

LAS PROPUESTAS DE BARRÉ A LA SALLE Y LA REDEFINICIÓN DE LA VIDA CONSAGRADA EN LA MODERNIDAD UN EJEMPLO DE REFLEXIÓN LASALIANA DESDE EL CONTEXTO ESPIRITUAL DEL XVII FRANCÉS

H. Pedro María Gil L.
Sesión Internacional de Estudios Lasalianos, Roma

RESUMEN

Se ofrece una relectura de la experiencia fundacional lasaliana partiendo de una revisión del contexto espiritual de la Francia del siglo XVII. Lutero, Barré y Bérulle ayudan a revisar las concepciones de la vida religiosa en su momento. Además la irrupción de los votos en la comunidad lasaliana puede leerse desde la necesidad de ser fieles al proyecto evangélico original. La dinámica vivida por el Instituto en camino a su reconocimiento jurídico y eclesiástico permite adelantar algunas hipótesis sobre la dificultad de entender una vida religiosa abierta al mundo desde la teología de la época.

Palabras-clave: votos religiosos, comunidad, Barré, Lutero, Bérulle, Señor de La Salle, vida religiosa, Bula de aprobación.

Introducción

Una de las cuestiones más decisivas a la vez que intrigantes en los orígenes lasalianos es la del reconocimiento canónico y civil de la Sociedad de las Escuelas Cristianas. Y lo entendemos enseguida si lo comparamos con el de la comunidad de Roland. A su muerte, el joven Juan Bautista necesitó menos de un año para conseguirlo¹. En cambio él moriría sin que su propia institución lo hubiera alcanzado, casi cuarenta años después.

¿Qué pasó como para que no se cerrara antes la configuración pública de la Sociedad de las Escuelas Cristianas? ¿Pudo haber algo más que la atención imprescindible a lo diario, que iba haciendo posponer el reconocimiento de la institución? ¿O es que no les importaba? ¿Cómo se llegó entonces a la Bula? ¿Y qué significó el final de todo, entre enero y agosto de 1725 (fecha de la Asamblea General para recibir el documento y configurarse en consecuencia)?

¹ El proceso se dio entre 1682 y 1684. Nicolás Roland había establecido, sobre la base aportada por dos miembros de las primerísimas Hermanas de la Comunidad del P. Barré en Ruán, las Hermanas del Niño Jesús. Era canónigo teólogo de Reims y amigo y director espiritual de Juan Bautista de La Salle. A su temprana muerte confió a su amigo y dirigido la responsabilidad del negocio que él no había podido concluir. El arzobispo Le Tellier aceptó a la nueva institución que sometía sus votos a su autoridad.

Además, por lo que sabemos, el proceso había comenzado con un objetivo mucho más modesto, tanto que se puede decir que llevó a los solicitantes mucho más lejos de lo que habían previsto. En efecto, inicialmente, lo que buscaban era su capacitación para adquirir como Institución o como Sociedad la finca de San Yon. No desdeñaban desde luego el reconocimiento integral de la institución, pero sobre todo no querían verse privados de San Yon si faltara el H. Tomás², que desde la muerte del otro firmante, H. Bartolomé, era el único nombre inscrito como propietario. Igualmente querían verse reconocidos en su capacidad institucional de alguna otra operación semejante en otro lugar cuando fuera necesaria. Por eso podemos decir que en primera instancia su necesidad era más económica que canónica.

Seguramente eran conscientes de que tarde o temprano necesitarían más que el mero reconocimiento de su capacidad de propietarios, pero de momento no pretendían más, a lo que parece³. Por eso entendemos su alegría al encontrarse finalmente con un desenlace mucho más satisfactorio. Tal alegría, sin embargo, no resuelve nuestras preguntas: por qué aquella Sociedad esperó tanto tiempo para conseguirlo y si el haberlo conseguido le supuso algo importante.

De ningún modo se trata de una cuestión retórica, puramente especulativa. Con lo acontecido en aquellos años, desde el comienzo de las negociaciones hasta el Capítulo General de 1725, se completó un diseño institucional que había de afectar a miles de Hermanos a lo largo de trescientos años. Esto ya es algo muy importante si consideramos el tema mirando hacia atrás, la historia vivida. Pero si lo hacemos mirando hacia adelante, si miramos ahora mismo, en 2016, la historia por vivir, la cuestión es todavía mucho más decisiva. ¿Qué significa respecto del futuro lasaliano aquel proceso que su Fundador no quiso completar y que se completó de un modo que tal vez él no había previsto? ¿Hasta qué punto lo allí establecido sigue rigiendo el futuro posible de una Institución en un mundo ya absolutamente distinto de sus orígenes?⁴

Conocimiento e interés

Recordando el conocido tema de las relaciones entre el Conocimiento y el Interés, encontramos en todo esto algo muy significativo. Ante todo, que casi todos los datos contenidos en esta reflexión eran conocidos, aunque no se pretendía nada de su posible relación y quedaban autónomos, independientes. Si ahora mismo los relacionamos es porque esperamos de ello algo respecto del presente o del futuro. Según interese el presente, así se investigan pasado y futuro. Es el discurso del conocimiento y el interés, es decir, de lo que sabemos y de los motivos para saberlo.

² Habían firmado la adquisición de la propiedad los Hermanos Bartolomé, superior, y Tomás, administrador. El Superior había muerto en 1719.

³ Seguimos en este tema a Maurice Hermans en los volúmenes 2 y 11 de los *Cahiers lasalliens*: Frère Maurice-Auguste, *Les vœux des Frères des Écoles Chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII*, *Cahiers lasalliens*, 2, Rome, 1960, 143 p.; y *L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique: des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*, *Cahiers lasalliens*, 11, Rome, 1962, 416 p.

⁴ En la antesala de estas reflexiones es imprescindible hacer un alto para tomar conciencia del volumen del cambio, de la distancia histórica entre aquel XVII francés de los orígenes lasalianos y los días de hoy. Sin ese cuidado, la presunta investigación deja de serlo porque carecemos de perspectiva y caemos necesariamente en el anacronismo de proyectar presente sobre pasado o pasado sobre presente sin ningún discernimiento. Los tiempos son tan radicalmente nuevos que en nuestra investigación necesitamos atender tanto a los acontecimientos como a su espíritu, en un equilibrio muy delicado. Sin él se hace imposible la relación entre el pasado y el futuro.

Y es lo que nos lleva a otro tema, más reciente: el de que el conocimiento forma parte de lo conocido, o el hecho de que el investigador pertenece en cierto sentido al ámbito que investiga. Siempre, en el fondo, resulta que si preguntamos por el pasado es al menos desde una idea del presente. Y estaremos de acuerdo en que no hay ‘ideas del presente’ sin ‘ideas sobre la esperanza’, es decir, sobre el futuro. Total: que preguntar por lo que ocurrió es a la vez preguntar por lo que puede ocurrir. Más exactamente, sobre lo que nos puede ocurrir. Por eso en estas páginas no hablamos solamente del pasado, aunque lo parezca. Nuestra voluntad es comprender algo del futuro posible.

Claro que desde ahí nos encontramos ante otra cosa, ya no perteneciente a la investigación. Es la posible transformación del conocimiento en llamada o invitación al compromiso. Porque fue esto último y no el conocimiento de su presente lo que llevó a nuestros personajes a quedar en la historia que vamos a recordar.

1. El proceso de la Bula y la posible novedad de su resultado

Según el esquema cronológico de Maurice Hermans, el proceso comenzó en la primavera de 1722 y acabó en enero de 1725⁵, si bien la operación estaba ya cerrada para noviembre de 1724, a falta de la última firma del Papa. En el camino debieron superarse dos obstáculos principales: la definición del carácter ‘religioso’ de la comunidad lasaliana y la aceptación de su institución por parte de la autoridad civil. La primera definición parecía ser función de los votos; la segunda era asunto del Rey, fuente del derecho, y del Parlamento de Normandía, su registrador.

A lo largo de aquellos tres o cuatro años de negociación romana los Hermanos aceptaron la propuesta de incluir los votos tradicionales en su solicitud. Esto modificaba su práctica de los treinta anteriores, pero se lo habían sugerido y ellos entendieron que de ese modo les sería más fácil su reconocimiento. Con ello creían cerrar la primera cuestión. Desgraciadamente el asunto quedó detenido durante casi dos años hasta que el nuevo Rey concedió en setiembre de 1724 el reconocimiento ‘civil’ que se le proponía.

Parecía que sin él no avanzaría tampoco el proceso eclesiástico, de modo que debieron interrumpir o reorientar el proceso. Antes, bajo la Regencia, no había interés en reconocer ninguna institución nueva del tipo de la lasaliana. Para la Administración les bastaba su relación habitual con parroquias, diócesis o fundadores⁶. Lo que importaba era sostener cada escuela; no había por qué sostener una red de escuelas. La segunda cuestión quedaba así bloqueada y, con ella, también la primera. Sin embargo, a la muerte de Felipe de Orleans y con la entrada del joven Luis XV, los Hermanos consiguieron lo que pretendían como institución civil.

Con ello casi acabó todo. Dos meses más tarde y con el dictamen favorable de la Congregación del Concilio, se completó el proceso. De ese modo quedó también asumida la novedad en el diseño de los votos, que venía de dos años atrás. Blain, abusando claramente de los datos en su interpretación de los hechos, concluye así:

⁵ cf. Fr. Maurice-Auguste, *L'Institut des Frères...*, *Cahiers lasalliens* 11, 284-289.

⁶ En Roma esta perspectiva fue subrayada con eficacia por De Tencin, jefe del negociado. Sobre su persona y su lugar en todo el proceso, ver más abajo, n. 52.

El Fundador siempre había deseado tres cosas para el bien y la perfección de su Instituto: la primera, que llegara a ser orden religiosa; la segunda, que su Regla fuese aprobada tal como estaba, sin añadiduras ni recortes; la tercera, que no fuese unida a ninguna otra orden antigua ya aprobada⁷.

Estos deseos se cumplieron a la letra, sin ninguna gestión por parte de los Hermanos, y sin que ni siquiera hubieran pensado en ello. Un año antes de la expedición de la Bula les habían comunicado desde Roma que la Santa Sede negaría la aprobación de sus Reglas si no estaban dispuestos a hacer los tres votos de religión. La Regla sólo hablaba del voto de obediencia, pero todos tenían en su corazón lo que sabían que su padre guardaba en el suyo, que era el piadoso deseo de añadir al voto de obediencia los de pobreza y castidad. Varios, incluso, los habían hecho en particular. Por eso, encantados de que la divina Providencia les ofreciera tal posibilidad, corrieron presurosos ante el yugo que se les ofrecía, y presentaron con gozo su cuello a las agradables cadenas que les estaban preparando. Esta santa disposición llevó a los Hermanos al término de sus deseos. Sus Reglas quedaron aprobadas tal como el señor de La Salle las había dejado, sin añadidura ni recorte, sin cambios y sin ningún otro complemento de otras Reglas. Este último artículo era importante, y el santo varón había temido que fuese rechazado. Y con mucha razón lo temió, pues no se podía asociar su Regla a ninguna otra, que no fuera de naturaleza distinta, y que por consiguiente se cambiase la forma, en lugar de establecerla, y que de ese modo se hubiera causado su ruina.”⁸

La última parte de la cita contiene probablemente lo fundamental del acontecimiento: para la Comunidad de los Hermanos, como para su biógrafo, no hay ninguna novedad fundamental en lo sucedido. No aprecian, según Blain, ninguna diferencia importante entre tener aquellos votos y no tenerlos. Y sin embargo, la había y mucha, como sabemos y comentaremos a continuación, de modo que en este asunto hay dos puntos de interés: uno es (1) el documento y su aceptación, entre Roma y el Parlamento de Normandía, y otro (2) la actitud de los Hermanos al recibirlo. Una cosa es lo que ocurre y otra la percepción de lo que ocurre. De las dos, en este comentario subrayamos la segunda (la primera ha sido bien estudiada y nos referiremos a ella una y otra vez).

Así, reconociendo el papel de la Bula (1), señalamos que fue mucho más decisiva su comprensión (2) por parte de sus destinatarios. Para ellos la Bula era el reconocimiento y la continuación de cuanto habían ido viviendo desde hacía cuarenta años. Sin embargo, como Blain, estaban equivocados. Y así, equivocándose en su interpretación, se desnaturalizaba todo el proceso y el significado de la Bula (aunque más para tiempos posteriores que para los suyos).

