

Nota bibliografica

Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Diálogo con Ernst Burkhardt y Javier López

JOSÉ LUIS ILLANES

La monografía publicada por Ernst Burkhardt y Javier López sobre *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual* (Rialp, Madrid, 2011-2013) es, sin lugar a dudas, el más extenso de los estudios publicados hasta ahora sobre el pensamiento de san Josemaría Escrivá de Balaguer: 1.880 páginas distribuidas en tres volúmenes.

Ese hecho, unido a la densidad del contenido de la obra, a las numerosas fuentes a las que los autores han tenido acceso para exponer el pensamiento de san Josemaría, a la amplitud de los análisis y de las reflexiones, a cuanto aportan al conocimiento y a la difusión del mensaje del fundador del Opus Dei, invitan a no limitarse a una recensión de circunstancias, ni tampoco a una simple exposición del contenido de la obra, sino a proceder a un comentario detenido y a entrar en diálogo e intercambiar opiniones y pareceres con los autores.

ANÁLISIS DE SU METODOLOGÍA

Un primer detalle que salta a la vista al acercarse a la obra es que los autores se proponen dos objetivos: el que da origen al título, es decir, exponer teológicamente el pensamiento de san Josemaría sobre vida cotidiana y santidad, y el que expresa el subtítulo, o sea, ofrecer un estudio –mejor, una monografía– de teología espiritual. Estos dos objetivos no están yuxtapuestos, sino íntimamente unidos, hasta formar como dos aspectos de una única realidad. Tal enfoque se basa en dos premisas fundamentales:

a) la convicción acerca de la amplitud de la enseñanza de san Josemaría, en cuya predicación y en cuyas obras se encuentran no tanto consideraciones sobre algunos aspectos de la experiencia espiritual, cuanto un mensaje que se extiende al conjunto de la vida cristiana, y más concretamente, a la vida de los cristianos llamados a santificarse en medio del mundo, santificando las realidades que lo integran y contribuyendo a través de ellas a santificar a los demás;

b) la comprensión de la teología espiritual como análisis de la vida espiritual considerada «en primera persona», es decir, desde la persona que la vive.

Dando por adquirida la primera de esas premisas –que comparto plenamente–, podemos detenernos en la segunda. El renacer de los estudios sobre la ética aristotélica y la tomista, ha llevado a diversos filósofos y moralistas –entre los que destacan Giuseppe Abbá, Martin Rhonheimer y Ángel Rodríguez Luño, por citar sólo a los que mencionan especialmente los autores de la obra que analizamos– a distanciarse del planteamiento propio de la casuística, según la cual lo decisivo para el juicio moral es la consideración formal del objeto, es decir, con independencia de la intención, ya que es el objeto, así considerado, lo que especifica la acción; la intención es, en consecuencia, vista como una circunstancia más, aunque muy importante, de las muchas (lugar, tiempo, modo...) que configuran el actuar concreto. Frente a ese planteamiento, los autores mencionados, y el tomismo renovado que defienden, subrayan la importancia decisiva del sujeto que realiza la acción, y, en consecuencia, la de la intención. El objeto moral no se define al margen de la intención ya que es la intención lo que lleva a elegir esa acción concreta y a asumir su dinamismo. Si se aspira a comprender adecuadamente el actuar ético-moral, debe, pues, procederse situándose en la persona, en lo que ésta decide, busca y desea. Dicho con otras palabras, la casuística procedía a una consideración «en tercera persona», analizando y valorando las acciones como desde el exterior. La consideración «en primera persona» afirma, en cambio, que la acción debe ser vista desde dentro de ella misma, o, quizás más exactamente, desde dentro del sujeto y de su elección de un determinado comportamiento.

Burkhardt y López concuerdan con «la perspectiva de la primera persona», trasladándola desde el terreno de la ética al de la vida espiritual, que es descrita en consecuencia como el proceso que recorre el cristiano cuando, habiendo captado de forma vital que el encuentro con Dios es la razón de ser de la existencia, ordena a ese fin la totalidad de las acciones. En coherencia con esa perspectiva, la presente monografía

se estructura según la distinción y concatenación entre fin, sujeto que busca el fin y camino que debe ser recorrido. Lo que –añaden– es coherente también con el pensamiento de san Josemaría que, desde los inicios de su labor fundacional, expresó los fines del Opus Dei acudiendo a tres jaculatorias muchas veces repetidas: *Deo omnis gloria!*, *Regnare Christum volumus!*, *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!*, y que, teniendo siempre a la vista ese fin, desarrolló una amplia enseñanza sobre muchos aspectos de la vida del cristiano llamado a santificarse santificando su existir cotidiano. De ahí una obra que se articula a partir de la consideración de la vida espiritual según la perspectiva tomista de la primera persona y del análisis de las enseñanzas de san Josemaría. Ambas dimensiones están presentes a lo largo de todo el libro, con una clara preeminencia, por lo que se refiere al contenido, de la segunda, y un predominio, desde la perspectiva sistemática, de la primera.

