lo cual no está reñido con que el antiguo caballerizo mayor de la emperatriz descubriera en los delicados rasgos de la pálida princesa Juana los de su prematuramente malograda y bellísima madre, la emperatriz Isabel –sin duda, amor platónico del Duque–, y que entre ambos se estableciera una limpia y paterno-filial vinculación afectiva.

Lo que queda bien claro, como recoge el autor en este interesante libro, es que «la jesuita» no se distinguió precisamente por su obediencia y que, aunque ayudó visiblemente a la Compañía, pretendía imponer, en sus cartas a Roma, su santa y soberana voluntad. La obra se completa con dos interesantes anejos: su testamento y el codicilo. Se echa en falta, sin embargo, un índice onomástico y una bibliografía, tan útiles en este tipo de biografías. Por todo lo dicho, recomendamos sin más rodeos este libro, que a través de la andadura vital de la hermana de Felipe II nos permite zambullirnos con placer en una de las épocas más luminosas de nuestra historia.

Pedro Miguel Lamet

RUIZ JURADO, Manuel, *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de san Ignacio de Loyola,* BAC, Madrid 2006, 236 pp.

Con ocasión de la celebración del 450 aniversario del fallecimiento de Ignacio de Loyola, sale a la luz esta obra con vocación de profundizar en la inagotable personalidad del gran santo. El autor, estudioso de la espiritualidad ignaciana y consciente de la profusión de biografías en torno a la figura de este vasco universal, pretende un acercamiento desde los datos históricos, sin ánimo de novelar, siguiendo de cerca los documentos autógrafos y originales. Su interés está centrado en tratar de encontrar la clave de cómo y por qué este hombre tuvo tanto poder de convocatoria como para ejercer una paternidad espiritual sobre personajes aparentemente más brillantes que él: Francisco Javier, el espíritu inquieto que se convertiría en el gran patrono universal de las misiones; Pedro Fabro, licenciado en filosofía, bachiller en teología a los 24 años y maestro de Ignacio en los estudios; Jerónimo Nadal, ayudante del fundador en la revisión de las Constituciones y poseedor de una vasta formación académica; Diego Laínez, tercer puesto en su examen de filosofía en la Universidad de Alcalá; Alfonso Salmerón, de memoria prodigiosa y elocuencia natural; Nicolás de Bobadilla, profesor de lógica en Valladolid; Simón Rodrigues, becario del rey Juan III; etc.

Manuel Ruiz Jurado, SJ, presidente del Instituto de Espiritualidad, profesor de Espiritualidad en la Pontificia Universidad Gregoriana y miembro del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, afronta esta «biografía espiritual» –según sus propias palabras– con el deseo de adentrarse en la experiencia interior del personaje, convencido de que «los fenómenos interiores y gracias espirituales definen y configuran mucho más decisivamente la historia del personaje que los meros datos exteriores, que observaría un mero historiador positivista».

El libro cuenta con propuestas interesantes: la primera es poner al descubierto con especial viveza la gran humanidad del santo, curtida en multiplicidad de experiencias (desde las enfermedades continuas hasta las habilidades en el trato con las personas de diferente condición, sin perder nunca en ninguna de ellas el amor a la pobreza, a los *Ejercicios Espirituales* y a sus ideales primeros); la segunda es dedicar suficiente espacio a la época posterior al encuentro de Ignacio con los primeros compañeros e ir siguiendo de cerca los pasos que les llevaron a la decisión de constituirse en orden religiosa (la vida de Ignacio es más conocida popularmente en sus primeras etapas de conversión que después de ser elegido primer General de la Compañía de Jesús); y la tercera, el subrayado que hace el autor sobre la progresiva acentuación de la dimensión social de la vida de un hombre volcado en la búsqueda de la volun-

tad de Dios, auténtico motor de su existencia. «El peregrino muestra particular interés por la purificación, saneamiento y promoción positiva del bien, no sólo en las personas como particulares, sino en sus responsabilidades sociales y en los influjos del ambiente público de las personas» (p. 113).