Era nueva su configuración civil, que como tal empezaba a existir a partir de todo esto. Pero lo era también su configuración canónica. Desde el punto de vista civil ahora ya podían actuar como cuerpo institucional, es decir, podían adquirir bienes y recibir donaciones, por ejemplo. Podían inscribir su nombre de comunidad en la puerta de la escuela y podían ser llamados como institución ante los tribunales. Para la ley civil eran ya una institución reconocida, pública. Esto

⁷ Veremos más abajo, al evocar a Vicente de Paul y sobre todo a Barré, una posible interpretación de esta ‘tercera cosa’ según la cual la última afirmación de Blain podría no estar tan descaminada.

⁸ Blain, J.B., *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Écoles Chrétiennes*, Rouen 1733, 2 vols. La primera edición no lleva nombre de autor. La cita, en 2, 191; en la ed. castellana de J.M. Valladolid, p. 818s.

era realmente nuevo. Pero en lo canónico lo era todavía más: ahora se definían por semejanza con las instituciones religiosas, es decir, por los votos, cosa que nunca había ocurrido. La novedad profunda estaba en que, así como los votos les definían desde el punto de vista canónico, llegaban también a definirles como sociedad civil, por cuanto los votos estaban reconocidos por la ley civil⁹. Se trataba de algo que seguramente superaba sus expectativas, pero sobre todo modificaba su configuración institucional.

Resultaba que aquellos votos les estaban redefiniendo tanto en lo canónico como en lo civil. Y aquellos votos representaban un camino que ellos no habían recorrido hasta entonces. En su conjunto, una gran novedad.

Y es precisamente esa modificación la que nos ayuda a entender la dificultad del Señor de La Salle ante el reconocimiento institucional de su obra. Podemos imaginar, por un lado, que tal vez temía que su reconocimiento desnaturalizara su proyecto; y por otro que tal vez tampoco veía a qué modelo ajustarse¹⁰. Enseguida se aprecia que el problema podía no estar en el reconocimiento de la institución sino en su configuración. Frente a la autorización y tal vez por encima de ella estaba la definición de aquella Sociedad de las Escuelas Cristianas.

2. *La idea de la vida religiosa*

Medio siglo antes de estos acontecimientos, como otros autores a lo largo del siglo XVII, un sacerdote del Seminario de Saint-Nicolas du Chardonnet, Matthieu Beuvelet (1622?-1657), había publicado varios volúmenes de *Meditaciones*¹¹. Era el sucesor de Adrien Bourdoise, fundador del establecimiento, y por tanto persona con cierto crédito y responsabilidad. Por eso sus *Meditaciones* merecerían atención en la Iglesia de Francia. Por su origen, estaban destinadas a los miembros de su comunidad sacerdotal, aunque pronto se fueron ampliando a todo el pueblo cristiano. El Señor de La Salle las conoció, como el resto de su obra, como hizo ver Yves Poutet en su magnífico trabajo sobre el siglo XVII y los orígenes lasalianos.¹²

Poutet señala, en concreto, la influencia de este autor en el Fundador lasaliano en cuanto a su aprecio por la vocación sacerdotal, que era un tema frecuente en aquellos tiempos de reforma del clero. Y añade que debió usar la obra o tenerla en cuenta en la serie de *Meditaciones* sobre los domingos y fiestas que él compuso para los Hermanos.

⁹ Se hará dramáticamente evidente cuando en los días de la Revolución, 1792, la Asamblea correspondiente suprima... los votos. A nosotros nos puede parecer chocante, incomprensible. Sin embargo, la supresión de los votos era lo que facultaba a los legisladores para suprimir la institución que los hacía, que gracias a ellos era un organismo social o público. Como es lógico, en 1904, la segunda vez que la comunidad lasaliana es suprimida en Francia, el proceso será muy otro.

¹⁰ Ver, un poco más arriba, nota 7, y más adelante, en las referencias a Barré.

¹¹ El señor de La Salle se retiró a este Seminario en los últimos días de su vida, 1717, y allí habría quedado si los Hermanos no le hubieran requerido de vuelta a San Yon, cinco meses después.

¹² cf. Poutet, Y., *Le XVII^e siècle et les Origines lasalliennes*, tome I, Période rémoise, Rennes, 1970, 785, p. 203-209. El texto completo de las tres volúmenes de las *Méditations* de Beuvelet, en <http://babel.hathitrust.org/>

No cabe duda de que conoció la obra (aunque no la persona)¹³. Y por lo mismo no cabe tampoco de que conoció el siguiente modo de comparar las instituciones del sacerdocio y de la vida religiosa, lleno de sugerencias para nosotros en nuestras preguntas sobre el sentido de la Bula: 6

Considerad la diferencia que hay entre estos dos estados. La primera es que el de los religiosos es propiamente un estado de penitencia y el de los eclesiásticos es un estado de perfección; perfección que aparece en la santidad y en la estabilidad de este estado y en la consagración que se hace de los ministros que están destinados a él. Igualmente, en los primeros tiempos de la Iglesia la penitencia pública era un impedimento para entrar en el clero, aunque después de la penitencia se hubiera llevado una vida santa: así fue en los monasterios, que siempre han sido asilos para los más grandes pecadores y a donde incluso eran relegados los eclesiásticos desordenados. La segunda es que el primer y principal fin de los religiosos no consiste propiamente más que en pensar en la propia salvación; y si con todo procuran la de los demás no es sino por delegación y por motivo de caridad: pero los eclesiásticos no son tanto para sí mismos como para los demás: así deben decir con nuestro Señor cuando se santifican: *Pro eis sanctifico meipsum*. Joan xvii, 19. Y con san Pablo: *Non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis*. I Cor x, 233. Porque están obligados a esto por justicia y por deber.

Juzgad pues en consecuencia: ved cuál de los dos estados, considerados en sí mismos, es el mejor y el más excelente. En uno, al destinar Dios a una persona al estado eclesiástico, le obliga al mismo tiempo a la perfección por la consagración que hace; en el otro al contrario la obligación no viene más que de la voluntad del que se obliga.¹⁴

Poutet cita la segunda parte del primer párrafo y omite la primera: se entiende que lo haga así porque pretende mostrar el aprecio de Beuvelet por la vocación sacerdotal¹⁵ y su posible influjo sobre la conciencia ministerial del Señor de La Salle, no otra cosa. Pero la primera parte del texto citado, con su peregrina interpretación de la historia del monacato y de los primeros tiempos de la Iglesia, nos llena de dudas sobre la validez de sus conclusiones al comparar los dos estados.

No entramos, lógicamente, en esa comparación en sí misma.¹⁶ Sí, en cambio, en la definición de la vida religiosa que da por supuesta: algo centrado en la santificación personal (incluso sobre

¹³ M. Beuvelet (1622-1657) era tío materno de N. Roland, el canónigo de Reims, amigo y director espiritual de La Salle.

¹⁴ A continuación, punto siguiente de la misma Meditación, concluye así: “Considerad qué consecuencia o más bien qué confusión debemos sacar de ello. ¿Dónde están ahora los eclesiásticos que viven como religiosos? ¿Dónde se prueba, para entrar en el estado eclesiástico como se prueba para entrar en un monasterio? ¿Dónde está el desprecio de los placeres y de los honores entre los eclesiásticos? ¿Quién de entre nosotros piensa en esa perfección a la que estamos obligados? No sin razón nos llamamos seculares, porque vivimos como seculares y no creemos estar obligados a otra cosa que ellos; y de todas sus formas, si os fijáis bien, no hay ninguna en la que la vida esté tan alejada de su fin y de su instituto como en la de los eclesiásticos.” O.c., vol 2, med 7.

¹⁵ cf. Poutet, Y., o.c., 204, nota.

¹⁶ Antes que Beuvelet, Bérulle, en las primeras líneas del Reglamento del Oratorio de Jesús, institución que él fundaba en 1611, escribía: “La primera Orden en la Iglesia, Orden esencial y absolutamente necesaria para ella es el Sacerdocio, que fue instituido inmediatamente no por santos ni ángeles sino por el mismo Hijo de Dios, el cual la instituyó sobre sí mismo, es decir, sobre el modelo y el estado del sacerdocio, como un ejemplo y órgano del sacerdocio en la tierra. No la instituyó para nada menos que para difundir su espíritu y para dar su cuerpo a su Iglesia al morir. La instituyó el último día de su vida, como queriendo revivir por ella cuando muere sobre la tierra, dejando en la tierra una semilla divina que debe hacerle revivir en ella cuando va a morir por ella. La instituyó consagrando los sacerdotes a su Padre por una unción y consagración más íntimas que la de los reyes, la de los profetas, o la de los religiosos, que se hace solamente por sus votos y por su propia unción y no por ninguna

todo, en la penitencia por los propios pecados), y que excluye por definición el compromiso apostólico o el interés por la comunidad cristiana. La tesis de Beuvelet es muy clara, tanto en el primero como en el segundo párrafos.¹⁷ Y al formularla debe estar mostrando un estado de opinión o sensibilidad relativamente extendido sobre el tema. Si tenemos además en cuenta que estas meditaciones seguirían editándose en la segunda mitad del XIX y todavía en la primera del XX, caeremos en la cuenta de algo mucho más grave: la larga vida de un estado de opinión habitual en la Iglesia para el que la acción apostólica no corresponde a lo que hoy llamamos la vida consagrada. Y, si la vida consagrada se define por los votos religiosos...

Ante el espíritu de aquellas meditaciones, se entiende enseguida la dificultad del Señor de La Salle ante el tema, que es lo que nos preocupa en esta reflexión.¹⁸

Beuvelet, decimos. En un orden de cosas muy otro hay que situar a la persona y la obra de san Vicente de Paul, a quien el Señor de La Salle tampoco pudo conocer (murió en 1660, un año después del texto que citamos a continuación). De una de sus últimas Conferencias a las Hijas de la Caridad extraemos estos dos párrafos:

Bien, mis queridas hermanas, vosotras no sois religiosas de nombre, pero tenéis que serlo en realidad y tenéis más obligación de perfeccionaros que ellas. Pero si se presentase entre vosotras algún espíritu enredador e idólatra que dijese: «Tendríais que ser religiosas; eso sería mucho mejor», entonces, hijas mías, la Compañía estaría para la extremaunción. Tened miedo, hijas

operación divina del Hijo de Dios sobre ellos, como la de los sacerdotes.” Citamos por la edición de Migne, Paris, 1856. Reproduce, ordena y amplía la edición de F. Bourgoing en *Les Oeuvres de l'Eminentissime et Réverendissime Pierre Cardinal de Bérulle*, Paris 1644. Toda la obra, en <https://books.google>.

¹⁷ Hay una coincidencia temporal curiosa: la edición de Beuvelet por la que se suele citar estas Meditaciones es de 1664, Paris; pues bien: dos años antes Rancé finalmente se había recluido en La Trapa, su abadía comendataria, encaminando así decididamente su conversión. Con toda seguridad las ideas de Beuvelet estaban perfectamente establecidas antes de la conversión de Rancé y, conociéndola o no, le habría servido de argumento. Pero la historia del reformador de La Trapa no es ni la primera ni la única en este caso: son muchas las que unen fidelidad a Dios y penitencia, por la sencilla razón de que casi siempre se intenta reformar personas o instituciones, y en lo que hay que corregir, necesariamente, aparecen el pecado y la penitencia. La reforma monástica, al menos la francesa del XVII, está marcada por la conciencia de la infidelidad y por lo mismo da lugar a ser interpretada como camino penitencial. Era más, mucho más, pero no era fácil verlo. Lo que seguramente sí veía Beuvelet era, por ejemplo, la curiosa situación del Monasterio de la Visitación de París que habían fundado S. Francisco de Sales y la Santa Chantal: el convento de las monjas de la Visitación tenía como adjunto el de Santa Magdalena, dedicado a mujeres arrepentidas de su vida anterior. Veinte años después de la instalación de las Monjas salesas encontramos a cuatro de ellas como superiores y directoras del monasterio adjunto: recién fundadas y establecidas en Paris, ellas aportaban un plus de espíritu en aquel clima de reforma conventual. Hoy no nos es tan fácil imaginar estas situaciones, pero entonces no debían ser tan excepcionales.

