

LOS AUTORES ESPAÑOLES  
Y LA DISPUTA DE LA COMUNIÓN FRECUENTE  
EN LOS PAÍSES BAJOS

Los Países Bajos, como otros de Europa han producido, una rica literatura acerca la propaganda de la Comunión frecuente y la disputa sobre su «Frecuencia» en tiempo de la Reforma católica<sup>1</sup>. Puede por esto sorprendernos oír decir: Los publicistas que, en el país en donde se había admirado a San Francisco de Asís por su piedad eucarística, en donde se instituyó la fiesta del Corpus y se escribió el libro IV de la Imitación de Cristo, entraron después del Concilio de Trento en la disputa sobre la frecuencia de la Comunión, se muestran por lo general poco originales. Un neerlandés, el conocido Miguel de Isselt, que fué desterrado a Colonia<sup>2</sup> por sus creencias religiosas, hubo de constatar aún en el penúltimo decenio del s. XVI que la Europa del Norte estaba por debajo de la del Sur y que en el dominio de la literatura eucarística podía aprender mucho de España e Italia<sup>3</sup>. Los autores de los Países Bajos siguieron de buen grado la escuela de españoles e italianos y, después, también de los franceses. Las líneas que siguen van dedicadas al estudio de la in-

<sup>1</sup> Cf.: JAC. NOUWENS, *De veelvuldige H. Communie in de geestelijke literatuur der Nederlanden vanaf het midden van de 16<sup>e</sup> eeuw tot in de eerste helft van de 18<sup>e</sup> eeuw* (ed. Bilthoven, H. Nelissen, 1952).

<sup>2</sup> Cf.: B. A. VERMASEREN, *De Katholieke Nederlandsche geschiedschrijving in de XVI<sup>e</sup> en XVII<sup>e</sup> eeuw over den opstand* (Maastricht, 1941), pp. 50-69.

<sup>3</sup> «Horum (i. e. Patrum S. J.) ut alii laborem sua quoque industria nonnihil levarent, pia quaedam opuscula de frequenti communione scripserunt, quorum tamen pauca hactenus a nobis visa sunt. Nos enim, proh dolor eam mundi partem incolimus, ubi familiaris est de qualitate Sacrosanctae Eucharistiae disputare, quam eius fructus nobis per communionem applicare. Hispani et Itali ab haeresibus immunes in hoc studio magis versati sunt.» — Esto escribe en la introducción de su obra: R. P. F. Ludoici Granatensis, *de Frequenti Communione Libellus cum dialogo*. Item Hieronymi Cacciaguerrae *de eadem frequenti communione libri tres* (Colonia, 1586).

fluencia que los autores españoles ejercieron en tal postura a lo menos en cuanto es perceptible por la literatura espiritual <sup>4</sup>

### I. CRISTÓBAL MADRID

Entre las obras de propaganda de la Comunión frecuente fué de suma importancia la *De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti Libellus* de Cristóbal Madrid <sup>5</sup>. Es sabido que este precioso librito, que se distingue por su claridad, fué tenido por el «testamento eucarístico» del gran español Ignacio de Loyola <sup>6</sup>. Otros varios españoles se habían dispuesto a trabajar en la formulación de su pensamiento eucarístico antes de que Cristóbal de Madrid fuera definitivamente encargado de llevarla a cabo. Fué él quien finalmente logró ofrecer a la aún joven Compañía de Jesús una redacción satisfactoria de esa Apología del apostolado eucarístico. El *Libellus* defiende con argumentos claros y de manera convincente la santa comunión semanal, sin combatir, por esto, la comunión más frecuente. En verdad, el autor da a entender al mismo tiempo que de sus argumentos se puede deducir la licitud de la comunión diaria, sin que, sin embargo, sea su intención defenderla <sup>7</sup>.

El librito del P. Madrid jugó en los Países Bajos, más que cualquier otro escrito eucarístico <sup>8</sup>, un gran papel en la introducción de la Comunión frecuente. Aquí fué recibido de manos del mismo san Ignacio, quien envió dos de los raros ejemplares de la primera edición napolitana hacia el Norte; uno al P. L. Kessel, en Colonia, y otro al P. Adr. Adriaensens en Lovaina. Adriaen-

<sup>4</sup> He aquí algunos trabajos españoles sobre puntos de vista eucarísticos: E. J. ZARCO, *España y la Comunión frecuente y diaria en los siglos XVI y XVII*, en «Ciudad de Dios» 89(1911), 91(1912); E. UGARTE DE ERCILLA, *España Eucarística* (Madrid, 1911); J. B. FERRERES, *La Comunión frecuente y diaria y la primera comunión según las enseñanzas y prescripciones de Pío X* (Barcelona, 1911); J. BEGUIRIZTAIN, *Rectificaciones históricas sobre la Comunión frecuente y diaria en España* (Buenos Aires, 1922); P. DUDON, *Pour la communion fréquente et quotidienne* (París, 1921); *Le quiétiste espagnol Michel Molinos* (París, 1921).

<sup>5</sup> SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, 5278.

<sup>6</sup> V. M. DENTE, *El primo libro di un Gesuita su la comunione frequente*, en «Civiltà cattolica» 84(1933), t. 3, t. 4; P. DUDON, *Pour la communion fréquente et quotidienne*.

<sup>7</sup> Véase: DUDON, *Sur la «Fréquente» d'Arnauld*, in «Rev. Asc. Myst.» 14(1933) 42; contra H. BREMOND, *Hist. du Sentiment religieux*, 9, p. 91.

<sup>8</sup> Entre los escritos que no son solamente eucarísticos, merece un lugar de honor el *Libellus Sodalitatis* de Fr. Coster, S. J., que fué muy difundido, tanto en latín como en neerlandés.

sens, que primeramente no estaba conforme con la Comunión semanal según la recomendaba san Pedro Canisio<sup>9</sup>, pero que después se distinguió en el apostolado eucarístico, estaba tan entusiasmado con el librito del P. Madrid que quiso en seguida se multiplicaran los ejemplares. Así solicitó de sus superiores en Roma el permiso de establecer una nueva edición. Lafñez, el sucesor del ya entonces fallecido P. Ignacio, concedió el permiso. Pero una semana después el permiso fué retirado si bien con la perspectiva de la posibilidad de una edición propia<sup>10</sup>. Tres años después de la edición romana de 1557<sup>11</sup> el librito pudo salir de las prensas de Colonia y empezar así su carrera triunfal en los Países Bajos. Frecuentemente pudo ser impreso unido al *Directorium pro Confessariis* de Polanco, ya en Colonia, ya en Amberes, en Lieja o en Lovaina<sup>12</sup>. Un sínodo de Amberes, del año 1610, selló el triunfo del *Libellus* al introducir una constitución sinodal referente a la instalación de bibliotecas parroquiales. En ellas se pedía un lugar para la obra del P. Madrid. Con todo se estaba tan acostumbrado a verlo reunido con el *Directorium pro Confessariis*, que aquél fué atribuído también a Polanco<sup>13</sup>. De esa constitución sinodal se puede deducir que también fuera de la Compañía gozaba de alta estima esta apología de la Comunión frecuente. De esto tenemos aún otro indicio.

Ya en el año 1560 el *Libellus* fué traducido al flamenco o neerlandés por el P. Pedro Calentin, rector de las beguinas e impresa su traducción en Lovaina<sup>14</sup>. Así pudo ser utilizado por los fieles y puesto inmediatamente al servicio de la propaganda de la Comunión frecuente. No podrá negarse que una tal traducción al lenguaje popular representa algo digno de nota si se tiene en cuenta que san Ignacio, por miedo a la animosidad contra la Orden, dejó pasar mucho tiempo antes no se atrevió a permitir se difundiera el *Libellus* en lengua latina<sup>15</sup>. Es cierto que la versión flamenca no tuvo tantas reimpressiones como el texto original latino.

<sup>9</sup> Para su diferencia de pensar con S. Pedro Canisio, cf., *Beati Petri Canisii Epistulae et Acta*, ed. BRAUNSEBERGER, t. 1, p. 208. El suceso obtenido en el apostolado eucarístico por Adriaensens es encomiado en *Imago Primi Saeculi Societatis Jesu*.

<sup>10</sup> Cf. DENTE, art. c., t. 4, p. 266.

<sup>11</sup> Sommervogel anota ya lista en 1557 una edición de Dillingen.

<sup>12</sup> Sommervogel es muy incompleto en la enumeración de las ediciones.

<sup>13</sup> Según de Ram, *Nova et absoluta collectio synodorum*, el texto reza: «*Directorium Polanci eiusque libellus de frequenti communione*».

<sup>14</sup> Sobre Pedro Calentyn, cf. *Biographie nationale*, 3, p. 246.

<sup>15</sup> Cf. el artículo de Dente.

Después de una primera reedición (año 1565)<sup>16</sup> hay que esperar más de cien años hasta que aparezca otra nueva. Pero cuando en 1672 apareció por tercera vez en flamenco, volvió a hacerse libro de actualidad. En este tiempo, en efecto, se dieron a luz en los Países Bajos diversos escritos que manifiestamente acusan la influencia del «Fréquente» de Arnauld y que pudieron tener como resultado la disminución de la Comunión frecuente. Es significativo que en esta tercera edición flamenca se amplificó el título respondiendo al ambiente de la época, ya que en la hoja de portada se expresa que la apología del P. Madrid se basaba en la Sagrada Escritura, en la costumbre de la Iglesia antigua y en los Padres. Esta ampliación del título era ciertamente una réplica dirigida a los secuaces de Arnauld, porque éste en su «*Fréquente*» sostenía una y otra vez explícitamente que tenía de su parte aquellas autoridades.

Los Países Bajos con sus tres ediciones en lengua vulgar forman un *unicum*, pues si hemos de dar fe a Sommervogel el *Libellus*, fuera de ello, sólo fué traducido al francés e impreso en única edición. No obstante puede uno preguntarse por qué hubo de pasar tanto tiempo para una nueva edición de la traducción neerlandesa después de la de 1565. ¿Es que ya no era necesario luchar por la Comunión frecuente? Es posible que la nueva reimpresión se retardara tanto porque el cura de almas encontraba el librito demasiado incompleto para difundirlo entre los fieles ordinarios; pues éstos necesitaban más bien una instrucción para prepararse y dar gracias según la práctica, y el *Libellus* se limitaba a presentar argumentos en favor de la Comunión frecuente y obviar las dificultades contra ella. El P. Madrid mencionaba sólo lo estrictamente necesario para no comulgar indignamente, mientras que en un libro para el pueblo eran de desear otras cosas sobre el modo y manera de poder comulgar con la mayor reverencia y mayor fruto. Quizá sea otra la razón de la tardanza. Es verosímil creer que en años posteriores la argumentación de dicho escritor se considerara peligrosa, ya que podía prestar favor a las personas que querían comulgar más de una vez por semana o diariamente. Ambas explicaciones encuentran apoyo en la forma con que un cierto R. V. S., no identificable de manera más precisa, publicó en 1596 un compendio de la obra de aquel padre<sup>17</sup>. Deja de lado todos los argumentos del autor del *Libellus*

<sup>16</sup> Sommervogel no la conoce.