Ciertamente, en alguna ocasión la profusión de datos dificulta y ralentiza el carácter narrativo de la historia y del proceso interior del personaje y hace pensar en lectores ya iniciados en la figura de Ignacio. Pero no cabe duda de que una lectura atenta del libro aporta pinceladas que dan nueva luz a un personaje que, por su riqueza, siempre está por descubrir.

Mª Dolores López Guzmán

MARTÍN MORENO, SJ, Juan Manuel, *La Biblia, escuela de oración,* Mensajero, Bilbao 2006, 230 pp.

Cuando ponemos en relación los términos «Oración» y «Biblia», lo más normal es pensar en los Salmos como el libro fundamental para encontrar tanto la oración del pueblo de Israel como la mejor escuela para aprender a orar. Y aunque eso sea cierto, existen tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento otros muchos pasajes en los que aparece un sinfín de personajes, anónimos unos, con nombre otros, que pueden ser para nosotros verdaderos maestros de oración. J.M. Martín Moreno hace una labor de «intermediario» para que esos orantes se acerquen a nosotros y nos comuniquen algo de la experiencia de Dios que ellos tuvieron. A lo largo de cincuenta y dos capítulos, van desfilando ante nuestra mirada unos cuantos hombres y mujeres, cada uno desde su peculiar condición, lugar y circunstancia: los contemplamos orando desde una terraza o encerrados en una cárcel, a mediodía o en plena noche o al amanecer, dando un alarido antes de comenzar la batalla o dejando que el silencio sea su voz. Cantan, bendicen, se quejan, suplican, piden perdón, se alegran... Pueden estar en la cima de un monte o en el vientre de una ballena: nada les supone un obstáculo para comunicarse con Dios y hacer espacio para que su Palabra llegue hasta ellos. Se dirigen a Dios cuando se sienten agradecidos y también cuando están furiosos; claman a Él en las fronteras de la increencia, la rebeldía o el escepticismo; lo bendicen o lo increpan desde la cima de la confianza o desde el abismo de la desesperación.

La sensibilidad espiritual y el hábito pedagógico del autor, que ha impartido numerosos cursos y ha ayudado a orar a mucha gente, nos posibilita el acceso a lo que constituye el meollo de cada oración y va subrayando aquellos aspectos que nos permitan actualizarla desde nuestra experiencia de hoy. Él mismo reconoce que no ha seguido ningún orden especial, y se van intercalando textos del Antiguo y el Nuevo Testamento; pero el que prefiera una lec-

tura más metódica tiene al final del libro un índice temático que le puede ayudar a hacer su propio itinerario. Consultando ese índice, se pueden encontrar los capítulos que exponen cada tipo de oración y que sintonicen con el sentimiento dominante en cada momento.

Algo que se agradece mucho son las pequeñas indicaciones concretas que, precisamente por ser sencillas, ofrecen ideas de «buena práctica orante»: tener en la Biblia o en el libro de las Horas una lista de las personas por las que queremos orar, y actualizarla periódicamente; hacer algún gesto corporal, como alzar las manos, o postrarse, o descalzarse (este cuerpo nuestro, tan olvidado a la hora de orar...); encender una vela o quemar incienso; irse un día a un descampado y gritarle a Dios; aprender a despertar cada día y a dormirse cada noche en el Señor; sentarse y descansar en Su presencia; convertir el Credo que confesamos comunitariamente en la Eucaristía en una oración personal, componiendo el propio credo; invocar al Espíritu improvisando nuestras melodías (y en esto el autor nos saca ventaja, porque tiene una espléndida voz...).

Dos aspectos más que contribuyen al atractivo del libro: el autor es un gran conocedor del judaísmo, un entusiasta de la liturgia y de la oración de alabanza, y la pasión no disimulada con que toca esos temas enriquece y ensancha el horizonte de estos aprendices de orantes que somos todos.

Dolores Aleixandre

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, SJ, José Mª, *En tierra de nadie,* Sal Terrae, Santander 2006, 104 pp.