¹⁸ Un ejemplo, una referencia, que el señor de La Salle tuvo que conocer: Benito de Canfield, en su *Règle de Perfection*.... La influencia del capuchino inglés afincado en Francia fue muy grande a lo largo de todo el siglo. Tuvo la gran virtud de codificar un método de vida interior, fácil de entender y muy en relación con la vida diaria. El Señor de La Salle tuvo que conocer cualquiera de sus muchas ediciones, en especial aquellas que se hicieron a finales del XVII después de haber estado incluido unos pocos años en el Índice (por su aparente proximidad a los temas molinistas y quietistas). Pues bien: ya desde mediados del siglo (Canfield había muerto en 1610) aparece en las ediciones de su obra la crónica de su vida, doble: de la mano de un biógrafo la crónica propiamente dicha y de la suya propia el relato de su conversión del puritanismo al catolicismo y su entrada en la vida religiosa. Éste último y su presentación de la vida religiosa daban la razón a quien quisiera considerarla como algo centrado en el interior de la comunidad, sin ninguna referencia apostólica. El Fundador debió apreciarle como autor espiritual, pero necesariamente le provocaría perplejidad en cuanto a la viabilidad de su modelo de vida religiosa para los Hermanos de las escuelas.

mías, y si todavía estáis con vida impedidlo; llorad, gemid, decídselo al superior. Pues quien dice religiosa dice enclaustrada, y vosotras tenéis que ir por todas partes. Por eso, hijas mías, aunque no estéis encerradas, sin embargo es menester que seáis tan virtuosas y más que las hijas de Santa María. ¿Y por qué? Porque ellas están encerradas. Aun cuando una religiosa quisiera hacer algún mal, encontraría la reja cerrada; no puede hacerlo, porque se le ha quitado la ocasión. Pero no hay nadie que se mueva entre el mundo como las hijas de la Caridad y que encuentre tantas ocasiones como vosotras, hijas mías. Por eso es muy importante que seáis más virtuosas que las religiosas. Y si hay un grado de perfección para las personas que viven en religión, se necesitan dos para las hijas de la Caridad, puesto que corréis un gran riesgo de perderos si no sois virtuosas, si por ejemplo os dejáis llevar desgraciadamente por el amor al dinero a tomar lo que es de los pobres. ¡Ay, hijas mías! ¡Guardaos mucho de eso!....

He aquí el segundo artículo¹⁹: Considerarán que no pertenecen a una religión, ya que ese estado no va bien con las ocupaciones de su vocación. Sin embargo, como están más expuestas a las ocasiones de pecado que las religiosas obligadas a la clausura, no teniendo más monasterio que las casas de los enfermos y aquella en que reside la superiora, ni más celda que un cuarto de alquiler, ni más capilla que la iglesia parroquial, ni más claustro que las calles de la ciudad, ni más encierro que la obediencia, no teniendo que ir más que a casa de los enfermos o a los lugares necesarios para su servicio, ni más rejas que el temor de Dios, ni más velo que la santa modestia, y como no han hecho ninguna otra profesión para asegurar su vocación más que una confianza continua en la divina Providencia por la ofrenda que le han hecho de todo cuanto ellas son y por el servicio que le prestan en la persona de los pobres, por todas estas razones tienen que tener tanta o más virtud que si hubieran profesado en una orden religiosa. Por eso procurarán portarse en todos esos lugares al menos con tanto recato, recogimiento y edificación, como las verdaderas religiosas en su convento. Para llegar a ello es menester que se afanen en la adquisición de las virtudes que les ordena su reglamento, especialmente en una profunda humildad, una perfecta obediencia y un gran despeggo de las criaturas, y que tomen todas las precauciones para conservar perfectamente la castidad de cuerpo y de corazón.”²⁰

Son textos bastante conocidos, magníficos por su contundencia y su realismo. Merece la pena releerlos en paralelo con las anteriores meditaciones. Entre los dos pintan el contexto de la época, en lo religioso y en lo social, y nos llevan ya a la puerta de casi todo lo que planteamos en este comentario.

Pues bien: el Señor de La Salle tuvo que conocer las instituciones vicencianas: la Sociedad de la Misión, por su proximidad al Oratorio de Bérulle y al San Sulpicio de Olier y Tronson; y las Hijas de la Caridad, por su presencia entre los pobres. En ambos casos tuvo que conocer la perplejidad del Señor de Paul ante el tipo de vínculo que identificara sus obras y sus dudas entre la fórmula religiosa y la secular, entre la separación del mundo y el servicio al Evangelio y a los Pobres. Y tuvo que conocer las fórmulas imaginadas en las comunidades vicencianas para solucionarlo, en concreto en lo relativo a los votos y la comunidad.

¹⁹ ‘Segundo artículo’: porque pasa a comentar el segundo artículo de las Reglas que confeccionaron Luisa de Marillac y Vicente de Paul con las primeras Hijas de la Caridad. Se utiliza también en sus charlas de formación, que es de donde está tomada toda la cita. Ver nota siguiente.

²⁰ *Conferencias a las Hijas de la Caridad*, 111, 24.08.59. Hay diversas ediciones de las obras completas del santo. La referencia que citamos está en una de las páginas oficiales de las comunidades vicencianas: <http://somos.vicencianos.org/>

Sin embargo, cuando lo pensamos mejor, nos encontramos con algo sumamente irónico y significativo: en ese esfuerzo o en esa búsqueda de un estatuto nuevo, podría ocurrir que todos estuvieran de acuerdo con las afirmaciones de Beuvelet en cuanto a la definición heredada de la vida religiosa. Todos podían estar de acuerdo en que la vida religiosa era ante todo un estado o institución de intimidad, hacia dentro. Y así, aunque no aceptaran el peregrino discurso de la penitencia, de Beuvelet, podían concordar en que se trataba de un modo de vida destinado sobre todo a la santificación de cada uno y que a ese efecto se habían establecido los votos: para hacer imposible o difícil cualquier otro modelo de vida. Por eso no les servía.

Los dos santos, sin embargo, debían pensar en que la vida religiosa bien podía ser otra cosa. Lo vemos, sin ir más lejos, en el maravilloso bloque de las Conferencias de san Vicente a las Hijas de la Caridad y en las reflexiones que La Salle dejó en su Colección de tratados breves y en diversos lugares de sus Meditaciones. Por eso podemos afirmar que para ellos la vida religiosa debía ser diferente, si bien se trataba de algo que no parecía existir en su tiempo o que al menos era muy difícil que existiera en aquella sociedad y en aquella Iglesia. En ese contexto, lógicamente, para La Salle no tenía mucho sentido preocuparse por ningún reconocimiento, ni canónico ni civil: en ninguno de los dos ámbitos había un lugar o un antecedente en el que pudieran estar. Tal vez el reconocimiento supondría desnaturalizar el proyecto.

El problema no era reconocer nada sino constituir algo que pudiera ser reconocido. Otra vez, la definición por encima de la autorización: lo que se necesitaba era dar con una fórmula propia, no reconocer en la comunidad lasaliana cualquier otra de las conocidas (y tal vez se refería a esto Blain en la ‘tercera cosa’ que el Fundador quería evitar, según se expresa en su comentario ante la Bula que hemos citado más arriba).

3. La radicalidad de las fórmulas del Padre Barré

Desde este contexto es forzoso aceptar que con la Bula aparece en la comunidad lasaliana algo que no había existido antes. Y podemos fundamentarlo mejor todavía con la evocación de alguien a quien La Salle sí conoció y de quien además recibió luces definitivas en su camino: el Padre Barré.²¹ Su parentesco espiritual, si podemos hablar así, era mucho más cercano.

Nicolás Barré murió en 1688, cuando el proyecto lasaliano tenía seis años como mucho. Sin embargo en ese período se echaron bases institucionales que le sostendrían hasta los días de la Bula. En esos seis años La Salle y Barré pudieron encontrarse tres o cuatro veces, entre París y Ruán, amén de cruzarse alguna correspondencia. Ambos caminos pudieron hacerse directamente, entre ellos dos, o con la mediación de Roland o de Nyel. El hecho es que los contactos y el influjo se dieron, como deducimos por el interés de Barré en ver a los Hermanos de La Salle

²¹ Nicolás Barré (Amiens, 1621 – París, 1686) fue un religioso francés, de la comunidad franciscana establecida por San Francisco de Paula, los llamados ‘mínimos’. Profundamente creyente y conectado con la sociedad de su tiempo, profesor de teología, destacó como director espiritual y animador de comunidades para la formación de las clases populares. Fue beatificado en 1999. Sus *Oeuvres Complètes* están publicadas en París, Cerf, en 1994. Existe también en español, *Obras Completas*, traducción de la edición francesa y publicada por su comunidad, 1997. Excelente, la biografía que le consagra Brigitte Fleurez, en su momento Superiora General de su comunidad, con el título *Marcheur dans la nuit*, París, 1992 (y merece señalarse la presentación de esta edición original por Michel Sauvage); existen traducciones de esta obra en español, italiano e inglés.

encontrarse con los suyos en París y por el sentimiento de La Salle ante el fallecimiento del mínimo.

Por eso en los medios lasalianos ha sido cosa conocida y familiar el recuerdo de la orientación de Barré desde un principio, tanto en la propuesta de que Juan Bautista viviera con los maestros como en el tema de no aplicar su herencia a la fundación de sus escuelas²². De ese modo quedaba claramente delimitado el alcance de la máxima y juego de palabras de Barré: *si vous fondez, vous fondrez* (si usted funda, se hundirá)²³. Pero hay en su orientación otra dimensión, no tan conocida y sin embargo definitiva en la configuración de la primera comunidad lasaliana: la teología de la consagración o el conocimiento de la historia de la vida religiosa, de Barré.

Es cosa sabida que el subrayado en la Providencia como única fundación apunta al tema de la fe en Dios. Para Barré era sobre todo la fe en el Dios que llama la que ha de sostener tanto a las personas como a la institución de las escuelas de caridad. Para él otra fundamentación podía ser un obstáculo a la fe. Sus palabras son muy claras:

El espíritu del Instituto saca su fuerza del desinterés, del amor a la pobreza, del puro deseo de servir a la salvación del prójimo, con un abandono para sí en la divina Providencia, esto es lo que hace fuertes las vocaciones de las jóvenes y las mantiene en un fervor estable y continuo. Por el contrario, desde el momento que hubiere algún tipo de instalación y garantías materiales para el porvenir, se vería, como en otras partes, venir jóvenes que no tienen de qué subsistir, y para salir de la necesidad. No cesarían de mostrar mucho celo, y ocultarían tan bien su intención que ya no se podría distinguir las verdaderas vocaciones de las falsas e interesadas. Al dejar de ser puras las intenciones de las maestras, el fervor por el trabajo y por la misión perecerían pronto, y no se vería ya esta abundancia de gracias celestiales que ha hecho hasta el presente florecer las Escuelas caritativas del Santo Niño Jesús.²⁴

Son palabras claras, directas, llenas de fuerza. No hace falta comentarlo, salvo tal vez para señalar la proximidad de esta orientación con lo que en los medios lasalianos se ha llamado el Voto heroico, 1691, cuando el Señor de La Salle y dos Hermanos se unen, secretamente, para mantenerse en la obra hasta el fin, aunque no quedaran más que ellos tres y tuvieran que vivir de limosna...

A su luz, sin embargo, empezamos a adivinar algo nuevo en este párrafo de los Estatutos de Barré:

Vivirán en comunidad, sin hacer votos ni guardar clausura, bajo la guía del superior o de la superiora, a los cuales estarán obligados a obedecer por puro y santo amor, y con la resolución de permanecer en unión de espíritu, de corazón y de misión, con todos los miembros de estas Escuelas caritativas, donde nadie será admitido, ni recibido, sin tener estas santas disposiciones.²⁵

²² Los tres primeros biógrafos lo expresaron así y así quedó limitada la comprensión del tema. Cfr., por los tres, Blain, o.c., I, 190.

²³ “Dijo infinidad de veces a diversas personas: ‘No quiero ninguna fundación’. Amenazaba incluso a las Hermanas del Instituto en estos términos: ‘Si fundáis, os fundiréis’”. *Obras Completas*, ed. esp., Razones para no fundar, 6., p. 155.

²⁴ o.c., 4, p. 155.

²⁵ o.c., Estatutos y reglamentos, 5, p. 172s.

Es muy claro: ni votos ni clausura. Lo habíamos visto en el señor De Paul, pero Barré aporta una perspectiva que no habíamos encontrado en los textos vicencianos (si bien su autor debía necesariamente conocer, no como textos, sino como orientación institucional). En efecto, si estos dos párrafos – el abandono en la Providencia y el rechazo de los votos - vienen del mismo espíritu, han de guardar alguna relación entre sí. Pero ¿cuál? Porque podemos entender que la fundamentación en el dinero puede hacer olvidar la fe en la Providencia, pero ¿y los votos? ¿Qué relación hay entre los votos, la confianza en la Providencia y la dedicación a la escuela de los Pobres?

Aunque las hermanas maestras no hacen votos de obediencia, de pobreza y de castidad, y no deben nunca hacerlos, a fin de que lo que es querido por el bien público no degenera en bien particular, encerrándose en un claustro o monasterio, como ha sucedido muy a menudo en la Iglesia, sin embargo, habrá que aplicar tanta exactitud, rigor, castigo y exclusión efectiva de la comunidad, como si, en efecto, las hermanas hubieran pronunciado solemnemente estos tres votos y hubiesen faltado a sus compromisos.²⁶

Aquí hay algo nuevo, aquí sí. Para Barré, religioso él mismo, la vida religiosa es un obstáculo al compromiso apostólico. Al menos, puede serlo²⁷.