El intento de expresar la vida espiritual en primera persona o desde la persona, me parece legítimo, aunque conviene subrayar que hay una diferencia clara entre la acción moral y la vivencia espiritual. En la experiencia ética es el sujeto quien, supuesta la ordenación genérica al bien y a la felicidad, elige los fines de su acción. En la vida espiritual, tal y como nos la da a conocer la fe cristiana, es Dios quien, haciéndose presente en la historia mediante la Encarnación del Verbo y en cada corazón mediante la acción del Espíritu Santo, llama a buscarle y a vivir en comunión con Él todas y cada una de las incidencias de la vida.

Burkhart y López son conscientes de esa diferencia y a lo largo de los tres volúmenes que componen su obra insisten en la acción del Espíritu Santo, en la primacía de la gracia, en la necesidad de secundar las iniciativas divinas, en la posición central que la oración debe ocupar en la vida del cristiano. No obstante, y respetando plenamente la legitimidad de su opción metodológica, me parece oportuno apuntar que la observación expuesta en el párrafo que precede permite pensar en un esquema expositivo de la teología espiritual, y del pensamiento de san Josemaría, distinto del que siguen los autores. Concretamente, un esquema que parta no del fin, sino de la admiración y maravilla («deslumbramiento» según reza el título del primer capítulo de *Forja*) que produce la advertencia del amor infinito de Dios no ya en abstracto, ni como amor dirigido genéricamente hacia los hombres en general, sino como amor que *viene hacia mí en cuanto ser concreto*: «Padre – me decía aquel muchachote (¿qué habrá sido de él?), buen estudiante de la Central– pensaba en lo que usted me dijo... ¡que soy hijo de Dios!, y me sorprendí por la calle, “engallado” el cuerpo y soberbio por dentro... ¡hijo de Dios!». Le aconsejé, con segura conciencia, fomentar la “soberbia”»; «¿Saber que me quieres tanto, Dios mío, y... no me he vuelto loco?» (*Camino*, nn. 274 y 425). Así considerada, la vida espiritual se presenta como un continuo entrecruzarse de llamadas divinas y respuestas humanas a través de las cuales el amor va informando cada vez con más hondura los sucesos de la jornada.

La perspectiva del fin y de la primera persona y la de la admiración o maravilla no se excluyen en lo substancial, por lo que, tanto desde la una como desde la otra, se puede acabar describiendo la totalidad de la vivencia espiritual. Son, no obstante,

diversas en cuanto perspectivas y darán origen a diversos esquemas expositivos. En cualquier caso, ninguna puede presentarse como *la única* perspectiva adecuada para esbozar un estudio de la vida espiritual, sino sólo como *una* de las perspectivas posibles. Y esto vale también para la exposición del mensaje del fundador del Opus Dei, que, como Burkhart y López reiteran varias veces, trasciende el nivel de la sistematización y está abierto a una amplia gama de intentos científico-teológicos.

Antes de cerrar este apartado metodológico y pasar a describir el contenido de la obra –tarea que constituirá el cuerpo de mi comentario– me parece oportuno señalar, aunque sea brevemente, otras dos consideraciones que pueden ayudar a leer el libro:

a) Burkhart y López declaran que al exponer el pensamiento de san Josemaría van a proceder de forma sincrónica, prescindiendo de consideraciones diacrónicas o genéticas. Es coherente que así sea, no sólo porque parte de los escritos del fundador del Opus Dei no están todavía disponibles, sino, sobre todo, porque para analizar teológicamente el pensamiento de un autor –y más aún el de un fundador que ha actuado guiado por Dios– lo adecuado es partir de los escritos de la época de madurez y, a partir de ellos, acceder a los anteriores, y no viceversa; aunque, en algún momento, una referencia al momento de la redacción de uno u otro texto puede resultar de ayuda.

b) Tanto en la introducción general a la obra, como en muchos de los capítulos –de una forma u otra, en todos– los autores proceden a evocar el contexto histórico, no ya socio-cultural, del que prescinden, sino el teológico y el espiritual. Esto –unido a un deseo de ser completos y, en la medida de lo posible, exhaustivos– dota al libro de una gran riqueza, aunque trae consigo que la exposición se alargue. A producir ese efecto contribuye también un método expositivo al que acuden con frecuencia y que implica inevitablemente algunas repeticiones. Consiste, en efecto, en dedicar un primer apartado, en ocasiones amplio, a la consideración teológico-dogmática del tema, comenzando con la Escritura y recorriendo luego el conjunto de la tradición cristiana, y luego otro a exponer las implicaciones prácticas o vitales; la enseñanza de san Josemaría aparece en ambos apartados, y en el segundo de forma predominante. La lectura de la obra puede, pues, en algunos momentos, requerir paciencia, pero, si esa paciencia se ejercita, producirá frutos, porque se trata de una lectura que enriquece.