«¿Se puede mantener una fe que incluya lo eclesial, con todas sus tensiones y contradicciones, en esta época?». Ésta es la pregunta que inicia este libro y que urge a su autor, José María Rodríguez Olaizola, a dar una respuesta. Respuesta que no consiste en pronunciarse con un sí o un no, sino en intuir cómo ha de ser posible hoy creer en Dios y creer en la Iglesia como el espacio privilegiado «en el que el Dios revelado en Jesús puede seguir proclamando la buena noticia en este mundo».

Los dos primeros capítulos del libro trazan un sencillo mapa de las diferentes tomas de postura ante la Iglesia. Este mapa resultaría algo así como un triángulo, en cuyos vértices estarían tres modelos con una identidad claramente definible: *los militantes de la fe,* con una estrategia defensiva frente a toda posible amenaza y en actitud hostil frente al mundo; *los activistas cristianos,* con su insistencia en la transformación de la sociedad y la denuncia de las injusticias, con el peligro de orillar otras dimensiones cristianas esenciales, como son el anuncio y la celebración; por último, *los militantes anti-eclesiales,* grupo en el que caben desde creyentes hasta ateos, todos ellos unidos por un credo común que entiende la institución eclesial como algo nocivo para la persona y

para la sociedad. En el espacio creado entre estos tres vértices del triángulo están los *«en tierra de nadie»:* aquellos que no buscan la seguridad en posiciones extremas; aquellos que intentan vivir su fe con entusiasmo y sienten la Iglesia como algo suyo, algo de Dios, aun cuando muchas de sus realidades les generen dudas, perplejidad e incluso algún «cabreo» o rechazo. Son todos aquellos, en su rica variedad, para quienes creer es lucha, afirmación y duda, encuentro personal con Dios y vinculación a la comunidad creyente. Aquellos que intentan dialogar con la sociedad y la cultura en la que viven desde su constitución como creyentes. Aquellos que no lo tienen todo claro, pero saben cuál es el cimiento de su fe. Aquellos que creen en la Iglesia, pero a quienes no todo lo que ven en la Iglesia les convence. Para estos últimos está escrito este libro.

El tercer capítulo va a la raíz: ser Iglesia no es una cuestión que se resuelva en el terreno ideológico, sino que ha de tocar los afectos profundos de la persona: el corazón. Debemos preguntarnos cuál es nuestra pertenencia afectiva a la Iglesia, qué es lo que nos une. Afirma el autor que muchos de los procesos de abandono de la práctica religiosa tienen que ver con esta desafección eclesial: lo que la Iglesia es, hace, predica o celebra no tiene que ver, por diversas razones, con aquello que la persona vive y por lo que se siente afectada.

El capítulo cuarto nos ofrece hasta ocho pistas para crecer en este sentido de pertenencia eclesial. El cultivo de una espiritualidad actual, el diálogo entre el corazón y la cabeza, el conocimiento de otras gentes de Iglesia o la necesidad de formación son algunas de esas pistas para cultivar nuestra fe y para crecer. Son modos de ir dejando que Dios tenga la iniciativa, con lucidez y responsabilidad por nuestra parte.

Los capítulos quinto y sexto nos advierten sobre las tentaciones y las tensiones personales que se pueden vivir en esta «tierra de nadie». José María Rodríguez Olaizola identifica las tentaciones con todo aquello que, so capa de bien, acaba generando dinámicas destructivas. Presta atención a tres de estas tentaciones: la adhesión a Dios (a mi imagen de Dios) dando la espalda a la Iglesia; la mirada de quien se cree en el justo equilibrio y mira por encima del hombro todo lo que hacen los demás; y la tentación de aquellos que se fijan sólo en lo carismático, negándole todo valor a lo institucional. Otra cosa distinta de las tentaciones es la aceptación de que en la vida de fe hay que admitir ciertas tensiones. Las tensiones entre autonomía y obediencia, interioridad y acción, certeza y duda... sólo se resuelven manteniendo el equilibrio, con honestidad, entre los polos de tales tensiones, no escorándose hacia uno de los extremos.