En una fórmula clara y muy fuerte señala que, por obra de los votos, un bien público puede reducirse a un bien particular. A su juicio la vida religiosa está concebida para el provecho personal del religioso, no para el bien de la Iglesia o de la sociedad. Y no lo inventa él: lo encuentra en algo que ‘ha sucedido muy a menudo en la Iglesia’. Por eso, si los votos definen ese estado religioso, se sigue que los votos son obstáculo al compromiso. Los votos actúan en la reducción de lo público a personal, de lo social a lo privado.

Barré no explicita estas conclusiones, pero no necesita hacerlo. Véase, por ejemplo:

Cuando una maestra de las Escuelas caritativas tenga la tentación de retirarse de su empleo, para entrar en una casa religiosa, que tenga cuidado con lo que tiene que hacer. Abandona un estado más evangélico, de más dependencia, más penoso, más pobre, más despreciado en el mundo, por otro más cómodo, más honroso, pero que sólo le es útil a ella.

Se convierte en Raquel, esposa estéril en la religión, en lugar de lo que era, una Lía maravillosamente fecunda. En el empleo de las Escuelas caritativas sufre dolores de parto, pero tiene la ventaja de dar a su esposo un gran número de hijos.

Al querer encerrarse en un monasterio, se parece a un soldado cobarde, que quiere estar siempre en el cuartel y no entrar nunca en campaña. Abandona la guerra espiritual a la que se había

²⁶ o.c., Artículos secretos 4º, p. 242

²⁷ Es llamativo que Barré va mucho más allá que otras comunidades semejantes que él ciertamente conocía, como por ejemplo las Hijas de la Cruz, de Mme. Villeneuve (en el entorno de S. Nicolás du Chardonnet y la Visitación de París), y las Hermanas del Niño Jesús, de N. Roland (en Reims, iniciadas por dos discípulas de Barré): estas dos comunidades, como algunas más, creyeron escapar de la clausura y los votos solemnes aceptando votos simples y añadiendo el voto de estabilidad, pero con ello no resolvían el problema de su identidad. Barré lo sabía bien y se daba cuenta de que la diferencia entre solemnes y simples no suprimía la significación de los votos. Él creía que en ellos estaba el problema de estas instituciones. Claro que para muchos de sus contemporáneos se trataba de una postura tan radical como insostenible...

comprometido por Dios y Jesús, para descansar y vivir a su gusto, en un lugar seguro, sin esforzarse por los intereses y la gloria de su rey.

Es una tentación que hará vacilar a algunas de las Maestras, de querer retirarse de su empleo y ejercer la caridad hacia el prójimo, bajo el pretexto de trabajar en su propia perfección. Incluso se les ocurrirá que tienen que amar a Dios, y amarlo perfectamente, antes que hacerle amar. Gran equivocación. Gran error...²⁸

De nuevo, formulaciones radicales. Y el tema es suficientemente central en su proyecto, como para haberlo compartido con el Señor de La Salle, con la misma radicalidad.

Desde el punto de vista de la teología de los ministerios, estamos en las antípodas de Beuvelet. Las expresiones de Barré difícilmente pueden ser más fuertes: comodidad, esterilidad, cobardía, pretexto. Es cierto que no se parte de cero, es decir, que no estamos ante un discurso general de la vocación cristiana. En este caso la referencia está en alguien que ha recibido ya una vocación y la deja por otra. Porque Barré no habla pensando en alguien que está libre, que puede hacer una cosa u otra. Él apunta a quien en algún momento cree haber sido llamado para la vocación de la comunidad de la escuela cristiana. Habla de un cambio entre una comunidad de un tipo y otra de otro. Por eso podemos esperar desequilibrios y comparaciones... Todo esto es cierto, pero aun así es difícil comprender la violencia de sus expresiones.

Hay en ellas, aparentemente al menos, una grave desconsideración de la que llamamos vida contemplativa o incluso de la vida religiosa a secas. Aunque esto ya es hablar desde nuestro presente, con un grave riesgo de anacronismo, se diría que para Barré no existe el valor silencioso o pasivo del signo que es la vida religiosa. Ciertamente la expresión misma ‘signo del reino’ o signo de otro orden de cosas es criatura de nuestros tiempos. Pero su significado, no. Barré tenía que conocer y vivir esa función primordial de la consagración religiosa y sentirse a sí mismo como habitado con un más allá que se hace visible aquí mismo a través de una comunidad de semejantes. Tenía que conocer esto y sin embargo su modo de expresarse no lo da a entender.

El discurso de Barré nos da un excelente ejemplo de la incompatibilidad entre vida religiosa y compromiso apostólico. Al menos como expresión de la teología de su tiempo, esto es lo que nos está diciendo. A sus ojos la vida religiosa tiene un sentido y la vida apostólica otro. No tiene nada en contra del espíritu de los votos, como se ve en los párrafos citados. Pero lo tiene todo contra un estado de vida que se defina desde esos votos, no desde su espíritu. Así nos deja, desde el corazón del XVII francés, un testimonio indiscutible de lo que durante varios siglos va a ser la asignatura pendiente de la vida consagrada.

A nosotros, en este momento, nos importa tomar nota de esta dificultad. De ese modo ponemos a sus palabras un trasfondo de implicaciones mucho mayores que los de puntos de vista meramente personales. A nosotros esto nos obliga a entender de un modo mucho más matizado lo que Barré pudo proponer a La Salle. De él recibió el joven Fundador al menos estas tres indicaciones: no a ‘fundar’ las instituciones, no a los votos, no al reconocimiento como institución. Lo recordamos

²⁸ o.c., Máximas, p. 122s. Estos párrafos nos permiten detectar un acuerdo completo con la interpretación de Beuvelet, referida en la n. 10: es doctrina común, en este momento, que la vida religiosa no tiene ningún objetivo exterior a ella misma.

porque retratan la situación de la Sociedad de las Escuelas Cristianas antes de comenzar el proceso que acabaría en la Bula: dependen de los contratos con los fundadores locales, no tienen votos y tampoco existencia legal.

13

Más: al abrir el proceso de la Bula no pretenden cambiar nada de estas tres bases. La sombra del P. Barré es alargada, ciertamente. Y, a partir de estos textos, conocemos bien la raíz de esta situación.

4. Barré, Bérulle y Lutero

Con esto, como se ve, nos hemos ido mucho más lejos de la simple anécdota de las diferencias de criterios y las implicaciones del posibilismo en el nacimiento de las nuevas instituciones. Es que hay algo más, de gran importancia, y nos atrevemos a proponerlo amparados en una expresión de Bérulle: “...en la antigua Iglesia, cuando no había ninguna religión y todos los cristianos eran religiosos; no como ahora, que hay cantidad de religiones y menos religiosos.”²⁹

Bérulle habla en este momento con apasionamiento, concluyendo la primera parte de sus discursos sobre *Las Grandezas de Jesús*, con un añadido sobre el sentido del voto que había propuesto de Servicio o esclavitud respecto de Jesús o de la Virgen María. No viene al caso evocarlo con detalle³⁰ y nos basta recordar que el tema le había costado grandes problemas con las Carmelitas y con el mundo eclesiástico en general, de modo que al explicarlo se apasiona y tal vez en ese apasionamiento se permite emplear esta fórmula, feliz pero necesitada de matices: en sus principios no había ‘religiones’ y la Iglesia era mucho más religiosa. Estamos en 1625, por ejemplo, y el Cardenal Bérulle disfruta de una visión privilegiada de Francia y Europa. Sabe de qué habla.

Dejando al margen la circunstancia puntual y la coyuntura social de Bérulle, en nuestro caso nos basta recibir su mensaje claro: hoy hay muchas instituciones de vida consagrada y no todas ni mucho menos son de gente verdaderamente religiosa. Pierden, a su juicio, mucho tiempo y mucha fe debatiendo el sentido del voto que él propone de servicio a Jesús y esforzándose por situarlo junto a los votos de la tríada habitual, cuando se trata de otra cosa. Es señal de que no entienden ni lo uno ni lo otro. Pobreza, castidad y obediencia están en un ámbito, mientras que el Voto de esclavitud o de entrega absoluta a Jesús está en otro. Unos se refieren al mundo de lo útil, de lo organizativo tal vez; el otro está en la raíz o en la fundamentación de todo lo demás, englobándolo todo.

²⁹ Ver en *Discours de l'Etat et Grandeurs de Jésus*, en el apéndice al bloque de los doce primeros discursos; ed. de Migne, Paris, 1856, sobre la de F. Bourgoing en *Les Oeuvres de...*, 1644. La cita, en la p. 399 de esta edición.

³⁰ Bérulle había intervenido decisivamente en la introducción de las Carmelitas Reformadas en Francia. Fue nombrado consultor o director de sus conventos junto con otros dos directores, Gallement y Duval, pero pronto fue asumiendo un papel principal en dicho ministerio. No quiso dejarlo ni siquiera cuando los Carmelitas llegaron a su vez a Francia, con lo cual se ganó su animosidad, que se añadiría a la de determinados doctores de La Sorbona, también contrarios a su papel preponderante en estos asuntos. En su labor de dirección espiritual de las Carmelitas, siguiendo en esto una idea que tal vez había conocido en su viaje a España para traer a las monjas, quiso introducir el Voto de Esclavitud o de sometimiento absoluto, referido tanto a Jesús como a María. Hubo quien lo aceptó y quien, no. Las tensiones fueron muy fuertes y una de las relaciones de Bérulle que se rompieron a cuenta de ello fue la que mantenía con Mme. Acarie, ahora ya Sor María de la Encarnación, conversa en el Carmelo. Y seguramente tampoco fue ajeno a esto su distanciamiento con Vicente de Paul. Sí lo propuso en su propia comunidad, la Institución del Oratorio francés. Todo esto está en el contexto de la cita de la nota anterior.

Con su referencia a los primeros tiempos de la Iglesia, el Cardenal quiere decir que, sobre la base de los votos habituales, las instituciones han perdido su sentido religioso, porque ya no son capaces de entender la relación entre sus votos y su consagración. Para ellas los votos son de hecho un obstáculo en su identidad. Son solamente una cadena que cierra un refugio y permite abstraerse de una relación falsa con la sociedad y con la Iglesia. No se atreve a expresarlo con esa fuerza, pero la pasión de sus comentarios doctrinales y sus alusiones personales en el *Discurso sobre los Estados de Jesús...* nos permite deducirlo sin ninguna dificultad. Se lo está diciendo su propia experiencia con el Carmelo en Francia y con la Sorbona a propósito del Voto de esclavitud o de entrega a Jesús.

Y lo entendemos si recordamos la expresión que hemos recogido del P. Barré:

...a fin de que lo que es querido por el bien público no degenera en bien particular, encerrándose en un claustro o monasterio, como ha sucedido muy a menudo en la Iglesia...

¿De dónde viene ese ‘como ha sucedido muy a menudo en la Iglesia’? Y ¿por qué podemos relacionar estas dos referencias, Bérulle y Barré, siendo así que les separan sesenta años (1623 y 1685³¹)?

Aquí es donde quisiéramos insertar un elemento nuevo, que normalmente no aparece en estos discursos: el eco de la reforma monástica, de Lutero. A su luz todo lo relativo a la vida religiosa en Francia en el XVII, todo lo relativo a sus tratadistas y todo lo relativo a sus fundadores, todo, cobra un sentido mucho más hondo y claro. Se trata de la relación entre los votos y la fe: justamente el discurso de Barré y seguramente el que subyace a las expresiones de Bérulle.

Veamos: en la década de 1620, cuando Bérulle escribe su gran obra, todo el contexto, el debate y la expresión citada nos recuerdan que hace un siglo Lutero había publicado su *Juicio sobre los votos monásticos*. Aquel texto, al mostrar su vacío de sentido, había contribuido especialísimamente a la desaparición de la vida monástica en los países o zonas protestantes. Fue en febrero de 1522. Si media Europa durante esos cien años había perdido sus monasterios, no había sido a causa del escrito del reformador: aquel tratado en realidad estaba levantando acta del vacío de gran parte de las instituciones monásticas. Los hechos o la situación estaban probando sus razonamientos, estruendosamente en la Europa del norte y silenciosamente en la del sur.³²

Francia estaba en el sur. Allí los razonamientos del Reformador habían quedado en suspenso por dos razones al menos. La primera, clarísima, por las implicaciones sociales y económicas del orden monástico establecido. El orden monástico, como hemos recordado, era mucho más que una institución religiosa: era un sistema de administración del territorio, de modo que modificarlo iba mucho más allá de los límites físicos de los claustros. En esas condiciones, mejor esperar.