<sup>17</sup> SOMMERVOGEL, 2, 1.513.

que parecían justificar la Comunión diaria: así alejaba un peligro. Además completaba la apología del P. Madrid no sólo con una disertación sobre la confesión, sino también con consideraciones sobre la forma y manera de comulgar<sup>18</sup>: así quitaba la unilateralidad del *Libellus*. Estas consideraciones lo mismo que la refutación de las dificultades contra la Comunión frecuente las tomó R. V. S. del conocido *Libellus Sodalitatis* del jesuita flamenco P. Francisco Coster. Pero éste ofrecía también una serie de argumentos en favor de la Comunión frecuente. Cuando el anónimo R. V. S., que tanta cosa tomó de Coster, dejó de lado estos argumentos para dar la palabra al P. Madrid, señal de que apreciaba especialmente la argumentación de éste. Si bien no tomó de él todos sus argumentos, sino que hizo una selección, con todo es que debió valorarlos por encima de los de su paisano: de otra manera no se explicaría que en los Países Bajos quisiera no a un jesuita neerlandés sino a un español para pleitear en favor de la licitud y provecho de la Comunión semanal.

El *Libellus* del P. Madrid con las muchas ediciones, a lo menos latinas, que se sucedieron, debió necesariamente ejercer gran influencia en los autores neerlandeses que compusieron igualmente alegatos en pro de la Comunión frecuente. No sería posible nombrar aquí a todos los en que se pueden descubrir huellas de esa influencia. Si nos limitamos a una selección, deberemos señalar por encima de todos al sacerdote secular Martín Duncano, bien conocido por la polémica con los protestantes. En 1580 reconoció públicamente que debía mucho al jesuita español en su alegato en favor de la Comunión frecuente y lo alabó abiertamente como a un «sabio profesor»<sup>19</sup>. Pero aún sin esta explícita confesión sería fácil constatar la dependencia. En detrimento del autor neerlandés hay que reconocer que su argumentación no está tan libre de objeciones como su modelo. Ya en el planteamiento de la cuestión está por debajo del autor español; pero aun en la propia argumentación, sin él advertirlo, debilita la rígida exposición de aquél. Podríamos atribuir esto a la circunstancia de que Duncano, duramente combatido, al componer su obra ya estaba en edad muy avanzada.

Al lado de Duncano hay que mencionar también a Francisco

<sup>18</sup> Sommervogel, por error atribuye al P. de Madrid hasta la página 68; la misma falta en L. WILLAERT, *Bibliotheca Janseniana Belgica*, I, n.º 1.531.

<sup>19</sup> En su libro *Van het nieuwe Sacrificium*, t. 3 (Amberes, 1580). Sobre el autor, cf. P. NOORDELOOS, *Pastoor Maarten Donck* (Utrecht, 1948).

Coster, hermano de religión del P. Madrid y elocuente propagandista de la Comunión semanal. Principalmente en sus sermones supo desarrollar en forma popular los argumentos del *Libellus* dando encanto y vida a las sencillas demostraciones de su hermano de religión con comparaciones y ejemplos<sup>20</sup>.

También debió aprovecharse del libro del P. Madrid el jesuita flamenco Nicolás Bureno, que tradujo a su lengua materna el tratado italiano *Della Frequentia della Communione*, de Fulvio Androzio (quizá sirviéndose de una traducción latina)<sup>21</sup>. Esto sucedía cuando él, en la dedicatoria de su traducción a la Administración de la ciudad de Brujas, explanaba el provecho de la Comunión frecuente.

Que aquel autor que compuso un florilegio eucarístico, como Merlo Horstio, no podía pasar por alto la obra del P. Madrid, debíamos darlo por entendido<sup>22</sup>. Pero es sorprendente quizás el uso que hace del mismo *Libellus* un impugnador de la Comunión diaria. Con esto hemos llegado a aquel episodio de la contienda acerca la Comunión frecuente que, sin más, llamaremos la fase española.

## II. LA FASE ESPAÑOLA DE LA CONTIENDA EUCARÍSTICA EN LOS PAÍSES BAJOS

Si bien después del Concilio de Trento todo el mundo estaba de acuerdo en que la propoganda en favor de la Comunión frecuente era un importante medio para injertar nueva vida al catolicismo, con todo existía una gran diversidad de criterios sobre la relación entre la disposición para comulgar y la frecuencia, así como sobre la idea misma de «frecuencia». Esto condujo, principalmente durante el siglo xvii, a una interesante lucha entre escritores acerca la licitud de la frecuencia de la Comunión más que semanal o la diaria. Los jesuitas, que habían tenido grandes méritos en la introducción de una activa práctica de la Comunión, fueron los que con más ardor tomaron parte en la contienda. Después de la muerte de san Ignacio estaba ya establecida la regla que debían seguir los miembros de la Compañía, de que los fieles debían abstenerse de una Comunión más frecuente que la sema-

<sup>20</sup> Cf. R. HARDEMAN, *Franciscus Costerus* (Alken, 1933).

<sup>21</sup> SOMMERVOGEL, 2, 386.

<sup>22</sup> *Aphorismi eucharistici* (Colonia, 1638).

nal, y el General de la Orden, P. Aquaviva, había de nuevo confirmado dicha regla al establecer que los confesores de la Orden no podían otorgar permiso alguno para una segunda Comunión semanal sin la aprobación del Superior provincial<sup>23</sup>.

Puesto que en los Países Bajos la propaganda en favor de la Comunión fué coronada por el éxito, no podía tampoco faltar ahí el intercambio de opiniones acerca la Comunión más que semanal y diaria. Pero en ninguna parte, a nuestro entender, puso tantas plumas en movimiento como en España el problema de la licitud de dicha Comunión diaria y del valor de la Regla XXVI para los confesores de la Compañía. Más que en cualquier otra parte se pueden encontrar ahí escritos que defienden y propagan con toda suerte de matices la Comunión diaria y, como ya se puede dar por entendido, la oposición a esta más frecuente Comunión se manifiesta más recia en la literatura. En el desarrollo del tema en los Países Bajos juegan un tan destacado papel, que hemos de llamar la fase española a ese episodio de la contienda en torno a la Comunión en aquellos países.

#### A) *La oposición a la Comunión diaria*

Procedía de España el primer escrito eucarístico con el cual en Flandes se empezó a amonestar en contra de una frecuencia eucarística más que semanal y diaria. En efecto, el año 1597 fué traducido al neerlandés el libro *Del buen uso de los sacramentos* del jesuita español Francisco Arias<sup>24</sup>. Sommervogel<sup>25</sup>, que no conoce esta edición, atribuye la traducción al mismo Nicolás Bureno, el traductor de Fulvio Androzio; Uriarte y Lecina y el belga Willaert abrazan este parecer<sup>26</sup>. Pero el nombre de Nicolás Bureno, quien en 1596 había ya entrado en el noviciado de la Compañía, se echa de menos en el título de la primera edición y asimismo en la portada de aquellos ejemplares de las posteriores ediciones que hemos podido contemplar.

Francisco Arias, es conocido en la Historia como un hombre muy inclinado a descubrir siempre peligros en el desenlace de sus asuntos, por lo cual había tenido que experimentar grandes

<sup>23</sup> Cf. DUDON, en «Rev. Asc. Myst.» 14(1933)38; JOS. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma, 1953), p. 373.

<sup>24</sup> SOMMERVOGEL, 1, 543.

<sup>25</sup> SOMMERVOGEL, 2, 385.

<sup>26</sup> URIARTE y LECINA, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*, I (Madrid 1925), p. 287; WILLAERT, o. c., n. 1536.

dificultades en el círculo de sus mismos hermanos de religión<sup>27</sup>. Así su tratado *Del buen uso de los sacramentos* presenta una faceta fuertemente negativa: la angustia de poder introducir un mal uso en la práctica del Sacramento imprime manifiestamente su sello en sus meditaciones eucarísticas. Si bien dedica algunas páginas al provecho de la Comunión semanal, concede mayor fuerza a amonestar contra los peligros de una excesiva frecuencia. Sea cual sea, el traductor flamenco se muestra más comprensivo que el que cuidó de la impresión de una traducción latina de 1603 y 1616 en Colonia. Éste lanzó su edición bajo la consigna repetidamente atribuída a san Agustín: «*Quotidie Eucharistiae communionem percipere nec laudo nec vitupero; omnibus tamen dominicis diebus suadeo et hortor, si tamen mens sine voluntate peccandi sit*». El traductor neerlandés fué más avisado en dejar de lado esta consigna, pues en verdad Arias podía muy bien hacer suyo el «*nec laudo*», pero el contenido de su escrito era precisamente el contrapuesto del «*nec vitupero*».

Debieron ser muchos en los Países Bajos los fieles que pudieron utilizar las amonestaciones de Arias, pues antes de que encontrara un traductor neerlandés ninguno de los demás escritos que él había publicado en 1588 junto con el *Del buen uso...*, la traducción de esta obra se reeditó tres veces. Una ulterior influencia de Arias en otros escritos sobre la Comunión frecuente no puede constatarse con precisión.

Una típica aparición es ciertamente a este respecto la variante de una traducción latina de la *Instruction pour bien prier* de Balsamo y la traducción flamenca de esta obra francesa, pues que dicha traducción de 1606 contiene en la lista de buenas lecturas espirituales el tratado eucarístico de Arias, mientras que falta en la latina (Colonia, 1612).

Es chocante ver que Merlo Horstio, el autor del ya mencionado florilegio eucarístico *Aphorismi eucharistici*, conocedor como era del librito de Arias *Del buen uso*, no tome la norma concreta sobre la frecuencia de la Comunión de este autor, sino de su allegado espiritualmente, el español Juan Perlin.