El último capítulo presta atención a una última tensión, ésta de carácter social y de mucha actualidad. Se puede formular como pregunta: ¿qué papel público y qué voz ha de tener la institución eclesial como agente

social? El autor maneja dos imágenes potentes tomadas de distintos períodos de la historia de la Iglesia: las catacumbas y el imperio. En la primera, la actitud es el silencio, el aislamiento, incluso el temor. En la segunda, la opción que se toma es la intervención en toda cuestión social, sea la que sea. Vivir en la tensión, sin extremismos, nos invita a no escondernos, a escuchar y a pronunciar la palabra que debemos decir; pero sin creernos en posesión de la verdad absoluta sobre cualquier cuestión que se plantee en la sociedad.

El libro afronta los asuntos que trata sin rodeos, de modo directo. El autor maneja una prosa fácil, que acerca al lector un amplio y complejo abanico de temas. Nos ofrece una reflexión ordenada y que da que pensar; abundan los ejemplos, y nos presenta una sistematización de su pensamiento que arroja luz sobre cuestiones que a todos nos afectan y sobre las que, habitualmente, no tenemos mucha claridad. Muy recomendable no sólo para la lectura personal, sino también para la lectura y discusión en grupos y comunidades cristianas en sus procesos catequéticos y de formación.

Abel Toraño, SJ

F. LANZI – G. LANZI, *Atlas de las peregrinaciones. Santuarios cristianos del mundo,* San Pablo, Madrid 2005, 280 pp.

Lo primero que atrae de este libro es su esmerada edición, en gran formato y con espléndida fotografía; sus páginas, con sólo recorrerlas de pasada, constituyen una invitación a viajar, acudir a los lugares, contemplar los paisajes, adentrarse en los santuarios y captar la atmósfera singular de cada uno de ellos. Pero se advierte enseguida que no estamos ante una recopilación de reclamos turísticos, sino ante una sugerencia de un orden completamente diverso: las primeras páginas comienzan por asumir una pregunta –¿qué es un santuario?– y lanzar una orientación que permitirá interpretar todo lo que sigue; y lo hacen, además, partiendo de la luz poética del arte que ha expresado la nostalgia del hombre por el paraíso perdido, por la familiaridad con Dios. Los autores afirman la naturaleza religiosa de los acontecimientos que están en el origen de los santuarios y la necesidad de respetar la especificidad del hecho religioso, y desde ahí aclaran las dimensiones que perfilan la identidad de los santuarios. Ligado a la peregrinación, que es «uno de los gestos del lenguaje simbólico universal, la búsqueda del Centro», el santuario representa la meta, el final de un camino simbólico, en el cual se desvela el sentido de la existencia, «el hallazgo de la unidad y de la unión con Dios, así como la reconciliación consigo mismo y con los demás». El santuario tiene su origen en un acontecimiento de carácter religioso, tiene una historia moldeada por factores religiosos, antropológicos, económicos, culturales, artísticos..., se define por un espacio consagrado, es custo-

diado por comunidades religiosas y da lugar a asociaciones diversas; pero, ante todo, ofrece un mensaje que espera ser acogido al final de un camino que es «metáfora de toda la vida humana y de las vicisitudes mismas de la humanidad». Desde esta perspectiva puede uno adentrarse en la obra.

El origen de los santuarios está en las hierofanías que ponen de manifiesto la presencia del Misterio, su revelación o comunicación a los hombres, y los signos o testimonios concretos de ello; la búsqueda deseosa de este encuentro explica la peregrinación. Por eso, en el cristianismo, los primeros lugares de peregrinación fueron los relacionados con la vida de Jesucristo; luego, los que conservaron las reliquias de los primeros mártires; y, sucesivamente, aquellos en los que ha dejado huella la presencia divina mediada por Cristo, María y los santos. Las «leyendas de fundación» muestran que no siempre el origen es claro, pero, en cuanto fenómeno religioso, se parte de la iniciativa de Dios y del sentido de mediación. Las formas, los mensajes, las respuestas... evolucionan en el transcurso de la historia, y en algunos casos hacen de los santuarios lugares de memoria colectiva e identidad cultural.