³¹ La fecha del texto de Barré, en Nicolás Barré, *Obras Completas*, ed. española 1977, p. 231.

³² Para Michel Dupuy, en su Introducción al volumen de las *Obras Completas* de Barré, es muy claro que Lutero constituye una referencia común para entender a Bérulle y Barré en estos temas. En su p. 11 recoge también él la expresión de Bérulle que hemos citado y la sitúa en la referencia global al reformador. Recogiendo varios otros nombres de la época, Dupuy pretende, con razón, ayudar a situar toda la obra de Barré.

La segunda razón es específicamente francesa y se llama las Guerras de Religión. Ocurrieron entre 1560 y 1590 y ensangrentaron toda Francia. La empobrecieron y envilecieron todo discurso, político o religioso. Enfrentaron a unos con otros y mezclaron de modo indigno lo político y lo religioso, de modo que en realidad lo religioso era el pretexto en las luchas de poder a medida que se agotaba el futuro de la dinastía Valois (católicos, la Liga) y se abría el paso para la de los Borbones (partido hugonote). No eran tiempos para tomar en serio ninguna palabra cristiana. Por eso ni siquiera Trento entró en el país cristianísimo. De nuevo: en cuanto a la reforma monástica, mejor esperar.

Así estamos en 1610, por ejemplo. Y nos encontramos con el círculo de Mme. Acarie. Y con Canfield, Beaucousin, Marillac, Duval y Bérulle, todos ellos comprometidos con la reforma de la Iglesia, cuarenta años después de Trento. Hemos de imaginar que el Cardenal conoce el texto del Reformador, sea en su versión original latina, sea en alguna de las traducciones francesas que se difundieron ya para mediados del siglo XVI. Lógicamente, habida cuenta de su beligerancia en estos temas³³, no hemos de esperar que lo cite o que muestre conocerlo. Él, como casi todos los de su círculo, viene de los medios ‘ligueurs’³⁴, es decir, católicos militantes. No puede decir que acepta ningún punto de vista que salga de la estricta ortodoxia política de la Liga. Pero podemos pensar que es desde ese conocimiento y el clima que de él se deriva desde donde se permite usar la expresión de que la única Orden cristiana es la del sacerdocio. La única o al menos la principal.³⁵

En el Oratorio y en instituciones semejantes este tema será doctrina habitual durante el s. XVII (recordemos, simplemente, al citado Beuvelet), de modo que no podemos alejarlo de la actitud de autores como Vicente de Paul y Nicolás Barré respecto de los votos en sus nuevas comunidades. También ellos tuvieron que conocerlo, sencillamente por su participación en los movimientos de opinión y sensibilidades de su sociedad: Vicente de Paul, desde su proximidad a la Administración del Reino, y Barré desde su militancia apostólica, su relación con personajes de la vanguardia social y su magisterio teológico. Es lógico que también ellos, sin poder decirlo, expresen su aceptación de la crítica de Lutero sobre la suplantación de la fe y la consagración

³³ Razón de sus graves tensiones con el otro célebre Cardenal, Richelieu, que sin desdeñar lo teológico se orientaba más desde lo político.

³⁴ La Liga agrupó a las distintas facciones políticas de confesión católica. Su identidad, pues, era sobre todo coyuntural: por un lado se constituía en contra de la facción protestante (‘hugonote’) y por otro pretendía llegar al trono de Francia, si se extinguía la dinastía reinante. La llamada ‘Noche de san Bartolomé’ (23-24 de agosto de 1572), matanza de sus adversarios, y ejemplo del modo de tratarse unos y otros, fue promovida por la Liga con el consentimiento de la reina madre.

³⁵ Así comienza el Reglamento que él estableció para la Congregación del Oratorio: “La primera Orden en la Iglesia, Orden esencial y absolutamente necesaria para ella, es el Sacerdocio, que fue instituido inmediatamente no por santos ni ángeles sino por el mismo Hijo de Dios, el cual la instituyó sobre sí mismo, es decir, sobre el modelo y el estado del sacerdocio, como un ejemplo y órgano del sacerdocio en la tierra. No la instituyó para nada menos que para difundir su espíritu y para dar su cuerpo a su Iglesia al morir. La instituyó el último día de su vida, como queriendo revivir por ella cuando muere sobre la tierra, dejando en la tierra una semilla divina que debe hacerle revivir en ella cuando va a morir por ella. La instituyó consagrando los sacerdotes a su Padre por una unción y consagración más íntimas que la de los reyes, la de los profetas, o la de los religiosos, que se hace solamente por sus votos y por su propia unción y no por ninguna operación divina del Hijo de Dios sobre ellos, como la de los sacerdotes.” Ver el texto completo en la edición de Migne en 1856, cols. 1623-1628. Éste y otros textos de carácter interno del Oratorio no se publicaron en las ediciones preparadas por Bourgoing en 1644, 1656, 1657 y 1665.

dentro de las prácticas habituales de los monasterios de la época³⁶. Ni siquiera necesitan o tal vez ni pueden citarlo, porque lo han hecho suyo al asumirlo en su propia actitud espiritual, en su modo de vivir la fe. No pueden, por eso, permitirse en sus nuevas comunidades ningún riesgo semejante a los denunciados hacía más de un siglo. 16

Tienen que estar de acuerdo con el razonamiento fundamental de Lutero:

...nuestro principio, la palabra de Pablo en Romanos: ‘todo lo que no viene de la fe es pecado’. De donde deducimos que los votos monásticos son pecado si no vienen de la fe. Y desde luego no vienen de la fe si son perpetuos, obligatorios y no libres (sin posibilidad tanto de seguirse como de dejarse)...

...los votos monásticos hechos y observados fuera de la fe son pecado y por lo mismo inválidos, condenables, revocables y han de suprimirse o bien han de renovarse y observarse de otro modo...

Preguntemos ahora a todos estos adeptos a los votos bajo qué criterio hacen los votos y les encontrarás poseídos de la impía opinión según la cual la gracia del bautismo queda anulada y que se trata de salvarse en una como segunda tabla, la de la penitencia, de modo que en su modo de vida marcado por los votos han de buscar no sólo hacerse buenos y destruir los pecados sino también hacer más abundante penitencia ya hacerse mejores que los demás Cristianos...

...porque enseñan que nos justificamos y salvamos por las obras y se apartan de la fe cuando entienden su obediencia, pobreza y castidad no sólo como caminos ciertos para la salvación sino además mejores y más perfectos que los de los demás fieles, lo cual es una mentira evidente y clara y error y pecado contra la fe.³⁷

Los cuatro párrafos de Lutero pertenecen al bloque del segundo de sus cinco argumentos para rechazar los votos monásticos: se oponen a la fe³⁸.

5. *La disciplina y el sentido, en la vida religiosa*

Las afirmaciones mismas de Lutero necesitan matices y contexto, que aquí no tienen lugar. Sin embargo, a partir de estas mismas breves líneas ya podemos interpretar el término ‘voto’ contextualizándolo en el modo de vivirse en los siglos XV-XVII. A su luz evocaremos y entenderemos la terrible realidad de las encomiendas, es decir, el total abandono de la vida monástica por parte de la Iglesia, que confía sólo en la propia vitalidad de las Órdenes para superar el caos supuesto por la inexistencia de abadesas y abades residentes.

³⁶ Es una situación típica del enredo entre lo teológico y lo político, de aquellos días. Desde Carlos V hasta Enrique IV, que en Francia se prolongaría hasta la Revocación del Edicto de Nantes, en 1686. En esas condiciones, mientras sea posible, es mejor callarse que entrar en debate. Y valga el recuerdo de Claude Séguenot, oratoriano, autor de libros sobre espiritualidad, que se atrevió hacia 1636 a expresar su opinión sobre la inutilidad de los votos en una traducción, con comentarios, del *De Virginitate* de san Agustín: rápidamente compartió el destino de Saint-Cyran esos mismos días, en la cárcel (Séguenot en La Bastilla y Saint-Cyran en Vincennes), de donde no saldrían hasta la muerte del Cardenal, seis o siete años después.

³⁷ Lutero, Martín, *De Votis monasticis Martini Lutheri iudicium*, texto compuesto entre octubre y noviembre de 1521 en Wartburg y publicado por primera vez en Wittenberg en febrero de 1522. Las citas van por la traducción de la obra publicada de Bilbao, Univ. Deusto, 2008. En esa edición corresponden a las pp. 81, 85, 91 y 99.

³⁸ Los otros cuatro argumentos son: los votos se oponen a la Palabra de Dios; a la Libertad evangélica; a los Mandamientos de Dios; y a la Razón Monástica.

Las encomiendas eclesiásticas: algo que conocemos y nos resulta casi inimaginable, desde el punto de vista teológico. Puesto que los monasterios, como las diócesis, eran administradores de territorio, eran también destino entre otras cosas de las rentas de esos territorios. Así el monasterio, como la diócesis, cumplía dos funciones: administrar un sector de la sociedad y permitir al rey adjudicar las rentas correspondientes como premio o reconocimiento de personas de quienes recibía algún servicio. Esto segundo era la encomienda. Evidentemente, ninguna de estas dos funciones tiene nada que ver con la fe cristiana. Son sencillamente la herencia de un tiempo histórico anterior. En concreto, en el XVII francés esto suponía que alguien podía ser abad o abadesa o titular de una diócesis y no pasar casi nunca por su diócesis o su monasterio. En el caso de los monasterios ni siquiera el ser protestante era obstáculo insuperable en este camino de beneficios económicos.

Es fácil imaginar qué podían significar Reforma o Contrarreforma o votos religiosos, en esas condiciones.

Todo venía, como sabemos, de la época medieval europea.

Desde los lejanos siglos IX y X por lo menos, los monasterios habían asumido un cometido en el que nadie había pensado en el nacimiento de este tipo de vida. Su objetivo o su sentido estaban en el testimonio del más allá de Dios y en su servicio a la evangelización. Primero fue lo primero y la evangelización vino enseguida después: no había dificultad en unir las dos cosas. Así puede decirse que los monjes fueron los grandes evangelizadores de la naciente Europa.

Pero muy pronto, de la mano de ese cometido evangelizador y precisamente orientados por el sentido de la Encarnación de Dios, los monjes y su sociedad aprendieron que con la evangelización iba el orden social. Así fueron ellos los inventores o difusores de un modo de trabajar la tierra y tal vez incluso la garantía de un modo de organizar la convivencia social. Ellos aportaron las bases o el trasfondo para los distintos momentos culturales y artísticos, como lo fueron para la colonización de los territorios de Europa.

Esto supuso que junto con la evangelización los monjes estaban asumiendo una labor de ordenamiento social que fue mucho más que oportunismo. En realidad era desde su contemplación del misterio de Dios desde donde vivían una comprensión distinta del mundo. Fue, como los historiadores hacen notar, la gran paradoja de la creatividad social de aquellas gentes que parecían renunciar a la sociedad. Desde aquellos lejanos tiempos estaban pues viviendo una alianza fecundísima entre renuncia y compromiso, anuncio del más allá y fe en el aquí mismo.

Con el paso del tiempo, sin embargo, la primera unidad de donde todo nacía se fue desintegrando. Sólo dos o tres siglos después de las reformas monásticas de la alta edad media, los monasterios estaban de hecho cumpliendo un cometido social que ya no era el suyo: había desaparecido su valor de *signo de Dios* para disolverse en centro de orden en los recursos de la sociedad. Del testimonio de la fe aquellas comunidades habían pasado a la eficacia administrativa. Lógicamente en esa situación de vacío institucional la disciplina debía relajarse.

Faltaba el sentido profundo, de modo que el orden diario debía dejar de existir. Entonces aparecieron los votos.

Los votos, tal como los conocían en el XVII francés, eran herencia de una situación eclesiástica y social de vacío. Eran una especie de salvaguarda imposible del sentido: si no lo había, los votos eran un absurdo. Su única posibilidad estaba en sustituir el sentido por la disciplina, la fe en Dios por las obras. Del ministerio evangelizador pasábamos a la clausura.

No fue una situación exclusiva de los monasterios, como sabemos. Toda la Iglesia de Europa estaba impregnada del vicio de estas sustituciones. Así determinadas devociones o prácticas ascéticas habían ocupado el lugar del Evangelio o de la liturgia. Todo se definía por su presunta eficacia ante el tribunal de Dios, que era entendido como un lugar donde se contrapesaban los méritos de los sacrificios y la recompensa celestial. Cuanto más se hiciera, más necesariamente se llegaría a la salvación definitiva. Por eso en muchos ámbitos cristianos la fe o la gracia se sustituyen por las obras o los ritos.