En esa evocación de precedentes histórico-teológicos a la que nos hemos referido, los autores están movidos por dos preocupaciones o deseos, que se complementan: poner de relieve que el mensaje de san Josemaría entronca con la gran tradición de la Iglesia y, a la vez, destacar sus rasgos propios o específicos. Ambos objetivos se alcanzan, en líneas generales, aunque no hubiera estado de más que, manteniendo el principio señalado en el párrafo anterior –es decir, la decisión de proceder sincrónicamente y no cronológicamente–, el teólogo sistemático hubiera tendido en algún momento la mano al historiador, pasando, aunque fuera brevemente, desde el método comparativo al genético y, por tanto, al análisis de las fuentes de san Josemaría en el punto concreto de que en cada momento se trate.

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Dando ya por concluido el análisis del método seguido por Ernst Burkhardt y Javier López, pasemos a describir con detalle –y a comentar– el contenido de su estudio. Señalemos ante todo que si bien la obra está dividida en tres volúmenes, desde el punto de vista formal se estructura en cinco piezas: una introducción y tres partes –cada una de las cuales corresponde a uno de los volúmenes– y un epílogo, relativamente extenso.

El primer volumen incluye la introducción (pp. 11-239) y la primera parte. La introducción se inicia con unas páginas destinadas a ofrecer el contexto histórico de la obra de san Josemaría (pp. 34-105). De acuerdo con la metodología sincrónica y no diacrónica adoptada, este apartado hace referencia no tanto a la situación histórica concreta en que san Josemaría recibió la luz que Dios le confirió el 2 de octubre de 1928 y en la que fue, no sin nuevas ayudas divinas, poniendo en obra la luz recibida, sino más bien al contexto al que un teólogo contemporáneo –como es el caso de los autores– puede llegar seleccionando las realidades y movimientos que, influyeran o no en el fundador del Opus Dei, presentan, a su juicio, analogías, aunque sean remotas, con el pensamiento de san Josemaría. Del conjunto de esas páginas emerge lo que los autores aspiraban a evidenciar: la especificidad del mensaje de san Josemaría y, por tanto, la importancia de su aportación.

La selección está bien hecha y el pensamiento de los autores examinados es descrito de forma breve pero adecuada, y siempre respetuosa. Haría, no obstante, una observación. A mi juicio, para realizar un esbozo del contexto histórico-teológico de la enseñanza de san Josemaría, no es el mejor camino comenzar –como hacen los autores (pp. 60-66)– refiriéndose en primer lugar a la Acción Católica y a la teología del laicado a la que ese movimiento apostólico dio origen. Ciertamente san Josemaría tuvo especialmente presentes a los laicos y conoció la Acción Católica, a la que dirigió palabras de aprecio y elogio, pero su mensaje se sitúa en otra dimensión: a lo que aspiró no fue a mover a los laicos a la acción, sino a promover en todos los cristianos, fuera cual fuera su condición, la toma de conciencia acerca de la hondura que implica el don del bautismo con el sentido de misión y la llamada a la santidad que ese don trae consigo. Los profesores Burkhardt y López no dejan de señalar esta realidad, pero, al haber iniciado la exposición con la consideración de la Acción Católica, restringen algo, a mi juicio, el horizonte, dejando fuera, o concediéndoles menos importancia de la que pienso que merecen, realidades como el movimiento litúrgico, que conoció e influyó en san Josemaría, y el conjunto de iniciativas que, con más o menos acierto según los casos, fueron abriendo camino a esa proclamación de la llamada universal a la santidad realizada por el Concilio Vaticano II, a la que los escritos de san Josemaría y la existencia misma del Opus Dei contribuyeron de manera decisiva.

Concluido el análisis del contexto histórico-teológico, Burkhardt y López, después de hacer una breve referencia al uso de las fuentes por parte de san Josemaría (pp. 119-126), pasan a esbozar una visión panorámica de aquellas nociones básicas de la