La obra está regida por una interpretación eminentemente positiva de estos lugares, lo cual tiene el valor de rescatar muchos elementos de los mismos, releerlos desde la fenomenología de la religión, desvelar su sentido simbólico y adentrarse por ello en una profundidad que con frecuencia no reconocemos en ciertas manifestaciones de la religiosidad popular. Si nos detenemos en algunas notas, nos damos cuenta de que no se ignora el nexo actual entre turismo y peregrinación; tampoco las invenciones de historias ni todo lo que puede entrar en el concepto de «milagro». En algunos momentos, el lector acostumbrado a una perspectiva crítica echaría de menos una reflexión en esta línea. Pero el enfoque escogido es otro: ofrecer la posibilidad de descubrir el sentido originario de los elementos fundamentales y, así, vehicular el hecho religioso también en la actualidad. Ya sería una cuestión de práctica pastoral lo que un espíritu crítico descubriría como necesidad de depuración; pero en la obra se encontrará, ante todo, con la dimensión simbólica de los santuarios de peregrinación y, por tanto, con posibilidades de orientación.

Partiendo de Tierra Santa y en desarrollo cronológico, se aplica el siguiente esquema en la consideración de cada santuario: «la sacralidad del lugar, incluso en época precristiana; la naturaleza e historia del acontecimiento hierofánico; la historia posterior; lo específico del mensaje y del beneficio, esto es, de cuanto consigue el devoto independientemente de la gracia obtenida que se le añada; las formas de la devoción y su historia; las ritualidades particulares y los recorridos rituales de aproximación; la tipología de las peregrinaciones; los recuerdos como objetos “santuarizantes” y eventuales réplicas». Contando Tierra Santa –con la que se inicia el «atlas» propia-

mente dicho– y con las basílicas romanas –que se tratan en un capítulo–, se ofrecen en total 58 santuarios de todo el mundo: desde la catedral de San Olaf (Noruega) hasta la Nueva Jerusalén en Lalibela (Etiopía); desde Nuestra Señora de Guadalupe (México) hasta la basílica del Santo Niño de Cebú (Filipinas).

Las fotografías que acompañan el texto son de alta calidad, muy bien seleccionadas, representativas de la historia, la geografía, la cultura, los tesoros artísticos y la vida religiosa actual de cada uno de los lugares. Algunas de ellas, sobre todo las escogidas para la introducción, son de carácter simbólico, evocadoras del sentido religioso de la peregrinación y del santuario. Constituyen así, no un adorno editorial, sino un elemento imprescindible para captar la originalidad de los lugares.

Mª Jesús Fernández Cordero

MARTÍNEZ GALDEANO, Fernando, *Descubre la Biblia,* Edicel, Centro Bíblico Católico, Madrid 2004, 480 pp.

Aunque el Concilio Vaticano II recomienda muy insistentemente la lectura asidua de la Escritura, todavía son muchas las personas que no se consideran preparadas para hacerlo con aprovechamiento, o a quienes atemoriza el hecho de acercarse a un texto que perciben extenso, complejo, de lenguaje arcaico, poco accesible e incluso, en ocasiones, contradictorio. Esta actitud no está mejorando en las últimas generaciones, que reciben muchas veces una educación que les aleja de los libros y les enseña a sufrirlos, no a disfrutarlos.

Es un placer, por eso, descubrir el cariño, entusiasmo y rigor con que el jesuita Fernando Martínez Galdeano nos propone redescubrir (o quizá descubrir por primera vez) el valor que tiene la lectura atenta y cotidiana de la Biblia como fuente de vida espiritual.

Este libro comienza entrando por los ojos. Su presentación es muy atractiva, gracias en parte a su edición, y en parte a las vistosas y coloridas ilustraciones de Javier Zurbano Fernández. Sin duda, invita a abrirlo y empezar a leer. Y empezar a leerlo impulsa de inmediato a abrir una Biblia al lado y empezar a mirarla con ojos nuevos. Porque el P. Martínez Galdeano ha elegido un enfoque diferente, buscando no sólo informar y poner en contexto cada uno de los textos, sino permitir a Dios tomar la iniciativa a través de ellos.