C. Eligio de Ganda, que en 1649 combatió por la Comunión diaria, ataca a los españoles H. Ch. de Salazar y al nombrado Juan Perlin, quienes habían desarrollado más la doctrina de Arias, pero a pesar de haber hecho todo lo posible para reunir una amplia

<sup>27</sup> A. ASTRAIN, *Historia de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España*, t. 3 (Madrid 1909), p. 84, 85.

bibliografía no menciona al mismo Arias. Con todo la opinión que sostiene éste acerca la Comunión diaria es la que prevaleció durante largo tiempo en los Países Bajos. Comúnmente se apoyaba en la *Introduction a la vie dévote* de san Francisco de Sales, cuya formulación fué la norma general en dicho país<sup>28</sup>. Pero hay razones para suponer que el santo llegó a tal formulación después del estudio del libro de Arias<sup>29</sup>. De ser cierta esta hipótesis, el autor español, por medio de san Francisco, habría tenido una enorme importancia en la formación de la doctrina eucarística de los Países Bajos.

Si bien la opinión de Arias acerca la doctrina eucarística imprimió su sello en no pocos tratados espirituales según la tendencia general, sin embargo muchos fieles, al parecer, no quisieron acomodar su conducta a ella. De las quejas del jesuita Nicasio Bonaert (a. 1662) se desprende que no siempre se estaba de acuerdo en el racionamiento del «pan cotidiano». Él podía constatar, según dice con satisfacción, que la práctica de comulgar había aumentado, pero en la descripción de esta práctica no podía menos de expresar algunas sarcásticas observaciones. Se aprovechaban las ocasiones diversas para elevar el número de comuniones, dice él: los días de Comunión general, las fiestas de la Virgen, el primer domingo de mes, los días de devoción de diversas cofradías... Algunos van aún varias veces durante la semana a recibir la eucaristía. Con o sin permiso, además del jueves, para el lunes se acude al pretexto de la memoria de las almas del purgatorio; el martes se invoca otra nueva devoción<sup>30</sup>; y el sábado se recurre otra vez a la de la Madre de Dios. Con mofa afirma Bonaert que, según las apariencias, se vuelven a vivir los primeros siglos y que parece que es tiempo de felicitar a la Iglesia por ello, porque poco a poco se van satisfaciendo los deseos del Concilio de Trento. No sólo se ha alcanzado la frecuencia a la que se estimula en la Sesión XIII de dicho Concilio sino que paso a paso se ha ejecutado el mismo decreto «Optaret» de la Sesión XXII. Sin embargo, no se puede estar conforme con esta alta frecuencia, pues la disposición de los hombres para hacerse dignos de ella no ha aumentado en la misma proporción.

Puesto que según su parecer esta frecuencia había ido más

<sup>28</sup> Cf. NOUWENS, o. c., pp. 295-297 y passim.

<sup>29</sup> Aunque el mismo San Francisco de Sales tuvo dificultades en la aplicación de la regla; cf. sobre el particular, *Oeuvres*, ed. Annecy t. 20 (1918), pp. 157, 158.

<sup>30</sup> Bonaert piensa aquí en los 15 martes para honrar a Santo Domingo.

allá de lo justo, Bonaert quería encarecer que se fijara un límite que no fuera posible traspasar. Para ello cedió la palabra a un hermano suyo de religión, el español P. La Palma que había dejado manuscrito un tratado sobre el particular. Hacía ya diez años que el autor neerlandés poseía este manuscrito. Ya antes lo había traducido al latín con toda prisa, pero las circunstancias le llevaron después a preparar una versión flamenca y a imprimirla<sup>31</sup>.

Teniendo en cuenta que la obra del P. La Palma no ha sido jamás impresa ni en español ni en latín, séanos permitido dar un resumen de su contenido.

El jesuita español quiere establecer por cuáles normas deba fijarse la frecuencia permitida. Sobre ello señala los dos extremos: el primero es la práctica de los que se limitan a comulgar una sola vez al año amparándose en su indignidad. En el otro extremo están los laicos que comulgan cada día porque creen que la disposición para recibir la Comunión anualmente es asimismo suficiente para la recepción diaria del Sacramento, y porque piensan que sin conocimiento, consejo o permiso del confesor se puede comulgar única y solamente porque se ha recibido la absolución. El primer abuso estaba antes muy generalmente difundido; con la intervención de san Ignacio y su Orden los tiempos han cambiado tanto que ahora hay que combatir el segundo abuso. Por esto el P. La Palma en su exposición se fija más en el establecimiento de un máximo de frecuencia que de un mínimo.

Su tratado parte del principio: Cuanto más se acerca uno a la mesa del Señor tanto mejores disposiciones debe poseer. Esto lo expresa con el conocido símil: el palacio al que se presenta cada día el rey debe estar más ricamente ataviado que un asilo en el cual aparece una sola vez al año. Los hombres que tratan diariamente con el monarca han de poseer mayores y mejores cualidades que el que tan sólo es recibido en audiencia una vez anualmente.

En la segunda parte de su tratado desarrolla aún este símil con una meditación: Cuando el rey se presenta inesperadamente en la casa de un simple paisano, se contenta con lo mínimo; pero si multiplica las visitas a la misma, tomará a mal que el paisano no utilice las alfombras que previamente le haya enviado. Así es Cristo, la primera vez está satisfecho con que se esté libre de

<sup>31</sup> SOMMERVOGEL 1, 1668.

pecado mortal, pero si viene frecuentemente a nosotros exigirá mayor pureza y mayor dignidad. Él ha de poder contar con que la gracia previamente recibida haya obrado en nosotros para presentarnos mejor en las visitas siguientes. La Palma rechaza, pues, la doctrina que permite la Comunión diaria a quienquiera esté en gracia y cree que le dan la razón en ello las enseñanzas de los santos y de los maestros espirituales, así como la convicción general de los fieles.

Según él puede tomarse como norma general la Comunión semanal. Hace remontar esta norma a la enseñanza de san Ignacio, cuya doctrina y vida se aduce repetidamente como regla. Se esfuerza en hacerla aceptable partiendo de la creencia que se basa en el grado de preparación y pureza de conciencia que alcanzan por lo general las personas piadosas. La formulación del permiso para comulgar semanalmente y su fundamentación ya no es igual a la del P. Madrid, quien también se inspiraba en san Ignacio y, en realidad estaba más vinculado con el fundador de la Compañía que La Palma. El P. Madrid había siempre explicado que la misma disposición que era suficiente para una Comunión bastaba para la Comunión semanal; el principio fundamental de La Palma estaba en completa contradicción con ello. Este último no puede, en verdad, fijar con precisión en qué grado deberá uno haberse perfeccionado para que le sea concedida la facultad de una Comunión por semana, pero ciertamente exige más de lo establecido por aquél en el principio básico de su apología. A más de esto el autor del *Libellus* habla continuamente de la Comunión semanal como de un *mínimum* mientras que La Palma la considera más bien como el *máximum* normal al que se podía dar la conformidad sin demasiadas objeciones.

Ciertamente conoce La Palma un grado intermedio entre la Comunión mensual y la semanal, pasando por la quincenal. Apoyándose en las prescripciones de su Orden busca la manera de establecer excepciones por las que pueda conceder más. Estas excepciones las reduce a dos: el caso de una gran necesidad y el de una especial pureza de conciencia. Una gran necesidad y una gran pureza de conciencia pueden, a su entender, llevar a una Comunión diaria. A causa de la gran necesidad comulgaban todos los días los primeros cristianos del tiempo de las persecuciones y por la misma razón hacían lo mismo los primeros jesuitas al tiempo de sus viajes por Italia. Que una gran virtud puede facilitar la práctica de la Comunión diaria es doctrina de todos los

santos y se desprende propiamente de la doctrina de la Sesión XXII del Concilio de Trento; la práctica de san Ignacio entre el tiempo de su consagración sacerdotal y su primera misa refuerza esta enseñanza.

Por lo mismo La Palma cree poder mostrar que entre los fundamentos que hacen aceptable una gran frecuencia de la Comunión existe una diferencia grande. El primer fundamento, esto es la gran necesidad, ha de ser por naturaleza transitorio; cuando cesa la necesidad, ha de cesar también el permiso para una gran frecuencia. En el segundo caso, la gran pureza de conciencia (como la profunda reverencia al santo Sacramento) se aumentará con las muchas comuniones. La Palma considera lo mejor para autorizar la Comunión más frecuente que la semanal que se den ambos fundamentos y aun acumula a ellos una gran fe, reverencia y temor de Dios.

El autor da por entendida la advertencia que se ha de ser cauto en la autorización de excepciones a la regla general. Muchos se engañan a sí mismos y también engañan a su confesor cuando se trata de atestiguar su necesidad o su progreso en la santidad. Una devoción sensible no puede tomarse como un título del aumento de la frecuencia: pues esta devoción sensible conduce a una falsa hambre. También sería una reprobable niñería pedir la Comunión para dar lustre con esta ceremonia a una fiesta. La misma descalificación vale para la petición de comulgar porque otros lo hacen, y sin embargo, esto sucede frecuentemente. Asimismo previene La Palma contra las personas que desean la sagrada Comunión porque así esperan llegar a la perfección. A su juicio un tal deseo no procede de Dios, sino que hay que interpretarlo como un medio de reemplazar cómodamente con ello la mortificación y la práctica de las virtudes. Tampoco es una razón convincente el deseo de comulgar, apartándose de la regla común, para obtener éxito en las cosas temporales; el deseo que procede de estas miras es más bien el de poseer la cosa temporal que no el bien espiritual de la Comunión misma.

En la búsqueda de una norma para poder juzgar acerca la concesión de comulgar más de una vez por semana, muestra incertidumbre para formularla con precisión. Y así, después de haber hablado de la necesidad y de la pureza de conciencia, en el siguiente capítulo trata de una tercera condición, esto es, tener más fe, más reverencia y más temor de Dios. Sin embargo, de cuando en cuando da la impresión de que esta tercera condición

ya va englobada en la segunda. A veces distingue entre el verdadero deseo de la Comunión y la necesidad que puede autorizar una extracomunión, pero a veces en sus discusiones, deseo y necesidad coinciden. No pudo, pues, fijar el límite en la práctica. ¿Es que se pueden fijar por lo general los matices de perfección en la vida de las almas? Cuando se ocupa del tratamiento de la Comunión frecuente en relación con los tres grados de la vida espiritual, sólo puede nombrar los elementos con que hay que contar, pero sin llegar a normas concretas que valgan para cada grado. Los principiantes, así lo expresa, están en peligro de caer en pecado y de perder la gracia y han de ser autorizados a una frecuencia de la santa Comunión en relación con la fuerza y seriedad con que combaten al enemigo de su alma. En los proficientes, que están cansados del ejercicio de las virtudes, la frecuencia dependerá de la prisa que se den para entrar en el camino de dicho ejercicio. Los perfectos no tienen la misma necesidad que los anteriores, pero sienten una mayor hambre de comulgar y están en mejor disposición. Su hambre no es, además, transitoria, sino estable. No puede decirse otra cosa sino que La Palma queda en lo indeterminado cuando quiere describir el estado del alma del que se deba partir para que se pueda sobrepasar la Comunión semanal. Lo peor es que no está claro cómo se compaginan los diversos elementos de que trata en su exposición.