En esa circunstancia los votos son un asunto disciplinar, ni siquiera canónico y desde luego no teológico. Es así desde Bonifacio VIII hasta Trento. La vida monástica se había ido quedando desprovista de misión y estaba además encadenada a una función social puramente organizativa del territorio y de su economía. Como en buena parte la estructura de las diócesis, también los monasterios habían pasado a servir al orden social y casi sólo garantizaban un modo de rentabilizar los recursos del territorio.

Así, la reforma de los monasterios debía consistir solamente en restaurar el orden anterior, es decir, en distinguir el aspecto Encomienda y el aspecto Contemplación. Con el primero no se luchaba sino que se aceptaba y se lo separaba de la vida de la comunidad. Era asunto de la Administración social. Con el segundo, en cambio, se luchaba duramente aunque siempre para restaurar los orígenes.

La reforma monástica francesa del s. XVII, así, no mira al futuro ni tampoco al presente, sino sólo al pasado. No toca sus definiciones. Sólo trata de realizarlas o cumplirlas. Por eso los dos o tres siglos pasados desde la imposición de los votos monásticos no contienen una invitación a considerarlos desde el futuro, desde lo que pueden ser en la nueva Iglesia. En el fondo no guardan tampoco ninguna relación con el presente, de modo que los problemas de los pobres y de la evangelización de Francia, por ejemplo, no son asunto suyo. Así entendemos que ni Bérulle, ni Vicente de Paul, ni Barré esperen novedades de la reforma monástica.

En esas condiciones, aparte de su valor civil, sólo queda para los votos la función de regular la austeridad o la penitencia, siempre que sus mismas comunidades quieran aceptarlo, claro está. Y en la Francia del XVII normalmente no quieren. Por eso, sumándolo todo, Bérulle, san Vicente³⁹

³⁹ En el caso de san Vicente la postura no parece siempre tan clara. Él siempre insistió, a veces contra el parecer de la mayoría de su comunidad de la Misión, en la introducción de los votos. Sin embargo, no quería, y así constó en la definitiva aprobación romana, que tales votos supusieran estado religioso. Entre otras muchas, cfr., por ejemplo, su *Biografía* por José María Román, en:

http://www.basilicalamilagrosa.es/materiales/LIBROS/san_vicente_de_paul_roman, p.179-189.

y Barré no quieren saber nada de los votos ni de la vida que definen.⁴⁰ Los votos son o deben volver a ser lo que habían sido. Lo que ellos pretenden es otra cosa.

19

Están buscando un modo nuevo de compromiso con la evangelización y sienten que no les sirve la estructura de la vida religiosa que han heredado. Desgraciadamente la urgencia de la tarea acabará haciendo aceptar una falsa fórmula de conciliación que encontraremos en distintas instituciones a lo largo de los siglos XVII-XIX: reducir los votos a utilidad.

Sin comprenderlo del todo en realidad lo que estaban haciendo era no solo buscar la reevangelización de su sociedad, sino además redefinir la teología de la consagración. Lo que había funcionado con la evangelización y la colonización de Europa no funcionaba ahora ante los desafíos de la Modernización. La vida consagrada estaba mostrando su incapacidad para asumir el compromiso apostólico.

Para ello se requería, o con ello venía, un modelo nuevo de Iglesia. Es lo que había bajo el discurso de la evangelización, los votos y los pobres, en el siglo XVII francés.

6. La fundamentación evangélica

En ese contexto, el mensaje que de La Salle recibe cuando se encuentra con Barré no tiene fisuras y ahora lo entendemos mejor: todo ha de fundarse en la fe en la Providencia. Por eso, ni en los fondos propios, ni en el reconocimiento legal... ni en los votos.

No es tarea fácil. Y mucho menos si uno ha comprometido en ella su propia vida. Bernard, el biógrafo de los principios, pone en su boca esta oración, en la que podemos ver un nuevo alcance a la luz de todo lo anterior:

Dios mío, no sé si hay que fundar o no. No me corresponde a mí establecer comunidades ni conocer la manera de establecerlas. A vos, Dios mío, el saberlo y el hacerlo, del modo que os plazca. No me atrevo a fundar porque no sé vuestra voluntad ni [si] debo contribuir a fundar nuestras casas. Si vos las fundáis, quedarán bien fundadas; ni no las fundáis, quedarán sin fundación. Os pido, mi Dios, que me hagáis conocer vuestra voluntad en este proyecto.⁴¹

(Esta obra ofrece abundante bibliografía sobre la persona y la obra de Monsieur Vincent. El asunto de los votos es mucho más claro respecto de las Hijas de la Caridad, como sabemos, aunque también en este caso haga falta matizar.

⁴⁰ Como un ejemplo o tipo de esta mentalidad, conocemos de estos días de finales del XVII un texto de Bossuet dirigido a las religiosas de Saint-Cyr, definiendo la vida religiosa. Tiene dos partes: la primera sobre la consagración misma y la segunda sobre los votos. La primera se centra en declarar la miseria de este mundo y la bondad de su renuncia y la vida monástica. La segunda recorre uno a uno los votos de la tríada y encuentra en cada uno de ellos consideraciones en sí mismas muy pertinentes. Todo ello no quita para que nos deje la impresión, primero, de que todo es negativo o muy difícil y que por tanto hay que sacrificarse por encima de todo; después aparece la sensación de que la vida apostólica no tiene nada que ver con lo que estamos leyendo: la sociedad o incluso la Iglesia son realidades sin relación con la vida religiosa. Véase el texto en *Oeuvres de messire Jacques-Bénigne Bossuet*, tomo 8, Paris, 1778, *Sermon sur l'État religieux, prêché devant les religieuses de Sant-Cyr*, pp. 325-349. Como tantos otros, se puede usar la edición original en Google-books.

⁴¹ Bernard, *Conduite admirable...*, ms., p.59. La cita es traducción literal. Para una edición completa, ver la obra monumental de J. M. Valladolid, *Las cuatro primeras biografías de san Juan Bautista de La Salle*, Madrid, 2010, 4.vols. El texto citado, en tomo 1, p. 171. El texto francés dice 's'il faut fonder ou...': Valladolid traduce 'sostener',

No podía ser de otra manera. De La Salle estaba concibiendo una estructura nueva en la sociedad y en la Iglesia: una red de comunidades, célibes, seculares, al servicio de las escuelas básicas de los Pobres en la ciudad. Buscando para ella la misma autonomía que Bérulle y san Vicente para sus obras respecto de las estructuras diocesanas o parroquiales, pero esta vez sin sacerdotes en su interior. Comunidades, laicales y asociadas: ante semejante horizonte vital sólo podía contar con la fe.

Posiblemente, como ocurre siempre en la historia, tres o cuatro siglos después seamos más capaces que incluso el mismo señor de La Salle, de interpretar lo que estaba ocurriendo. Seguramente nosotros vemos mejor que él el alcance estructural o institucional de la criatura que estaba naciendo. Es lógico que, después de la travesía de un siglo, entre su primera fundación y la debacle de la Revolución, cuando les vemos renacer y esta vez de la mano de la Administración, estemos en mejores condiciones que él y ellos para entender lo que estaba pasando. Eran la vanguardia de un cambio fundamental en la animación de la sociedad. Se estaban adelantando o proponiendo los modelos de las nuevas sociedades.

Ellos no podían verlo de manera semejante. Sus espectadores sobre todo, es decir, aquellos que les veían desde fuera de la institución, no podían entender el alcance de una estructura semejante. Dedicada a la educación de los pobres, avanzaba el estado de cosas en que la caridad pasaba ya a ser derecho. En ella un grupo de laicos pasaba a ser ‘religión’. Y se presentaba como a la vez dependiente e independiente respecto de las estructuras eclesásticas locales. No era fácil de entender ni de aceptar y esto hacía de ellos algo muy frágil. Pero si, además, se trataba de una institución no reconocida por la autoridad eclesástica o civil, resultaba de una fragilidad enorme: en cuanto tal institución no podía recibir ninguna garantía, ni legal ni económica.

Todo era tan precario desde el punto de vista social que sólo desde la fe en la voluntad de Dios podía sostenerse. El Fundador, cuando en medio de los durísimos diez años de pleitos en San Sulpicio, evocaba ante su comunidad el comentario de Gamaliel (“si es obra de Dios...”), sabía de qué estaba hablando⁴². Asumía una debilidad casi insostenible y no quería o tal vez no podía modificar el orden de las cosas. Era algo entre Dios y él.

Entre Dios y él: si cuidamos de leer todo esto no sólo desde el punto de vista institucional sino además desde el itinerario personal del señor de La Salle, lo entendemos mucho mejor. No se trata, en efecto, de un discurso teórico, relativo a la naturaleza de una organización, exterior, con un cometido social. Lo es, desde luego. Pero es, además, el camino que el Fundador descubre para sí mismo: él cree que Dios le ha llamado no a fundar nada, ni a orientar a los demás en nada, como si lo de las demás y lo suyo propio fueran dos cosas distintas. No. Él cree que Dios le llama a vivir de un modo determinado su relación con Él. Y ese modo determinado se caracteriza

y es correcto. Por subrayar la literalidad y por haberlo usado en otras páginas de esta reflexión, mantenemos el castellano ‘fundar’.

⁴² La frase, tal como la imagina Blain: “si esta obra es de Dios, ¿quién podrá destruirla? Y si Dios no es su principio, yo consiento en que se arruine. Yo mismo trabajaré con nuestros enemigos en su destrucción si creyera que no es Dios su autor, o que Él no quisiera su progreso...”. *La vie...*: el discurso completo, en el tomo 2, p. 33. Ver en J.M. Valladolid, o.c., tomo 2, p. 620, de quien es la versión castellana. En relación con la coyuntura que motivó estas expresiones, es del todo recomendable la lectura de Y. Poutet, o.c., en su vol. 2, p. 83-121, narración pormenorizada y crítica, además de sobrecogedora.

por la fe. Cree que Dios le ha puesto en este mundo para que viva buscándole y encontrándole más allá de los convencionalismos o de lo que se esperaba de una persona como él. Por eso decimos que cuando encuentra la palabra de Barré no es solamente el Fundador quien la recibe, sino la persona, Juan Bautista.⁴³ 21

Hacía falta que también los demás lo entendieran así y lo asumieran como cosa también suya, porque de otro modo el proyecto no tendría futuro. Algo había en él que le hacía a la vez distinguir su camino personal en la vida y el de su obra, pero a la vez sentía que iban juntos. Sentía que su propio camino iba más allá de los límites de su propia vida, como si Dios le propusiera una fecundidad sorprendente.

Necesitaba hacer que su fe personal se convirtiera en estructura institucional. Es lo que toda su vida trató de conseguir. Debía ayudar a los demás a encontrar otro sistema vertebral, de garantía semejante al de los votos. Tenía que ser algo excepcional, capaz de albergar con garantías semejante fe.

En su fórmula, la consistencia empezaba, lógicamente, por la experiencia profesional. La puerta inicial de la fe estaba en lo gratificante de la experiencia docente que compartían. Así muy pronto aprendieron a relacionar la realidad de Dios con su experiencia de estar juntos en un proyecto educativo que les iba identificando. Era su experiencia de Dios, de aquel Dios encarnado que en términos excelsos enseñaron Bérulle y sobre todo sus continuadores, Condren y Olier. Era también el que el Señor de Paul había enseñado a Francia a ver en los Pobres. Y era el que Barré y la comunidad sulpiciana hacían, además, alma de su organización.

Muy pronto aquella experiencia que identificaba a la comunidad se fue mostrando como el rostro del plan salvador de Dios. Para ellos era signo en el tiempo de un plan eterno que daba sentido a la vida de aquellos maestros de aquellas escuelas populares. De La Salle se empeñó en fundamentar su obra, su asociación de comunidades locales, en el mundo de Dios más allá y más adentro de este mundo de los hombres. Les enseñó a ver la realidad de miseria que normalmente envolvía sus escuelas como la llamada del misterio de Dios. Ellos acababan descubriéndolo al dedicarse a organizar severa y enérgicamente su didáctica, su economía y su convivencia.

Era como un constante proceso de retroalimentación, como un círculo virtuoso. Se partía de la aceptación de la posibilidad de Dios entendido más bien desde una especie de mística abstracta o impersonal. Poco a poco aquel Dios trascendental o superador de todo cobraba color humano a través del rostro de Jesús visto en los niños y en el propio corazón del maestro. La mística abstracta (por emplear los términos de cien años antes) se iba haciendo cristiana desde la identificación con Jesús, que llamaba a diario y se ofrecía a diario.