Por eso, los primeros capítulos hablan de la fe en Jesucristo resucitado y el nacimiento de la Iglesia, con su expansión hasta Roma, con el impulso del Espíritu Santo. Las cartas de san Pablo y los Evangelios se aprecian así en el contexto en el que nacen. El Antiguo Testamento se contempla entonces desde el conocimiento del Nuevo Testamento, lo que permite admirar la fe y las tradiciones del pueblo en el que nace la salvación. Por último, y fiel a su idea inspiradora, el autor presenta un ca-

pítulo («Horizonte Cristiano») que presenta las realidades teológicas que conforman la identidad de los cristianos.

El mensaje del libro es siempre optimista, animando vivamente al lector a querer conocer mejor la Biblia, porque la hace muy cercana. En todo momento se ofrecen, con un lenguaje sencillo, pautas, textos, ideas y propuestas de lectura, buscando finalmente hacer lectores asiduos y gustosos de las Sagradas Escrituras como fuente de vida espiritual. Tanto los catequistas (especialmente de jóvenes) como aquellas personas que quieran retomar la lectura de la Biblia querrán tener este libro en su biblioteca.

Marina Carpena

MONSERRAT, Javier, *Hacia un Nuevo Mundo,* Universidad Comillas, Madrid 2005, 356 pp.

Suena a «tiempos de globalización», pero es algo más. El subtítulo de la obra centra y orienta la lectura desde el primer momento: *«Filosofía política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil»*. Arbitra Monserrat dos sencillas siglas –realmente con fortuna–: el proyecto UDS (*Proyecto Universal de Desarrollo Solidario,* p.136) y el PNM (*Proyecto Nuevo Mundo,* p.220). El protagonismo de la sociedad civil constituye el engranaje y desgrane de este ensayo de filosofía política.

Podría pensarse o sospecharse que entramos en un tratado dura y pesadamente sistemático de la historia de las ideas políticas. Sí comporta esa historia, pero hecha de una manera muy ágil y desvelando desde el primer momento la dinámica tanto de los pueblos que, en la toma de conciencia de sí mismos, han sido el caldo de cultivo de la historia de las ideas políticas como de las raíces que asoman en nuestros días de lo que es la razón de la consistencia de los sistemas políticos. Son los ocho capítulos de la obra lo más próximo a una apasionante descripción de acontecimientos que ahí siguen vivos, en la huella de las Sociedades y los Estados actuales.

Intenta Monserrat mostrarnos la convergencia de las distintas teorías que han dado vida a la realidad política actual en su complejidad y actualidad, y a su vez aventurar los modos en que la sociedad civil puede hacer viable un nuevo orden mundial. Expone con una viveza inusitada para los líderes, tanto de tipo individual como colectivo, el meollo de las posibilidades que la nervatura de la sociedad civil lleva en sí, en el entramado valorativo que los pueblos conservan y del que se alimentan.

La abrumadora cultura que Monserrat desarrolla en esta obra constituye para el lector medio una puesta al día, casi sin esfuerzo, de lo que son o han sido las grandes ideas y los autores de la Filosofía y de la Ciencia política. En la expresión, ya popularizada, «una mente bien amueblada», ésa es la impresión que

se transluce de la valía del autor, que con tanta destreza y «alegría» literaria desarrolla conceptos y síntesis nada fáciles, de por sí, de engranar. Magnífica obra para enriquecer las mentes del ciudadano medio que vive y se interesa normalmente por las ideas y valores que son el sostén de una organización presente y futura en metodología democrática.

La edición de la obra por la Universidad Comillas es francamente esmerada y facilita la lectura, tanto por el tipo de letra como por la división de los capítulos y sus epígrafes. Para los más estudiosos hay al final de la obra un índice de autores y analítico verdaderamente bien hecho.

Hay que animar a Javier Mon-serrat a que siga insistiendo en este tipo de producción filosófica, que estamos seguros de que, con esa su forma tan clara y «diáfana» de escribir, contribuirá a enriquecer el bagaje cultural de las y los lectores en la dimensión ciudadana, de la que cada día, afortunadamente, se toma más conciencia.

Manuel Mazón