Uno podrá preguntarse por qué la obra de Luis de La Palma quedó manuscrita hasta que un hermano de religión de los Países Bajos la tradujo al flamenco. ¿Por qué no se llegó a publicar nunca en la lengua original en que fué escrita? Probablemente dificultaron dicha impresión las imperfecciones de que adolece<sup>32</sup>. En España se tenían a mano otras obras de la misma tendencia en las cuales se discriminan mejor las ideas y se desarrollan siguiendo una línea más firme. Con todo la idea principal estaba suficientemente clara para que alguien, como Nicasio Bonaert, se sintiera llamado con su intento de moderar en los fieles el incesante deseo de una más frecuente Comunión, a aprovecharlo para llevarlos a su punto de vista. Se habla en él con tales expresiones acerca la Comunión semanal que ningún lector podía ser llevado a una mayor frecuencia: al contrario.

Entre los autores especiales que ejercieron influencia con sus escritos contra la Comunión diaria en autores neerlandeses no

<sup>32</sup> Que el P. La Palma era capaz de dar mejores direcciones, se deduce de GUIBERT, o. c., p. 311.

hay que olvidar a los jesuitas Ch. de Salazar y J. Perlin, aunque sus obras no fueran traducidas al flamenco. En qué medida influyera Perlin en Merlo Horstio lo hemos ya dicho y volveremos a hablar de ello. De la influencia de Salazar creemos encontrar huellas en un autor eucarístico, que, en oposición a casi todos los autores, rechaza la opinión de que los primeros cristianos comulgaran cada día<sup>33</sup>. Salazar facilitó también la norma de la frecuencia a d'Outremant, cuyo *Pédagogue chrétien* se difundió en traducción neerlandesa. Pero Perlin y Salazar adquieren sobre todo gran importancia en los Países Bajos por la reacción que provocaron. Vamos a dar noticia de ello.

### B) *Defensa de la Comunión diaria*

Después de haber tratado de la influencia española acerca la oposición a la Comunión más frecuente que la semanal y a la diaria, hemos de pasar a exponer la de los autores hispanos que defienden esta mayor frecuencia. Para Juan Falconi a este respecto será suficiente a nuestro entender una sencilla mención, pues aunque *El Pan nuestro* fué bien conocido en el Norte, no hemos podido descubrir otra edición que la de 1685 aparecida en traducción francesa en Lieja<sup>34</sup>. Citas de esta obra no hemos hallado ninguna. Podemos dar por supuesto que una edición así dió ocasión en vigiliat del Decreto *Sacra Tridentina Synodus* a una fuerte polémica<sup>35</sup>.

También para Miguel Molinos hay que contentarse con la noticia de que su obra *Breve tratado de la Comunión cotidiana* apareció en lengua francesa junto con otras obras suyas en Amsterdam<sup>36</sup>. Esta edición no puede ciertamente servir para ilustración de su influencia en la doctrina eucarística de los católicos neerlandeses, ya que no fué él quien cuidó de ella. La traducción flamenco de que algunos hablan no la hemos visto. Dado que la edición francesa está en relación con un despertar en los medios protestantes, antes de poder hablar sobre ella sería necesario hacer una investigación acerca la traducción neerlandesa, caso de

<sup>33</sup> *Dialogue tusschen den wereldtlijcken ende gheestelijcken mensche* (Amberes, 1673). Para mayor información, cf. NOUWENS, o. c., p. 288.

<sup>34</sup> WILLAERT, o. c., 2, 4.661.

<sup>35</sup> Acerca del conflicto Couët-Godts en ocasión de una edición de Falconi, cf. M. de MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes*, t. 2 (Lovaina, 1935), p. 164.

<sup>36</sup> Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Hist. de los Heterodoxos*, t. 5 (Madrid, 1928), p. 262.

que verdaderamente exista. Entretanto podemos decir que la literatura de los Países Bajos algunas veces, aunque no con frecuencia, reaccionó contra la concepción quietista de preparación y acción de gracias atribuida a Molinos y condenada por Inocencio XI<sup>37</sup>.

Más importancia hay que conceder a la *Instrucción de sacerdotes* del cartujo Antonio de Molina. Esta obra que por el intermedio de un resumen de Sesmaisons y una respuesta de Arnauld tan gran papel jugó en la contienda eucarística, fué traducida al latín en 1618 por el flamenco Nic. Janssen Boy<sup>38</sup>. Desde Amberes fué difundida por todo el mundo como *Instructio sacerdotum*. Esta ciudad dió aún otras dos ediciones en la primera mitad del siglo xvii. La Bibliografía de Peeters-Fontainas no hace mención de que en 1626 apareció otra edición latina, pero sí conoce la de 1644<sup>39</sup>. Se ha hablado también de una traducción neerlandesa, pero tenemos razones para poner en duda su existencia<sup>40</sup>. Esto no obsta para que dicha *Instructio* fuera una de las lecturas sacerdotales generalmente admitidas en los Países Bajos; los muchos ejemplares existentes son indicio de una difusión muy general.

Con todo no hay que sobrevalorar la importancia de la *Instructio sacerdotum* en la cuestión que estudiamos. Nada significa que el escrito tuviera el honor de una traducción latina precisamente por la exposición de la doctrina de la Comunión frecuente. Aún es más importante constatar que en la literatura eucarística de los Países Bajos no hayamos encontrado un abierto representante del punto de vista más moderado, tal como lo defiende el cartujo español. En vista de la gran difusión de la obra, es esto sorprendente. Aún es más extraño quizá ver el modo y manera como Merlo Horstio ha hecho uso de Molina en sus *Aphorismi eucharistici*. En la norma acerca de la frecuencia cita la *Instructio* en relación con la Comunión semanal: «Optandum vehementer, ut quilibet christianus singulis dominicis aut semel in hebdomade ad communionem accederet, et nemo licet magnus peccator ultro dies octo differret». También para el permiso de una segunda Comunión

<sup>37</sup> THOMAS DUJARDIN, *Geestelijcke T'Saemenspraecken* (c. 1.710), 14 samenspraak; ALBERTUS VAN 'S HERTOGENBOSCH, *Het Goddelijck Camerken* (c. 1.714), 2, p. 178.

<sup>38</sup> Cf. G. A. MEYER, *De gebroeders Janssen Boy*, en «De Katholiek» 149(1916) 259-286.

<sup>39</sup> *Bibliographie des impressions espagnoles*, en «Gulden Passer» 11(1933).

<sup>40</sup> A. DE MEYER, *Les premières controverses Jansénistes* (Lovaina, 1917), p. 57.

semanal toma Merlo Horstio la regla de Molina «His qui vitam sequuntur arctiorem, a gravioribus criminibus abstinent, venialia etiam devitare student, saluti suae diligentius incumbunt, concedi potest et debet bina in hebdomade communio». Pero después se aparta el neerlandés de Molina para indicar la obra del jesuita español J. Perlin<sup>41</sup> a quien quiera saber más sobre la norma de Comunión frecuente «eruditum opus, ubi regulariter agit de frequentia ss. communionis». Y precisamente Perlin había acumulado todos sus conocimientos exegéticos, jurídicos, dogmáticos, morales e históricos con un poco de experiencia para defender la Regla XXVI de su Orden, mientras que Molina no quiso saber nada de su entrellado de condiciones por las cuales la Comunión diaria se hacía algo imaginario. Es verdad que no había nombrado explícitamente la Regla XXVI para los confesores de la Compañía, pero había socavado de tal manera los fundamentos de sus prescripciones con alusiones nada incomprensibles que resulta extraña la referencia a Perlin después de las citas de Molina en los *Aphorismi eucharistici*.

Es raro encontrar influjo directo de Molina en autores neerlandeses. En todo caso es ciertamente erróneo suponer que san Pedro Canisio, el gran propagandista de la Comunión semanal en Alemania, se viera obligado a combatir en los Países Bajos la influencia de este autor<sup>42</sup>; una simple ojeada a las datas de la vida y escritos suyos es suficiente para hacer ver que una tal suposición sólo puede ser una *lapsus calami*. Es verdad que los rigoristas más tardíos flamencos influídos por Arnauld tropezaron aún con Molina. Esto sucedió en ocasión de un librito sobre los quince martes en honor de santo Domingo que había publicado el dominico Fray Deurweerders. En él se citaban las palabras con que el cartujo español aconseja la Comunión semanal a personas que habían caído en pecados graves. Allí se manifiesta dispuesto a absolverlos una y otra vez y después de la caída en pecado impelerlos aún más a recibir la santa Comunión. Hasta 1737 se tomaba esta cita como un ejemplo de la mayor laxitud: «¡Qué iniquidad! ¡Qué monstruosa tolerancia! ¡Qué trastocada misericordia! ¡Qué escarnio y burla del cuerpo y sangre de Cristo!»<sup>43</sup>

Más importante es el papel jugado por Antonio de Rojas en

<sup>41</sup> *Sacrum Convivium* (Colonia, 1632).

<sup>42</sup> J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran* (Lovaina-París, 1947), p. 464, n.º 3.

<sup>43</sup> Para el texto completo, cf. NOUWENS, o. c. pp. 217-18.

los Países Bajos. A él es deudor este país de una obra que fué introducida expresamente para fomentar la Comunión diaria. Se trata del opúsculo *Luz de la noche oscura y preparación para bien morir* (Madrid, 1630), que está puesta en el Índice español <sup>44</sup>. El traductor, un cierto E. L. G., da a entender en el mismo título de la primera parte de su traducción (1633) que con el librito quiere defender la práctica de la Comunión diaria. El título de la segunda parte, aparecida un año después, presenta la vida de oración que se explana en directa dependencia de la santa Comunión.

E. L. G. alaba la obra por su infantil sencillez y admirable brevedad y cree un deber el anunciarla como un «tratado áureo». A nuestro juicio la brevedad es un poco discutible. El tratado empieza bien, pero después la redacción causa desilusión por sus muchas repeticiones que no desarrollan ni profundizan la visión de las cuestiones. Y la sencillez tan apreciada por E. L. G. resulta a veces demasiado pueril. Cuando este autor anónimo hubo traducido la *Luz de la noche oscura* su simpatía por Rojas le llevó a verter al flamenco la más conocida obra de este autor *Vida del Espíritu* <sup>45</sup>. Este escrito no puede ser pasado por alto al querer estudiar la doctrina de Rojas sobre la santa Comunión, ya que contiene un *Sumario de la Comunión frecuente*.