⁴³ Es la gran aportación de los estudios de Michel Sauvage y Miguel Campos, con su subrayado en los momentos clave del itinerario del Fundador, las palabras fuertes o encrucijadas que va superando a lo largo de su peripécia vital. No se trata de los grandes momentos de la configuración de una institución naciente, sino sobre todo de los grandes momentos de una vida, los grandes desafíos de una persona en su búsqueda del sentido de su vida. Véase, de ambos autores conjuntamente, *Annoncer l'Évangile aux Pauvres*, Beauchesne, Paris, 1977 (hay ediciones en inglés y español); pero muy en particular, de Miguel Campos, en su gran trabajo *L'Itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle...*, en los números 45 y 46 de los *Cahiers lasalliens*. En el primero de estos dos volúmenes se presenta expresamente la comprensión del itinerario del Fundador desde el prisma de las “palabras-fuerza”: p. 77-89.

Poco a poco, siempre poco a poco, al compartir esa fe en Jesús que hacía del maestro un Ministro suyo, se iba construyendo la coherencia interior de un grupo. Así pasaba de grupo a comunidad y se definía desde la vocación común. Era el primer gran salto. Después venía el otro: la necesidad de servir y de crecer les enseñó que aquellos pequeños núcleos locales necesitaban hacerse razonablemente autónomos y funcionar asociados, es decir, en red⁴⁴. El salto, ahora, iba desde la comunidad a la ‘asociación’. Así fueron viendo el definitivo rostro de la comunidad que, esta vez, transcendía lo local y se hacía universal, al menos potencialmente.

Entonces ya, sí, entonces alcanzaban a ver que en el Plan de Dios estaban ellos, justamente como comunidad de proyecto, como Sociedad de las Escuelas Cristianas, que también se llamaban así. Y entonces su diseño acabó de cerrarse en un círculo perfecto al ofrecer a su pueblo el verdadero Signo del Reino: el de una institución hecha de red de comunidades que, decían, había sido así querido por Dios desde siempre y para siempre.⁴⁵

7. De los votos a la comunidad

Ya eran Signo, ya eran religiosos. Y de esa manera eran definitivamente estables: todo estribaba en vivir su comunidad para la misión, en respuesta a una misma llamada de Dios que ocupaba toda su vida.

Lo que nos ayuda a entender todo este discurso es que para finales del XVII, culminando una dinámica de cambio que había estallado en los días de la Reforma y había dado lugar a la aparición de nuevas formas de vida religiosa ya no definidas desde los votos sino desde la

⁴⁴ Muchos años antes Bérulle lo había dejado bien claro y es bueno recordarlo para ayudar a entender qué había de cabezonería y qué de fidelidad y realismo en la insistencia de los primeros lasalianos en su voto de Asociación. La Asociación era lo que Bérulle proponía para garantizar la calidad del servicio de su Congregación del Oratorio respecto de las diócesis de Francia. No emplea el término, pero sí construye desde el concepto: “Como no queremos hacer nada en las diócesis sino por obediencia a los prelados en cuanto a las funciones eclesiásticas, igualmente es necesario que la Congregación no esté sujeta a los prelados en sus instituciones, porque sería uniforme en diversos lugares donde diversos prelados la querrían formar cada uno según sus planes, ni en una misma diócesis bajo diversos prelados”. *Correspondence du Cardinal Pierre de Bérulle*, ed. de Jean Dagens, Paris Desclée, 1937, vol. 1, p. 132s; es la carta n. 64, 16 de agosto de 1611, dirigida a M. de Sulfour, a Roma, para la aprobación del Oratorio.

⁴⁵ También ahora, aportación de la tesis de Miguel Campos con su interpretación del Itinerario del señor de la Salle y las Meditaciones para el Retiro: buscando una fundamentación evangélica para la vida religiosa, encuentra un camino de fidelidad que se va haciendo compartido en torno a una misión. En ese proceso las MR suponen la teorización o la fundamentación teológica de lo vivido. No aportan, ni el itinerario ni las MR, una palabra del todo explícita relacionando Evangelio y nuevas formas de Consagración religiosa. Pero sí dejan muy claro que la fundamentación pasa por la fidelidad compartida y por la misión como parte de la misión del Padre (empleando en este último caso el término ‘misión’ en el sentido estrictamente beruliano, al que seguramente era muy sensible el Señor de La Salle). Tal vez el trabajo mismo, monumental, de este autor no acaba de apreciar lo que aporta y así se expresa al calificar de modestas sus aportaciones: pero de ningún modo lo son, por cuanto señalan una vía nueva, una realidad a la que no llevan los votos ni cualquier otra reglamentación, sino la fe en la relación con Dios y con un quehacer concreto. Esto, vivido de un modo determinado, es la fundamentación que M. Campos buscaba y acaba proponiendo. Ver en *Obras completas* las Conclusiones tanto de su primera parte (CL 45, 329-358) como la general de la obra (CL 46, 357-389).

misión, comunidades como la lasaliana estaban anticipando un modelo de futuro⁴⁶. Ahora se definirían desde la comunidad que comparte la fe al servicio de la misión.

23

Por eso no necesitaban votos. Al menos no en cuanto cosa pública, reconocida, obligatoria o prescrita.

Su Instituto existe, su jerarquía interior es fuerte y coherente, su gobierno eficiente y flexible. Le vienen sujetos conquistados a lo que parece por la misma abnegación de sus humildes y generosos antecesores: una vez en la casa, los recién llegados ocupan un lugar que les distingue apenas de sus mayores; entre ellos las Reglas establecen una fraternidad que no tiene en cuenta más que su pertenencia al mismo cuerpo; y ésta se define por una simple formalidad de admisión, sin otro compromiso. ‘Hermanos’ no solamente en virtud de la apelación que se dan todos los discípulos del Señor De La Salle reciben la misma formación, aseguran las mismas prestaciones, están obligados a deberes comunes. Algunos se ligarán de un modo especial: a plazo fijo o a perpetuidad, harán voto de asociación, de estabilidad, de obediencia. Añadiendo así a sus obligaciones personales, estos ‘profesos’ serán, para el cuerpo entero, otros tantos puntos de apoyo, otros tantos factores de cohesión más fuerte.⁴⁷

Hay votos, sí. Y puede interpretarse que, aunque no sean cosa de todos, están ahí definiendo a todos. Ahora bien: cuando esta comunidad incipiente habla de votos no se está refiriendo a la tríada que después se ha hecho clásica: pobreza, castidad y obediencia. Es otra cosa. Sus ‘votos’ no son penitenciales ni de renuncia a nada. Son la expresión de su pertenencia a Dios en la escuela de los Pobres.

Hubo y hay quien al leer ‘obediencia’ lee a la vez los otros dos votos de la tríada, pero se equivocaré hoy como entonces, porque el alcance del término es otro. ‘Obediencia’, aquí, significa ‘comunidad’, como se ve por su vecindad con el resto de los compromisos lasalianos de la primera hora. No hace falta detenerse mucho en el tema para caer en la cuenta de que asociación, estabilidad y obediencia son tres aspectos o dimensiones de una misma realidad: expresan el compromiso que se vive respecto de un cuerpo de carácter local y territorial.⁴⁸ Los Hermanos de las escuelas viven su compromiso con un grupo cercano, comunidad y equipo de

⁴⁶ Mucho antes, cien años antes, Ana de Xainctonge (1567-1621), estableciendo las Ursulinas de Dole, decía expresándose contra la clausura y los votos solemnes para su comunidad: “La Compañía que quiero establecer no tiene nada en común con las sociedades existentes, porque ninguna de ellas tiene el objetivo que yo me propongo... Yo quiero una compañía educadora y no una sociedad contemplativa”; y a la vez: “lo que yo quiero hacer no es una asamblea de maestras de escuela sino una compañía de vírgenes cristianas entregadas (‘vouées’) a la vida religiosa para la instrucción de la juventud”. Como observa Y. Poutet, de quien están tomadas las dos citas, ¿cómo unir los dos propósitos? Y esto era en los veinte primeros años del XVII. Cien años después la comunidad lasaliana se debatía con el mismo problema, aunque en su caso se trataba de varones, diferencia que facilitaba mucho las cosas en cuanto a la clausura y la solemnidad de los votos. Pero el problema era el mismo. Ver los textos en Y. Poutet, *Originalité et influence de saint Jean-Baptiste de La Salle, Cahiers lasalliens*, 43, p. 27 y 28.

⁴⁷ Frère Maurice-Auguste, *Les vœux...* CL 2, 104.

⁴⁸ Es interesante recordar cómo evocaba E. Maillefer la asamblea, retiro y profesión de 1886. En este párrafo puede verse su concepto de los votos –que ahora mismo no nos interesa– y su visión del propósito, objetivo, o sentido de aquella propuesta: ‘vivir en comunidad’. “...Añadió que hasta allí habían estado como fluctuando e indeterminados en su estado; que les rogaba que considerasen si no sería más conveniente a su debilidad, y para quitar a los menos perfectos todo pretexto de volver al mundo, comprometerse con algún voto a vivir en comunidad de acuerdo con las Reglas que estaban en uso entre ellos...” *La vie de...*, manuscrito de 1723, p. 41. La versión es de J.M. Valladolid, en el citado primer tomo de *Las cuatro primeras...*, p.316.

trabajo. Y no están limitados sino todo lo contrario por el hecho de que esos grupos de trabajo se animen en red, es decir, se intercambien personas, se multipliquen, se organicen, se constituyan en cuanto asociación de grupos locales.

Sus compromisos ‘votales’ se centran en ello: su red de grupos locales necesita de personas que tengan conciencia de pertenecer y que se mantengan establemente en ella, hasta el compromiso definitivo de su vida. Ésos son sus votos⁴⁹. Por eso no tienen ningún reparo en unir a ellos otro más, también chocante desde el punto de vista de la convencionalidad de la tríada: el de educar gratuitamente a los Pobres.

Son votos, ciertamente, y caracterizan al grupo en cuanto a su espíritu. Son votos de misión, no de sacrificio, de penitencia, de coerción. No son todos ni la mayoría los que los han profesado. Pero en la misión, fuente y destino de los votos, sí que están todos.

Sus votos, su espíritu, expresan la fe que constituye su comunidad. Por eso, tal como se presenta desde sus orígenes, el Instituto:

...no prefigura de ningún modo la forma canónica de estado de perfección hoy conocida como instituto secular: la insistencia sobre la separación del siglo y el hábito distintivo, la trasposición en nuestro caso de todas las obligaciones tradicionales en materia de vida común, no dejan lugar a ninguna duda en este tema. Por otra parte si propone a sus hijos el ideal de la plena perfección, si se apropia para ello de las lecciones de los maestros del monacato, si reproduce en muchas de sus instituciones las formas empleadas entre las Órdenes religiosas centralizadas, el Señor de La Salle no emprende nada, a lo que nosotros conocemos, que deba hacer valer, para él o para sus Hermanos, una pretensión a la calidad jurídica de religiosos. Y finalmente, si se tiene en cuenta la evolución del derecho desde hace tres siglos, encontramos más bien en el Instituto de los Hermanos tal como existe desde 1694 al menos, tal como se mantiene todavía a la muerte de su Fundador, la figura jurídica de la sociedad de vida común sin votos públicos. Pero sigue siendo imposible decidir si el santo consideraba o no hacer reconocer formalmente por la Iglesia, en calidad de votos públicos, los compromisos introducidos entre los suyos.⁵⁰

A partir de lo que reflexionamos en este comentario no vemos tan imposible imaginar la respuesta como cuando Maurice Hermans escribió estas líneas, hace sesenta años. Vemos, además, que hubo un salto entre el objetivo y el resultado en aquel proceso de dos o tres años que concluyó con la Bula y que él estudió de modo ejemplar.

⁴⁹ La Regla de san Benito, al hablar del compromiso que han de expresar los novicios cuando vayan a ser admitidos en la comunidad monástica, se expresa así: “El que va a ser admitido prometa en el oratorio delante (‘coram’) de todos estabilidad, conversión de costumbres y obediencia delante (‘coram’) de Dios y sus santos, de modo que, si alguna vez se comporta de otro modo, sepa que será condenado por aquel de quien se burle. De esta promesa redactará un documento en el nombre de los santos cuyas reliquias estén allí en el del abad presente. Lo escribirá de su puño y letra. Si no sabe escribir, lo escribirá otro a quien se lo haya pedido y el novicio hará un signo y con sus propias manos lo pondrá sobre el altar.” *Regula Benedicti* 58, 17-20. Realmente no hace falta ninguna explicación para establecer la correcta relación entre compromiso y comunidad, o entre voto y compromiso. En ambos sentidos se trata de la fe que se comparte y se expresa en un gesto ante la comunidad y Dios. No de otra cosa.

⁵⁰ Frère Maurice-Auguste, *L’Institut des Frères...*, p. 298.