A juzgar por el texto que tenemos a la vista, el *Sumario* está en estrecha conexión con el tratado eucarístico *Luz de la noche oscura*; sin embargo, esta última obra aparece algo más radical cuando defiende la opinión de que el confesor no tiene facultad alguna para limitar el número de comuniones de los fieles que ha absuelto. Quizás esta tan radical formulación se deba a que algunos habían protestado de las ideas acerca el derecho de auto-determinación, tal como se desenvuelve en la obra, anterior en tiempo, *Vida del Espíritu*: la exposición más viva de *Luz de la noche oscura* puede ser considerada ciertamente como una defensa de aquella obra.

Se puede preguntar si el tratado en neerlandés participa en todo del punto de vista de Rojas. Se dan muchos indicios de que, en algunos puntos, estuvo quizás algo más moderado.

<sup>44</sup> Cf. *Index librorum prohibitorum*. Novissimus a Sotomaior (1667), col 67; Nic. ANTONIO, *Bibliotheca Hispana nova*, t. 1 (Madrid, 1783), p. 159.

<sup>45</sup> La traducción neerlandesa no se encuentra en la lista de traducciones de Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse, Le père François d'Osuna* (París, 1936), p. 614, n.º 1.

La tesis más fundamental de A. de Rojas mantiene que todo fiel en gracia de Dios (eventualmente después de la confesión de los pecados) tiene derecho a la Comunión diaria y aún que lo mejor es que se use de este derecho. E. L. G. debió entenderlo así, pues este principio se repite tan claramente una y otra vez en el tratado, que la intención de Rojas no pudo ser mal comprendida. En relación con esta tesis de A. de Rojas, que no podía encontrar razón alguna para abstenerse de la santa Comunión, machacó que por medio de la Comunión frecuente necesariamente se debía adelantar y no podía imaginarse que por la frecuencia pudiera aminorarse la reverencia al Santo Sacramento. La exposición de Rojas se impuso de tal manera en la mente de E. L. G. que en un caso llegó a traducir tendenciosamente el decreto «Optaret» del Concilio de Trento. El Concilio, en efecto, establece como deseable que los fieles comulguen «in singulis missis» a las que asistan; lo que el neerlandés convierte «en la misa diaria». Y a más por cuenta propia añadió en su versión una sentencia de Taulero, según la cual la frecuencia parece medirse por el crecimiento espiritual y por el resultado de las anteriores comuniones. Según esta regla no es suficiente para Taulero que el hombre esté en gracia, y para él no hay seguridad que necesariamente con las muchas comuniones se progrese suficientemente en la vida espiritual. Es, no cabe duda, cierto que la doctrina del místico medieval<sup>46</sup> y la del autor español no están de acuerdo y que la cita de E. L. G. añadida al tratado de Rojas es inconveniente. Si se quiere una explicación de esta manifiesta inexactitud, podrá encontrarse en la siguiente posibilidad. El neerlandés escogió probablemente el texto de Taulero porque en él se indica que una Comunión puede ser una preparación para otra, una afirmación que también hizo Rojas cuando, entre otras cosas, defendió que carece de valor el abstenerse de la santa Comunión. Deslumbrado por la exposición de Rojas, E. L. G. creyó posible que las palabras de Taulero que, a nuestro entender están muy poco en consonancia con la doctrina del autor hispano, podían no obstante ser interpretadas en el espíritu de éste. En todo caso E. L. G. debió de estar más cerca de la doctrina de Rojas que de la del místico germano, de otra manera sería inexplicable su juicio sobre Chirino de Salazar. Pues éste, según es sabido, elevó la Comunión una

<sup>46</sup> Acerca el punto de vista de Taulero, cf.: C. BOECKL, *Die Eucharistielehre der Deutschen Mystiker des Mittelalters* (Munich, 1923), pp. 107-109; P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter* (Münster, 1938), p. 31.

vez por semana a norma general <sup>47</sup>. A pesar de ello E. L. G. en la segunda parte de su traducción lo presenta como el más ardiente enemigo de la Comunión frecuente. Con esta descalificación se hace tanto más problemático el que pudiera citar a Taulero.

La doctrina de Rojas acerca la independencia de los fieles en la regulación de la vida eucarística es el segundo punto que mueve a preguntar si E. L. G. compartió del todo las opiniones de su modelo. Rojas estaba persuadido que cada penitente podía a su gusto decidirse por la Comunión diaria sin que nadie tuviera el derecho de vedárselo. Ya dijimos a este particular que teníamos la impresión de que en *Luz de la noche oscura* se utilizaban expresiones más fuertes que en *Vida del Espíritu*. Pero en la introducción de la 2.<sup>a</sup> parte de aquella obra explica E. L. G., citando a Salazar, que en esta cuestión se andará más seguro prestando obediencia al propio director espiritual. Así cree él reproducir justamente el pensamiento de Rojas, ya que éste sólo excluye la autoridad del confesor pero no la del director espiritual. Es verdad que el autor de *Luz de la noche oscura* cuando excluye la intervención de otras personas nombra solamente al confesor. Pero al quitar este derecho de consejo al confesor, establece en verdad como principio general de que en ciertas cuestiones no se necesita consejo alguno. Éste es el punto de partida de la argumentación por la que son negados al confesor todos los derechos.

Mas ¿no debía el mismo principio valer igualmente para el director espiritual? Y ¿es que Rojas no había tomado de las *Selectae Disputationes* de Juan Sánchez la idea de que no se está obligado a obedecer al confesor que prohíbe la Comunión, porque con ello nos priva de lo mejor? ¿Por qué en esto debía haber diferencia tratándose del director espiritual? Rojas afirma que ni al mismo Cristo habría que escuchar si dejara oír su voz desde el tabernáculo para privarnos de la santa Comunión. Siendo esto así ¿qué cabía esperar de un director espiritual? Por esto al atribuir E. L. G. algún papel a este director, es que se distancia en alguna manera de la radical afirmación de Rojas y por ello sospechamos que esto es lo que dió ocasión para dar otro tono a uno de los pasajes de *Vida del Espíritu*.

Hay aún otro tercer punto en que quizás E. L. G. se separa de Rojas, y es en cuestiones de la vida de oración. El autor es-

<sup>47</sup> E. L. G. conoció el libro «*Práctica de la frecuencia de la sagrada comunión*» en la traducción francesa de J. Guillot O. P.

pañol es uno de aquellos defensores de la Comunión diaria, una de cuyas obras fué puesta en el Índice a causa de sus tendencias quietistas o, al menos, porque en un tiempo en que había mucha vigilancia no ofrecía garantía alguna contra semejantes tendencias. No parece injusto establecer una relación entre la doctrina de la Comunión diaria y la del Quietismo. Naturalmente no queremos afirmar que las tendencias quietistas necesariamente habían de conducir a la concepción eucarística extrema, pues a veces tuvieron un resultado opuesto, es decir, el poco aprecio al santo Sacramento. Pero no hay que admirarse de que los tocados de quietismo, que concedían un lugar a la Comunión frecuente, en su sistema espiritual, buscaran cambiar la limitación de la frecuencia. En la vida de oración hacían al hombre más o menos pasivo ante la actuación divina y así se comprende que en su consideración de la santa Comunión pusieran de relieve la virtualidad propia del santo Sacramento. Ya se entiende que ellos se inclinaban a reducir al mínimo la cooperación del que comulga, de la cual la mayoría hacían depender la frecuencia. Así quedaba expedito el camino para la frecuencia máxima <sup>48</sup>.

Es digno de notar que el mismo neerlandés que quiso divulgar el tratado eucarístico de Rojas es el que propagó su doctrina sobre la oración al traducir la *Vida del Espíritu*. Sentía, pues, simpatía tanto para el uno como para el otro tratado. Con todo parece que se armó de alguna manera contra la concepción quietista de la oración, pues advierte al lector de la 2.<sup>a</sup> parte de *Luz de la noche oscura* que no interprete mal la exposición de la vida de oración en su tendencia a una excesiva pasividad. Un autor moderno <sup>49</sup> exhorta a no exagerar el quietismo de Rojas, pero E. L. G. quería precaverse ante las consecuencias que aquella exposición podía reportar a algunas almas.

¿En qué grado influyó, pues, Rojas en las ideas eucarísticas de los autores neerlandeses? La traducción de *Vida del Espíritu* con el *Sumario* tuvo muchas ediciones: podemos señalar las de 1643, 1647, 1654, 1669 y 1678. La traducción de *Luz de la noche oscura* se reimprime aún en 1671 en Gante y hacia el año 1690, en Bruselas. Habían llegado entonces los Países Bajos a una situación en que se hacía deseable una nueva edición del tratado de Cristóbal de Madrid. Aunque no haya de ello un indicio concreto, la traducción del tratado eucarístico de Rojas puede ponerse en

<sup>48</sup> Cf. NOUWENS, o. c., pp. 8, 9.

<sup>49</sup> A. POULAIN, *Des grâces d'oraison* (París, 1922), p. 655.

relación con el Neo-Rigorismo que bajo la influencia de Arnould aumentaba cada vez más en dichos países. Pero es cierto que Rojas ejerció grande influencia en algunas de las obras eucarísticas escritas en flamenco de las que vamos a tratar.

En el año 1649 apareció en Lovaina bajo el título *Den Eenigen Toevlucht* una obra bastante extensa sobre la Comunión frecuente. El autor llámase C. Eligius a Ganda. Aunque no concuerdan todos los datos que tenemos, hay razones para suponer que este autor puede ser idéntico al que tradujo la obra de Rojas bajo las iniciales E. L. G. De todos modos la obra se presenta fuertemente inspirada en la del dicho Rojas y a cada paso lanza los mismos principios para generalizar la Comunión diaria que fijaba la obra del autor hispano. Alguna que otra vez la típica presentación de los problemas señala suficientemente como fuente el tratado de Rojas, así, por ejemplo, en el capítulo en que se trata de la cuestión de qué deberá hacerse cuando el mismo Cristo desde el tabernáculo dijera que no se debía comulgar. Si la identificación de E. L. G. con Eligio de Ganda es cierta, se explican las reales o aparentes discrepancias con Rojas. Así cita Eligio una inesperada sentencia de Taulero por la cual se quiebra la fuerza de su exposición, sencillamente porque la llamada al místico germano está en oposición con su principio fundamental. ¿No cometió la misma falta el traductor de Rojas? Con esta llamada a Taulero se ve obligado Eligio a exigir al fin para la Comunión diaria más que el mismo Rojas y más de lo que él mismo quiere pedir en lo restante de su obra. También vuelve a hacer pensar en el anónimo E. L. G. cuando Eligio insiste en un capítulo especial en la relación entre confesor y director espiritual. Sin embargo, Eligio se separa algo más abiertamente que E. L. G. cuando en dos ocasiones aduce un ejemplo en que se hace deseable abstenerse de comulgar. Rojas no quería saber nada de tal abstención y E. L. G. no introdujo corrección alguna en este punto. Ciertamente que Eligio no quiere generalizar los casos de posible abstención y en parte los nombra relativamente irreales, pero con aceptar la posibilidad de que pueda ser deseable una abstención, arruinó un poco su teoría. En esto vemos otra vez que se conforma con E. L. G. que también podía ir contra la lógica, piénsese en lo del texto de Taulero.