Como él nos ayudó a entender, sin la intervención del más inexperto de los funcionarios romanos⁵¹ -aquel Joseph Digne que probablemente fue quien recomendó la introducción de los tres votos para facilitar el reconocimiento-, sin él y sin su huella en nuestra historia, probablemente el reconocimiento se habría conseguido igual. Pero sin aquellos votos. Son las ironías de la vida.

Los Hermanos, en efecto, se apresuraron a modificar su solicitud incluyendo los votos como Digne les indicaba. Pero aquella modificación no dio resultado en sí misma: por obra del encargado de negocios, De Tencin⁵², todo se detuvo a la espera de un reconocimiento civil que no llegaba y que además la autoridad civil no estimaba necesario. Cuando cambió el régimen con el advenimiento del nuevo rey, llegó también el reconocimiento. Y con él, dos meses después, el de Roma, de setiembre a noviembre. Pero entre las modificaciones de Digne y la aceptación del joven rey habían pasado casi dos años, es decir, de lo uno no se siguió lo otro.

Los Hermanos pretendían ante todo el reconocimiento civil porque necesitaban ser capaces de adquirir bienes (la casa de San Yon, en concreto). Pero ese reconocimiento –las *Lettres Patentes*, del Rey o del Parlamento- no les llegaría si no presentaban previamente ante la autoridad civil algún reconocimiento canónico. Por eso acuden a Roma y se apresuran a modificar su solicitud incluyendo el tema de los votos. Sin embargo, al bloquearse la negociación por parte de la autoridad civil, no sirven de nada las modificaciones que estaban dispuestos a aceptar. Cuando finalmente consiguen la aceptación real no se debe a que ya tengan la canónica (que no la tienen) sino a que los informes que llegan a la Corte les son positivos. Entonces aparecen las *Lettres Patentes*, 28 de setiembre de 1724. Y con ellas en la mano vuelven a Roma, donde había quedado su solicitud, modificada casi dos años antes.

Así resultaba que lo que Blain presenta como dos procesos paralelos e independientes acababa configurándose en uno solo, en el que cada una de las dos líneas sostiene a la otra. Por esto decimos, sin darle carácter decisivo o probado, que tal vez sin la modificación de los votos el resultado final habría sido el mismo. Tal vez. De un modo o de otro, la Sociedad de las Escuelas Cristianas habría llegado al registro de sociedades (si podemos emplear este término)⁵³. Ellos, de todos modos, se convocaron a Capítulo General llenos de gozo y dispuestos a enfrentar un tiempo nuevo.

Era agosto de aquel año de 1725 y concluía el itinerario de los Orígenes.

⁵¹ La calificación es de Maurice-Auguste: *Cahiers...*, 2, 110; y *Cahiers...*, 11, 152.

⁵² Pierre Guérin de Tencin, diplomático ante la Santa Sede, en este momento sacerdote (más tarde obispo y cardenal), parece haber actuado a lo largo de toda su carrera más como político que como eclesiástico. Su postura fue crucial en la dilación de todo el proceso. Para él, a lo que se ve, no era cuestión de unos votos u otros, sino de lo establecido en la administración francesa del momento, la Regencia. cf. Maurice-Auguste, O.c., *Cahiers...*, 11, p. 239-244. Veinte años antes que Maurice (1938, París), en el segundo volumen de su *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes*, G. Rigault había sido más caustico en su apreciación del papel de De Tencin. Cfr. O.c., 80-82.

⁵³ En realidad, según la narración de Blain (o.c., 2, 185-188), estaban ya en él a partir de la emisión y el registro de las *Lettres Patentes*, al margen del negociado romano. El problema de la propiedad de San Yon, ocasión de todo el proceso, estaba solucionado sin los votos.

8. Epílogo: frenos para retener a las personas

No era lo mismo, de todos modos, empezar de un modo u otro aquel nuevo tiempo.

El cambio cultural, social o incluso histórico que se estaba gestando desde hacía ya un siglo acabaría manifestándose en cincuenta años. Para finales del XVIII sería ya evidente el orden nuevo que poco a poco se había ido abriendo paso. En lo que respecta a los Hermanos la novedad consistiría en el cambio de la naturaleza profunda de su servicio a los Pobres por la escuela: en un siglo lo que había nacido como un servicio de Caridad y Evangelización se había convertiría en Derecho y orden social.

Esto suponía que la fundamentación de las instituciones dedicadas a este servicio iba a pasar de lo canónico a lo funcionarial, de la Iglesia a la organización de la sociedad. Y entonces se vería la insuficiencia de una pertenencia institucional medida en su expresión canónica, es decir, en los votos. De no entenderlo –y la comprensión canónica de los votos no lo facilitaba nada-, la situación se haría difícil y hasta imposible.

Tarde o temprano se haría evidente la incompatibilidad entre aquella comprensión de los votos y el compromiso apostólico, como había anticipado Barré y había presentado Ana de Xaintonge, Vicente de Paul, Francisco de Sales, Juana de Lestonnac y Mary Ward, entre otros. Se vería que no podía nadie presentarse ante su sociedad con la pretensión de formar a sus nuevos miembros y a la vez ‘profesar’ su distancia y su renuncia a ella. No eran compatibles unos votos basados en el desprecio del mundo con el compromiso por los Pobres de este mundo.

Se requeriría una definición igualmente nueva de la consagración, de modo que el centro de gravedad pasara de la renuncia al testimonio, de la ascética a la comunidad. Pero esto, que era precisamente lo pretendido por Barré y De La Salle, había quedado casi definitivamente olvidado.⁵⁴

Así, sesenta y cinco años después, encontramos estos párrafos en los Archivos lasalianos que citamos a modo de epílogo:

Estos votos perpetuos, aunque simples, son un medio necesario a los Hermanos para sostener y propagar su Instituto, cuya conservación es deseada por todos sus miembros. Sin votos no podrían ni contar con sus miembros ni en consecuencia obligarse a proporcionarlos para ningún lugar; no podrían siquiera tenerlos, porque nadie querría un estado que no presentara ninguna perspectiva ni recurso asegurado, en caso de vejez y de enfermedad; sin votos por tanto no podrían conservarse. Votos anuales producirían en ellos el mismo efecto que la absoluta falta de votos.

Algunas comunidades, tanto de sacerdotes como de religiosas, parecen, es verdad, sostenerse con votos anuales; pero la diferencia en este caso entre hombres y mujeres, entre sacerdotes y simples

⁵⁴ Consecuencia de la Bula, la comunidad lasaliana debió retocar su Regla. Era lógico que aparecieran entonces los votos en ella como no habían aparecido antes. Pero lo más decisivo fue el nuevo Prefacio que alguien le compuso a base de textos más o menos jurídicos, más o menos canónicos subrayando la lectura de los votos justamente contraria a lo pretendido hasta entonces. Y allí había de durar dos siglos y medio. Para hacerse una idea, cfr. el primer volumen del trabajo de M. Campos sobre *L’Itinéraire évangélique...*, en el momento final de sus conclusiones, pp. 352-358.

hermanos, es sensible. Una mujer, en una cierta edad, no puede tener ninguna pretensión en el mundo; un hombre con talentos las tiene siempre. Un sacerdote no necesita de los votos para unirse a una casa que, con el trabajo, le ofrece al menos ciertas satisfacciones; un hermano necesita de este freno para ser retenido en un estado en el que no encuentra nada que no sea penoso y avasallante.⁵⁵

Es un documento de 43 páginas titulado *Idée Générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes*. Lo escriben los Hermanos para argumentar frente a la Asamblea de la Revolución que pretende suprimir los votos religiosos. Es de 1790 y se concibió para ser presentado desde los distintos lugares de la geografía lasaliana.

Dos años después la Revolución suprimió los votos y el Instituto desapareció oficialmente.

No podemos saber qué habría ocurrido si su configuración hubiera sido otra⁵⁶. Es al menos posible que en ese caso el Instituto habría prestado más atención a propuestas como la de Pierre-Joseph de Clorivière, el jesuita (ex jesuita en esos días) que en vísperas de la Revolución estaba organizando alguna forma de vida consagrada secular, como luego establecería otras ya no seculares o colaboraría en la restauración de la Compañía.⁵⁷

En lo que quedaba de la comunidad lasaliana, los Superiores conocieron su proyecto, como sabemos por la correspondencia del H. Salomón, Secretario general⁵⁸. Pero ésta sí que es otra historia.

A nosotros, en esta reflexión, en este contexto, nos interesa señalar que el encuentro Barré-La Salle es uno de los que marcan la transformación de las instituciones de la vida consagrada.

⁵⁵ *Idée générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes*, Angers, 1790, p. 3. Ver en AMG. Puede encontrarse también en Google books.

⁵⁶ Con fecha de 1 de enero de 1785, el H. Agathon hizo llegar a todas las comunidades un conjunto de dos *Cartas Circulares* sobre la naturaleza de los votos de los Hermanos y la de su Comunidad. Algunos Hermanos, según dice el Superior, preocupados por lo que iba ocurriendo, habían acudido a La Sorbona, buscando el parecer de algún teólogo sobre la naturaleza de sus votos, su dispensa y su carácter religioso. El Superior, entonces, envía a las Comunidades un conjunto amplio (320 páginas, en 8º), con dos textos sobre la naturaleza de los votos lasalianos: la primera circular, el primer documento, se dedica a los de Estabilidad y Enseñar gratuitamente a los Pobres; la segunda, a los otros tres. La Conclusión, común para las dos, es que si bien no se trata de votos solemnes, sí de religiosos, con las consecuencias que esto tenga sobre la dispensa de tales votos. Su conjunto es mucho más equilibrado o matizado de lo que podría pensarse del texto de la *Idée générale*... De todos modos, sigue siendo verdad que todo estriba en la tríada, 'los tres votos sustanciales de la perfección evangélica'. La preocupación fundamental, de todos modos, tanto de los Hermanos como del Superior, es la de la posibilidad y los efectos de la dispensa: así, la segunda carta (sobre la tríada) no aporta nada sobre el sentido de la Institución que la profesa; la primera (sobre los dos votos 'proprios'), en cambio, es un discurso sobre el sentido del proyecto lasaliano. Desgraciadamente queda ahogado por el conjunto.

⁵⁷ Jesuita bretón (1735-1820), se exilia en 1762 cuando el Parlamento de París expulsa a los jesuitas de Francia. Cuando el papa Clemente XIV suprime la Compañía, vuelve a Francia como sacerdote secular. A partir de 1790 trata de fundar y acaba estableciendo dos instituciones religiosas seculares, los Padres de Corazón de Jesús y las Hijas del Corazón de Jesús. Supera los riesgos de la Revolución pero más tarde es encarcelado bajo Napoleón. Cuando se restablece la orden jesuita en 1814 recibe el encargo de su reorganización en Francia.

⁵⁸ En la colección de sus *Cartas* tal como hoy la conocemos, aparece por primera vez el 21 de agosto de 1791, en la carta n. 100. Le encontramos de nuevo el 25.11.91 (n. 102), 22.1.92 (n. 106), 18.3.92 (n. 107), 22.3.92 (n. 108) y finalmente 31.5.92 (n. 104 y 98). Es un conjunto que será publicado próximamente. Se puede consultar en los Archivos lasalianos de Roma (ACG) y de Lyon.

Porque no se trataba solamente de apelar a la fe y a la fidelidad para reconstituir lo que se encontraba sin demasiado sentido. Este episodio nos propone con total claridad que el problema estaba en el diseño institucional más que en la calidad de las personas. 28

Así, en esta reflexión han aparecido, silenciosamente, todas las instituciones fundadas por Bérulle, San Vicente de Paul y Olier: todas ellas se pretenden ‘congregaciones’, pero ya no aceptan la forma institucional derivada de los votos religiosos. Lo que fundan es algo basado no en los votos sino en la misión. Y, como prueba de la difícil compatibilidad entre una cosa y otra, todas ellas se sienten profundamente perplejas ante los votos que han de hacerse en su interior.

Otro ejemplo, más conocido y mucho más sangrante de esta misma situación, es el acontecido en las instituciones femeninas de San Francisco de Sales, Santa Juana de Lestonnac, Anne de Xaintonge y Mary Ward, entre otras: en todas ellas la autoridad eclesiástica acabó imponiendo la clausura sobre la secularidad en la misión, en un gesto que supondría varios siglos de retraso para dichas instituciones y para todas las demás que en adelante buscarían la falsa salida de los votos simples o el de estabilidad.

Habrían de pasar varios siglos hasta que entendiéramos que lo constitutivo de la vida consagrada no son los votos sino el *signo de una comunidad específica*. Mientras tanto la historia quedaría sembrada de síntomas de perplejidad con una constante a la vez triste y esperanzadora: la vida de las nuevas instituciones estaba mucho más allá de su propio vocabulario, hasta llegar casi siempre a contradecirlo.