No es Rojas el único autor español utilizado por Eligio para elaborar su doctrina acerca la introducción de la Comunión frecuente. Se aprovecha también con diligencia de las *Selectae et practicae disputationes* de Juan Sánchez, de las que apareció una

edición de Amberes en 1644<sup>50</sup>. El neerlandés se aparta en puntos secundarios de su fuente, quizá sin darse cuenta de ello.

Otro del bando extremo de defensores de la Comunión diaria fué el conocido benedictino Pedro de Marcilla, pero todo indica que el autor flamenco la cita de segunda mano. Por lo demás éste utilizaba la *Instructio sacerdotum* de Antonio de Molina, representante del bando moderado. Otro español que ha de entrar en la cuenta es Cristóbal de Madrid, el defensor de la Comunión semanal. Sabemos que en su *Libellus* se dan elementos que pueden ser aprovechados como favorables a la Comunión diaria y no es de extrañar que el autor neerlandés los aprovechara de hecho. Por fin también se sirvió Eligio para sus fines de autores españoles declarados enemigos de la generalización de la Comunión diaria, como Luis de Granada. En el mismo caso se encuentran H. Ch. de Salazar y J. Perlin, si bien la intención de Eligio es la de combatir a estos dos jesuitas.

H. Ch. de Salazar escribió en 1622 una defensa de la Regla XXVI que revela un gran sentido de penetración. Sostiene en él seriamente que la experiencia está por su tesis más que cualquiera argumentación especulativa o metafísica. E. L. G. lo calificó como el más vehemente enemigo de la Comunión frecuente al conocer la obra en la traducción francesa. Diez años después de Salazar se mezcló en la contienda J. Perlin con una disertación muy erudita. Manipuló con refinada exégesis los textos eucarísticos antiguos y trató de los de autores espirituales con el mismo método de las glosas jurídicas aplicadas a los cánones. Podría aplicarse a él lo que dice Sánchez en la Introducción de sus *Selectae et practicae disputationes*: Su libro está redactado de tal manera «ut plures legentes illum dubitaverint, num illius auctor Theologiam vel Iurisprudentiam fuisset professor».

En ninguna parte dice Eligio que su libro tiene por fin combatir a ambos jesuitas. Ésta es su táctica. De no conocer sus obras, podría pensarse que Eligio y los dos jesuitas eran los mejores amigos. Reiteradamente cita alguna de sus sentencias para reforzar con su autoridad la doctrina propia. Pero cuando los ha de tener por contrarios, entonces los cita como anónimos, como «alguien», «un amigo», «un teólogo», «una cierta persona», «un nuevo autor», «un enemigo de la Comunión frecuente», «un sabio de apariencia», «alguien que presume ser un gran maestro», etc. El autor fla-

<sup>50</sup> WILLAERT, o. c., t. 1, n.º 2306.

menco se complace en la táctica de combatir al enemigo con sus propias palabras. Lo hace así abiertamente cuando cita a Saint-Cyran, pero con Perlin y Salazar lo lleva a cabo de manera encubierta. Se lo arregla de tal manera que Perlin, el autor conocido, combata a Perlin como anónimo. De esto se dan varios ejemplos. Así Perlin queda anónimo cuando, designado por «alguien» concede al confesor el derecho de prohibir la santa Comunión; pero cuando al mismo confesor se le niega esta facultad, muy de acuerdo con el pensamiento de Eligio, el nombre de Perlin se cita con todas sus letras. El español sale otra vez anónimo cuando «alguien» hace intervenir a santo Tomás contra la Comunión diaria, pero cuando una vez el mismo Angélico va interpretando de manera que puede ser considerado como defensor de la Comunión diaria, se vuelve a darle el nombre de Perlin para subrayar la gran autoridad del santo doctor. Además Eligio aduce palabras con el nombre expreso de Perlin contra un innominado teólogo, pero este teólogo no es otro que Perlin mismo; de manera que a este autor se refiere cuando concluye triunfante que ha decapitado a este Goliath con su misma espada. Aunque en menor escala, se adopta el mismo procedimiento para combatir a Salazar. Éste enseña que es injusto oponerse a la Comunión muy frecuente y diaria; Eligio añade que esto vale también contra los que hacen lo mismo por vía indirecta, con lo que es aludido el mismo Salazar. El neerlandés presenta asimismo a Perlin y Salazar como antagonistas de un cierto reglamento para la Comunión, pero en verdad este reglamento se encuentra en los nombrados autores.

Ya se puede suponer que esta manera de proceder es en perjuicio de los dos jesuitas. Parece como si ellos estuvieran de acuerdo con el autor flamenco y con su autoridad respaldasen su doctrina, mientras que en realidad todo el tratado va dirigido contra ellos. Perlin sería el que menos derecho tendría a quejarse por ello. También él aducía continuamente en favor de sus puntos de vista a hombres como Cristóbal de Madrid y P. de Marcilla a pesar de sus opiniones y principios opuestos a los suyos. Con todo Perlin los citaba siempre por su nombre y probaba sus atestaciones pieza por pieza para dar a conocer su opinión. Puede que haya interpretado tendenciosamente sus palabras, pero uno sabe con quien hay que habérselas y así el proceder es más honorable. Eligio de Ganda no investiga si Perlin está de hecho en favor o en contra de una opinión, sino que cuando lo hace salir como

persona de nombre conocido siempre es defensor del punto de vista de Eligio, pero cuando hay desacuerdo entre ellos, Perlin carece de toda autoridad, ya que pierde su nombre. Una sola vez se enfrenta el neerlandés abiertamente con el jesuita y es cuando éste presenta la regla imperante en la Compañía acerca la frecuencia de la Comunión mayor que la semanal. Eligio sin contemplaciones le echa en cara que esta regla no puede tener valor fuera de la Compañía misma.

Frecuentemente le aplica a Perlin palabras gordas. Ciertamente no le tenía simpatía. Lo tilda de grandemente violento; el jesuita español tacharía sin aportar pruebas, lo que después sirve de ocasión al neerlandés para tener un discurso sobre la mansedumbre y el celo discreto. Principalmente califica éste de presuntuoso al innominado Perlin. No pequeño rencor le expresa Eligio cuando le concede la palabra como a sabio de apariencia o como a uno que se considera a sí mismo un gran sabio. Ciertamente el libro de Perlin no es simpático en todos sus puntos de vista. Hace alarde más de una vez de una superflua erudición. Así, por ejemplo, ha de tenerse por una prodigalidad de esfuerzos y pérdida de tiempo aducir el libro del Éxodo en la dist. 3, I, c. 3 de su libro. Él mismo debió darse cuenta de ello, pues busca manera de rectificar por haberse metido en cosas que no pertenecen al asunto: tiene la idea de ofrecer mucho para que se crea que no es cosa de su invención. Parece que se toma en serio sus elocubraciones y se siente orgulloso por los hallazgos de su sutil espíritu. El neerlandés se siente sobre todo herido por el modo y manera como Perlin deja de lado la opinión de los benedictinos españoles. Para contradecirla, el jesuita se había escudado alguna vez en su propia experiencia. Así quiere probar que también una mayoría puede equivocarse y no es una garantía para la verdad el que un grupo de personas defienda una misma opinión, pues muchas veces le había sucedido a él personalmente que tenía razón en una cuestión aún cuando al principio todo parecía estar en contra (Dist. 5, c. 4, n.º 13 ss.). Esta postura provoca en Eligio a dedicar un capítulo entero acerca el pensamiento de que no debe creerse a nadie que alabe su propia ciencia, sino que por el contrario hay que darle poco crédito. Por esto se enfurece Eligio tan fuertemente contra el innominado enemigo que ha olvidado sus propias palabras sobre la mansedumbre. Y lo curioso es que el mismo Eligio antes de terminar su tratado hace referencia a sus largas experiencias y amplias conferencias con sabios.

El carácter polémico de tratado eucarístico de Eligio arroja mucha luz sobre la, al parecer, inofensiva bibliografía con que empezó su obra. Perlin, en efecto, había comenzado su obra con la enumeración de una vasta bibliografía y acababa la lista con la triunfal exclamación: «Omnes sunt ducenti sexaginta quinque!» En Eligio la bibliografía del comienzo de su trabajo sería probablemente más que una información sobre las fuentes utilizadas una réplica a la de Perlin. Así quiso significar que también él tenía derecho a hablar. Así desde la primera página da el tono a su ataque contra Perlin. El neerlandés quería con su lista decir que también él tenía el derecho de dejar oír su voz. Pero si su propia bibliografía hubiera contenido al neerlandés de presentar la tesis de los dos españoles como doctrina nueva y como un aborto de su pensamiento, la objetividad hubiera ganado mucho.

Aunque Eligio trata de la manera que hemos visto a dos autores que defendían la doctrina oficial de la Orden a que pertenecían, se mantiene menos acerbo cuando habla de la orden misma. En vista de las mortificantes frases que ha veces deja caer, sorprende algún tanto que pudiera dominarse en un punto en que Salazar se esfuerza en reclamar el derecho de decisión para su Compañía. El jesuita español parte de la convicción de que su Orden tuvo la parte del león en la introducción de la práctica de la Comunión frecuente. De la tesis de que Dios había llamado a su Instituto para dicha introducción, concluye que debía haber recibido de Dios mismo la recta concepción de la frecuencia permitida. Salazar busca de esta manera escudarse en la Compañía cuando defiende contra otros un determinado punto de vista sobre dicha frecuencia. Con sorpresa nuestra Eligio no le ataca con duras palabras en este punto. Concede que los jesuitas han trabajado con inteligencia quizá más que otros; y acepta también que para ello habrían sido especialmente llamados por Dios. Pero advierte que el Padre de familia celestial ha enviado asimismo otros trabajadores a su viña, como, por ejemplo, B. Cacciaguerra, Luis de Granada, Antonio de Molina, Juan Sánchez. Con un argumento ad hominem anota que Cacciaguerra había defendido la Comunión diaria y cómo su libro había sido traducido al francés por un autor que manifiesta haberlo recibido de los jesuitas. Con esto quiere Eligio dar a entender que estos religiosos no habrían siempre pensado como Salazar. A este efecto se refiere también al P. Madrid como «defensor de la Comunión diaria» y el nombre de este autor, a su entender, tiene importancia en esta cues-

tión, pues este jesuita vivió en tiempo de san Ignacio y según el espíritu primero. El que Eligio en esta oposición se muestre tan suave y sereno ¿se deberá a que se las había con Salazar? Pero también con referencia a Perlin, que había citado la Regla XXVI, guarda siempre gran consideración a la Compañía, que era benemérita y contaba con muchos hombres sabios. En la defensa contra Perlin sólo anota esta particularidad: que una regla de un Orden determinada no obliga a personas fuera de ella; que una aprobación de la Santa Sede no significa aún que aquella regla precisa sea la mejor: que además se hacen patentes en los mismos jesuitas otras prácticas, de tal manera que parece que ni los miembros de la Compañía misma estén ligados a tal prescripción. Así se ve que la Orden jesuita es tratada siempre más consideradamente de lo que podía esperarse de sus ataques a los dos citados jesuitas españoles.

No podemos terminar el examen del escrito *Den Eenigen Toevlucht* y el ataque a Eligio contra Salazar y Perlin sin una sugestión acerca el origen de esta polémica. Eligio había dedicado, según él mismo confiesa, largos años de estudio en la redacción de su obra. Una de las cartas impresas al principio de su obra puede enseñarnos que ésta ya había sido escrita en parte unos trece años antes de su edición. La carta (datada de 1636) insta a que se termine e imprima dicha obra. Según esta cuenta nos acercamos al tiempo de la traducción de *Luz de la noche oscura*, de Rojas. Si es acertada la identificación de E. L. G. con Eligio, el contenido polémico de la obra propia echa mucha luz sobre la traducción. En 1632 apareció el *Sacrum Convivium* de Perlin. Éste pudo dar la ocasión para la traducción del tratado eucarístico de Rojas. ¿No sabemos que esta traducción toma partido contra Salazar, como el más encarnizado enemigo de la Comunión frecuente? Entonces el *Den Eenigen Toevlucht* (1649) pudo ser una protesta propia que había empezado en 1633 con aquella traducción de la obra del citado Rojas, contra Salazar y Perlin.

Otro autor neerlandés que elaboró un escrito de Rojas en la exposición de su doctrina eucarística es el capuchino Alberto van 's Hertogenbosch<sup>51</sup>. Digamos ante todo que las páginas que dedica el capuchino en sus diversas obras a la Comunión frecuente presentan algunas dificultades. Estas dificultades llevaron a Hildebrand, un historiador de la Orden capuchina, a la convicción de

<sup>51</sup> Cf. Dictionnaire de Spiritualité, sub voce: *Albert de Bois-le-Duc*.

<sup>52</sup> «Ons geestelijk Erf» 2(1928)176-188, 245-275.

que su hermano de religión había conocido una evolución en el siglo XVIII en lo tocante a la doctrina eucarística<sup>52</sup>. No es éste el lugar de poder entretenernos más en ello; pero no podemos callar que contra este juicio se han levantado serias objeciones<sup>53</sup>,

Son dos los escritos de Alberto que acusan huellas de la influencia de Rojas: *Het Goddelijck Camerken* (c. 1714) y *Maniere des Levens* (1726). El primero es un tratado eucarístico; el segundo, destinado a personas que quieran vivir según la tercera regla de san Francisco, tiene tema más amplio. En ambas obras cita Alberto fragmentos de Rojas sin nombrarlo.

En el tratado eucarístico el autor neerlandés se refiere a Rojas anónimo como a un distinguido autor que compuso un libro sobre la santa Comunión muy alabado de prominentes maestros. Sin embargo cita las palabras de Rojas no en el mismo sentido del original. Este autor dice explícitamente, en su doctrina sobre la frecuente Comunión: «frecuente» junto con «diaria»; el neerlandés deja de lado esta precisión porque él es partidario de una frecuencia que ha de basarse en el estado del alma. En otras muchas sentencias que Alberto toma del autor hispano, cuando sale la palabra «diaria», él se aferra a su opinión. A veces suprime sencillamente la palabra, así, por ejemplo, cuando se refiere a una declaración de Rojas que dice basta el vestido nupcial de la gracia para la Comunión diaria. Aquí la palabra diaria queda suprimida. Y lo mismo sucede en la cita de otro paso de Rojas en que éste quiere defender a una pobre mujer con dichos de san Buenaventura. A veces introduce una corrección en las palabras del autor hispano reemplazándolas por otras que expresan mejor su doctrina sobre la frecuencia matizada a su gusto. Hay casos en que expresamente asevera que corrige a su modelo.

Si bien Alberto defiende una frecuencia con matices, no descarta absolutamente la Comunión diaria para toda clase de almas. Pero es difícil de comprender porque se apoya en la doctrina de Rojas que va mucho más allá que él. Esta inteligencia se hace aún más incomprensible en la interpretación de *Maniere des Levens*, el segundo escrito en que se deja sentir la influencia de Rojas. En este escrito remite Alberto a su propia obra eucarística y da además otras señales de que sigue fielmente la doctrina allí desarrollada; sin embargo cita a Rojas otra vez como anónimo sin hacerle correcciones. Para defender la práctica de la Comunión diaria o casi diaria se inspira en la tesis del autor es-

<sup>53</sup> NOUWENS, o. c., pp. 257-265.

pañol de que cualquiera que esté en gracia (y tenga buena intención) tiene derecho a la Comunión diaria. Con todo en conjunto no es su intención de generalizar esta práctica. No pretende otra cosa que evitar la crítica de aquellos que conceden una alta frecuencia (en vista de su particular virtud y estado de vida). Pero causa extrañeza que por medio de Rojas se deje llevar por un principio que arruina completamente su doctrina de medir la frecuencia según los grados del estado del alma.

No menos extraño es el influjo de Rojas en un comentario que encontramos en su *Maniere des Levens* acerca los derechos del confesor. Alberto remite a algunas almas a su confesor para establecer la frecuencia de la Comunión, ya que cree peligroso dejarse guiar por la propia opinión y sin pedir consejo o seguir un libro aprobado en este particular. Algunas páginas más adelante disputa el mismo Alberto al confesor el derecho de apartar de la Comunión a quien está en gracia. Sostiene que no hay obligación de obedecer a una semejante prohibición, o mejor que no se puede obedecer. No preocuparse por esta prohibición no es desobediencia, pues así se obedece a Cristo, al Papa y a la Iglesia. Así, el que se abstiene de comulgar se perjudica a sí mismo aún cuando haga esto por consejo del confesor. Alberto rechaza en este punto con decisión el supuesto de que en la obediencia se podría encontrar la compensación a la abstención de los frutos del sacramento perdidos. Con todo busca la manera de ligar de algún modo las almas, pues que están obligadas a oír a su director cuando su dirección esté de acuerdo con lo que él escribe en su libro; si hubiera oposición, entonces no deben las almas preocuparse: pues se sujetan a un libro... ¡el suyo! Su postura en esta cuestión no es del todo clara. Estaba demasiado penetrado de la doctrina general, que da alguna atribución al confesor, para poder seguir el camino de Rojas; pero también se encontraba tanto bajo la influencia del requisitorio de éste, que no podía deshacerse completamente de él.

### III. EL CASO DE LUIS DE GRANADA

Luis de Granada no es ningún desconocido entre los historiadores de la Comunión frecuente. No podía contentarse con una platónica admiración de Juan de Ávila al que alaba y aprecia<sup>54</sup>

<sup>54</sup> *Obras*, ed. CUERVO, t. 14, p. 288; ed. de MORA, t. 3, p. 475.

por su propaganda en pro de la Comunión frecuente, sino que quiso contribuir a ella con una aportación propia. En su *Introducción al símbolo de la fe* declara que sobre ninguna cosa había hablado con tanto gusto como sobre la santa Eucaristía<sup>55</sup> y en sus sermones y tratados espirituales volvió a exponer esta forma de vida eucarística. Su influencia no se limitó a la península ibérica sino que poco tiempo después llegó a toda Europa. Muy pronto se ganó en Italia la simpatía de las personas que se interesaban por el nuevo florecimiento de la vida católica<sup>56</sup>. Para una más amplia difusión contribuyó, sobre todo el neerlandés Miguel de Isselt, quien tradujo la obra de la edición italiana al latín.

Miguel de Isselt que en 1586 se había lamentado<sup>57</sup> de que españoles e italianos llevan ventaja a los flamencos en materia de Comunión frecuente y reconocía que los países del Sur eran de envidiar por su literatura eucarística, debió tener en especial aprecio las doctrinas eucarísticas del dominico español.

En efecto, cuando en 1588 recogió en un florilegio las mejores páginas del autor español, fijó la mirada en el tratado III del *Memorial de la vida cristiana*. En este tratado Luis de Granada había desarrollado con toda minuciosidad su doctrina sobre la vida eucarística y Miguel tomó estas consideraciones casi íntegras en la parte IV de sus *Flores Lodoici Granatensis*<sup>58</sup>.

Esta simpatía por las doctrinas eucarísticas causa cierta admiración si se tienen en cuenta los demás productos literarios del autor neerlandés. Cuando en 1586 con envidia dirigía su mirada al Sur, puso su pluma al servicio de la propaganda eucarística en el Norte con la traducción de algunas obras que habían tenido gran aceptación en Italia. La más importante es el *Trattato della Communionne*, de Buonsignore Cacciaguerra<sup>59</sup>, en que se siguen otros principios y se dan normas del todo opuestas sobre la frecuencia. Cacciaguerra con su *Trattato* había compuesto un ardiente requisitorio para elevar lo más posible la frecuencia. Domina en toda la obra el impulso a generalizar la Comunión diaria. Por esto se combate la opinión de exigir ciertas condiciones para tal

<sup>55</sup> Obras, ed. CUERVO, t. 8, p. 288; ed. de MORA, t. 1, p. 572.

<sup>56</sup> P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. 1 (Roma, 1931-1939), p. 362. Cf. también la lista de traducciones italianas de M. LLANEZA, *Bibliografía del V. P. M. Fr. Luis de Granada* (Salamanca, 1926-1928), n.º 2.135-2.152, una lista de ediciones de las *Opera omnia*.

<sup>57</sup> Cf. supra, nota 3.

<sup>58</sup> LLANEZA, n.º 798.

<sup>59</sup> Dict. de Spiritualité sub voce: Cacciaguerra; cf. acerca bibliografía antigua, NOUWENS, o. c., p. 54, n.º 56.

práctica y el lector es requerido continuamente a no dejarse llevar a la abstención con supuestas disposiciones. Por el contrario, Luis de Granada sólo trata de la frecuencia después que con gran insistencia ha mostrado la importancia de las disposiciones. Insta a la preparación con tales expresiones que hubieran sido tenidas por rigoristas en tiempos posteriores, y por esto algunas veces las aprovechó Arnould en su lucha contra la Comunión frecuente<sup>60</sup>. De cuán lejos está la mentalidad de Luis de Granada de la de Cacciaguerra es claro indicio la distinta manera de tratar con aquellos que consideran la necesidad de una buena preparación como una dificultad puesta a la frecuencia. Luis de Granada no muestra, en oposición a Cacciaguerra, inclinación alguna a mover a esta gente a la frecuencia subrayando la suficiencia de condiciones mínimas, sino que expresa su admiración de que para una cosa tan valiosa como la santa Comunión no se esté dispuesto a todos aún a los más duros sacrificios. Tampoco se dirigen a una misma meta ambos autores cuando propagan la Comunión frecuente. Mientras que para Cacciaguerra la Comunión semanal es un *mínimum*, necesario para vivir con tranquilidad de conciencia, y trata él de llevar a los más que sea posible a la Comunión diaria; para el dominico español, por el contrario, la Comunión semanal representa un *máximum* que no puede traspasarse fácilmente y que, además, no debe concederse a todos igualmente. No es, pues, de maravillar que podamos descubrir oposición entre ambos autores en varias partes de su demostración.

1) Para fijar la frecuencia, según Fray Luis hay que tener en cuenta el estado de los comulgantes: religiosos y sacerdotes tienen, por ejemplo, la preferencia en la Comunión frecuente, porque ellos *ceteris paribus* están mejor preparados; menos metidos en cosas mundanales. Por el contrario Cacciaguerra, con referencia a los estados, cree que los seglares tienen más motivo para la Comunión diaria, porque se ven privados de ciertos medios espirituales que otras personas puedan usar para su progreso espiritual.

2) En Luis de Granada ejercen gran influjo en la cuenta de la frecuencia los deberes de estado: no deben ser desatendidos para poder comulgar. Así una madre, que pertenece a la familia, no puede marchar a la iglesia; un hijo no debe posponer el cuidado de sus padres necesitados para poder comulgar con más frecuencia. Si bien Cacciaguerra no podía tampoco aceptar a sabien-

<sup>60</sup> De la fréquente communion, 2. c. 45.

das el descuido de los deberes de estado, acentuaba siempre que gracias a la fuerza del santo Sacramento se podían cumplir mejor estos deberes; no ve oposición posible entre los deberes de estado y la práctica de la Comunión y encuentra en ésta precisamente la ayuda para mejor cumplir dichos deberes.

3) Según Luis de Granada en la elección de una regla de vida eucarística se ha de contar con el futuro; esto quiere decir que el número de comuniones se ha de fijar en previsión de las requeridas preparaciones para dicha práctica, de manera que puedan guardarse en el porvenir. Sería un gran daño para el alma que más tarde tuviera que romper una costumbre. Cacciaguerra enseña, en cambio, oportunamente que no se debe abandonar la frecuente Comunión por la sola razón de prever dificultades en el futuro.

4) Fray Luis establece diferencias para la frecuencia entre hombre y mujer, y, en las mujeres, también entre joven y anciana. Al revés Cacciaguerra, no hace diferencia alguna y establece la regla general «de omnibus cuiuscumque sexus et conditionis (así según la traducción de Miguel de Isselt).

5) A más de estos criterios, se aduce en la doctrina de Luis de Granada otro nuevo de diferenciación, y es que se han de tener en cuenta los efectos obrados por la santa Comunión hasta el día. Según el dominico hay más motivo para la santa Comunión cuando las comuniones efectuadas han mostrado que se han obtenido frutos de mayor virtud. Si los frutos han cesado, entonces puede uno elegir, o bien dejar la Comunión o bien prepararse mejor. Cacciaguerra, frente a esto, no deja al lector tal elección, ya que está convencido de que quien comulga dignamente y con pura intención necesariamente hace progresos, aunque no los perciba. En toda su obra no hace otra cosa que adelantarse a las dificultades que puedan hacer los fieles a causa de su pecabilidad.

Si extraña, pues, encontrar reunidos en una misma persona al traductor de Cacciaguerra y de Fray Luis, no hay que buscar la solución del enigma en una evolución de la doctrina en el neerlandés, ya que unos meses antes de la versión hecha del Cacciaguerra había dado a conocer sus propósitos de traducir varias obras de Luis de Granada <sup>61</sup>. Y aún, lo que hace más fuerza: la edición de Cacciaguerra en la versión de Isselt va acompañada precisamente de la de algunos opúsculos a nombre del dominico, que no se compaginan bien con el *Trattato* <sup>62</sup>. El espíritu con que

<sup>61</sup> Cf. B. A. VERMASEREN, en «Historisch Tijdschrift» 19(1940)352.

<sup>62</sup> Oraciones, un diálogo, que remonta a la *Introducción del símbolo*; un

en ellos se habla de la preparación a la santa Comunión es muy otro de aquel en que se inspira Cacciaguerra. Se prescribe en aquéllos una «summa et perfectissima praeparatio» como condición absolutamente precisa para una Comunión frecuente, que es precisamente lo que combate Cacciaguerra. Y la preparación exigida en los tratados añadidos es de tres días; la Comunión diaria, en pro de la cual escribía Cacciaguerra su tratado, queda excluída. En la introducción de la versión de este último pide Miguel de Isselt de los fieles que quieran progresar en la práctica de la Comunión diaria una «summa pietas». Queda claro que Isselt mentalmente se acercaba más al autor español que al italiano. Si se pregunta por qué, no obstante esto, pudo difundir la obra del último, la respuesta ha de buscarse en las circunstancias de su tiempo según él las veía. Miguel constata con pena que la práctica de la Comunión es demasiado escasa y quiere poner fin a esta negligencia. Puesto que su principal intento se dirigía a superar el atraso existente, el peligro de una gran frecuencia era poco actual para él. Sólo atendía a la influencia que podía ejercer Cacciaguerra en el aumento de la frecuencia sin ver la razón alguna para temer que el requisitorio del autor italiano pudiera inducir a nadie a ir más allá de lo establecido en la teoría de Luis de Granada, y, por lo mismo, en la suya propia.

Al término de nuestra especulación sobre Luis de Granada queremos señalar otra curiosidad en la obra de Miguel de Isselt. Para la traducción de los escritos del autor español hubo de aprender una nueva lengua, sin embargo, no la española, sino la italiana. Había conocido la obra de Fray Luis en la traducción al italiano y después llevó a cabo la suya. Es manifiesto que no tuvo relación alguna con España. Esto explica el que en el prólogo de su última edición del Cacciaguerra traducido continúe el elogio, tal como estaba en la primera, de 1586, de sor María de la Visitación. No la citaba por su nombre, sino como una «dominica de Lisboa». Hace referencia a sus llagas, milagros y profecías, y la presenta como modelo por su práctica de la Comunión frecuente. Al tiempo de la primera edición (1586) gozaba aún Sor María de fama de santidad, pero en 1588 había ya sido condenada por su impostura<sup>63</sup>. Fray Luis, que había estado convencido de la sobre-

*De frequenti communione libellus*, que corría en Italia bajo el nombre de Luis de Granada.

<sup>63</sup> Cf. B. LLORCA, *Die Spanische Inquisition* (Berlín, 1934), pp. 43-45; MENÉNDEZ Y PELAYO, o. c., t. 5 (Madrid, 1928), pp. 222-225.

naturalidad de sus dones, reconoció humildemente que se había engañado<sup>64</sup> en su *Sermón en las caídas públicas*. Esta retractación debió pasar desapercibida a su admirador neerlandés, de lo contrario se hubiera abstenido de repetir en la edición de 1591 su elogio de la monja falsaria lisboeta.

Con los autores estudiados no se acaba la lista de los que por medio de una traducción o de otra manera ayudaron a la formación de la vida eucarística en los Países Bajos. Pero son ciertamente los más importantes. Posiblemente esperaría el lector que hubiéramos dado un puesto a Juan de Ávila, que tan altos merecimientos tiene en la propagación de la Comunión en España. Solamente que, por grande que sea la admiración que ello puede causar, es una rareza en los Países Bajos la referencia al maestro Ávila en la literatura acerca la introducción de la Comunión frecuente. A partir de la segunda mitad del siglo xvii su nombre suena algo más, pero entonces es generalmente para moderar a los fieles en sus ansias de acercarse a la Comunión. Bajo la influencia francesa se entra entonces en la defensa de un creciente rigorismo.

También habría esperado quizás el lector que hubiéramos tratado de dos españoles que habían vivido en los Países Bajos: el jesuita P. Bivero y el carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. El último había publicado en Bruselas (1608) su *Suma breve de la confesión y Comunión*, y el primero, en la misma ciudad (1639), su *De solemnī Sapientiae Convivio*. Solamente que la obra del carmelita tiene poco que ver con los neerlandeses como tales y no va dedicada a la doctrina de la frecuencia. El jesuita ofrece, es verdad, conceptos sobre la frecuencia (lo mismo que en su libro *Sacrum Oratorium*), pero lo hace en un estilo tan barroco que poco podía esperar un gran círculo de lectores; nada significa en contra la única cita que se encuentra en un autor.

Mayor fuerza deberíamos atribuir en la cuestión del influjo hispano a las traducciones de tratados generales, como el *Ejercicio de perfección*, de Rodríguez que tan grande éxito obtuvo en los Países Bajos, o a diversos escritos espirituales del P. Luis de la Puente, con el florilegio eucarístico sacado de ellos por Tirso González, traducido además al neerlandés.

<sup>64</sup> Cf. J. CUERVO, *Fr. Luis de Granada y la Inquisición* (Salamanca, 1915), p. 11; J. DE MORA, *Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada*, t. 1 (Madrid, 1927), pp. XIX-XXIII.

También podría antes prestarse atención a algunos escritos originales flamencos, como las populares obras del P. L. Makeblyde, S. I., en que parece se da valor a la concepción eucarística de Francisco de Toledo. Pero todos estos y otros escritos parecidos quedan en segundo plano en la exposición de la disputa de la Comunión frecuente.

JAC. NOUWENS, M. S. C.