vida cristiana que consideran especialmente presentes en el mensaje del fundador del Opus Dei: la santidad, la filiación divina, la acción del Espíritu Santo, la Iglesia, el valor cristiano de la vida humana y de las realidades terrenas, la relación entre salvación e historia (pp. 126-198). A continuación tratan de la llamada universal a la santidad y de la diversidad de vocaciones, hasta desembocar en un apartado dedicado a lo que constituye un presupuesto para muchas de las consideraciones posteriores: a lo que designan como «destinatarios de la enseñanza de san Josemaría» (pp. 198-239). La proclamación de la universalidad de la llamada a la santidad y al apostolado, y más concretamente la afirmación de esa llamada como una realidad no abstracta o genérica sino concreta y vital, es decir, como una invitación que Dios dirige a todo cristiano sea cual sea su estado o condición, conduce de forma connatural a plantear el tema de la diversidad de vocaciones y, por tanto, el de los destinatarios específicos de la predicación y de la acción pastoral. La respuesta de Burkhart y López es neta. Como todo mensaje espiritual cristiano profundo, el del fundador del Opus Dei puede estimular a cualquier cristiano –y en término más amplio a cualquier ser humano–, pero «de modo directo y en su integridad, san Josemaría se dirige a los laicos –varones y mujeres, célibes, casados o viudos, jóvenes y ancianos, de cualquier profesión y condición– y a los sacerdotes seculares, ofreciéndoles un mismo espíritu de santificación en medio del mundo» (p. 231).

EL FIN DE LA VIDA ESPIRITUAL

Desde la página 241 hasta la última del primer volumen (la 581), la exposición se centra en lo que, de acuerdo con la consideración «en primera persona» o «desde la persona» ya antes señalada, debe ocupar el primer puesto: el fin último al que se dirige la acción. En el caso presente, «la finalidad de la vida cristiana», como reza el título de esta primera parte de la obra. Las tres jaculatorias a las que acudió san Josemaría desde los inicios, vienen aquí en ayuda.

Ante todo, la primera de ellas: *Deo omnis gloria!*, para Dios toda la gloria; la gloria de Dios como fin de la vida espiritual (capítulo uno: pp. 253-339). El universo entero con su belleza, su orden y su armonía, pero también con su fuerza, con su pujanza y con su poderío, glorifica a Dios, manifestando la grandeza e infinitud divinas: «los cielos narran la gloria de Dios» (Sal 18 [19], 2). Pero respecto al ser humano hay que decir algo más. El hombre es espíritu, ser consciente de sí y dotado de libertad, está llamado no sólo a manifestar la gloria de Dios con su existir, sino a asumir, consciente y libremente, la realidad de su ordenación a Dios, en quien encontrará su plenitud y su felicidad. Se pasa así, como los autores señalan con acierto, de «la noción de gloria» al «acto de dar gloria a Dios» (pp. 254-278); de la realidad objetiva del conjunto del universo y de cada uno de los seres que lo integran en cuanto expresión y manifestación de la grandeza y gloria de Dios, al acto por el que el hombre, reconociendo la plenitud divina, se abre a ella con adoración y reverencia; más aún, con

amor, porque en Cristo se nos ha revelado que Dios ha querido elevarnos a participar de su vida, de su intimidad.

«*Deo omnis gloria*». – Para Dios toda la gloria. – Es una confesión categórica de nuestra nada. Él, Jesús, lo es todo. Nosotros, sin Él, nada valemos: nada» (*Camino*, n. 780) «Da “toda” la gloria a Dios. – “Exprime” con tu voluntad, ayudado por la gracia, cada una de tus acciones, para que en ellas no quede nada que huela a humana soberbia, a complacencia de tu “yo”» (*Camino* n. 784). El ser humano está llamado a olvidarse por completo de sí mismo, pero no para caer en el vacío, o para resignarse ante la fuerza irresistible ejercida por un poder arbitrario y destructor, sino para confiarse en las manos de un Dios que desea que nos vaciemos de todo egoísmo, para llenarnos con su plenitud. Ya que como dijera san Ireneo –al que citan los autores– «la gloria de Dios es que el hombre viva» y «la vida del hombre es la visión de Dios», es decir, la comunión con el mismo vivir divino.

Habiendo puesto de relieve el rico sentido que tienen las expresiones «gloria de Dios» y «dar toda la gloria a Dios», los profesores Burkhart y López tienen el camino expedito para comentar con detalle lo que implica el hecho de orientar toda la vida hacia la gloria de Dios. La exposición se mueve en dos direcciones complementarias, que suponen ambas el conocer y el amar, aunque en cada una se manifieste primariamente uno de esos dos actos:

a) Ordenar toda la vida a la gloria de Dios conduce de forma espontánea e inmediata a adorar a Dios desde lo más hondo del propio corazón y, en consecuencia, a identificarse con la voluntad divina, aceptando con fe todo lo que de Él pueda venir, poniendo todas las personales energías en el cumplimiento efectivo de su voluntad (pp. 278-305).

b) Pero ese Dios, cuya voluntad se nos da a conocer, no es un Dios lejano, sino un Dios que ha revelado no sólo su voluntad, sino su vida. Y que la ha revelado para que, ya hoy y ahora, en la fe y en la gracia, participemos de ella. Cumplir la voluntad de Dios implica cumplirla por amor; forma, por eso, una sola cosa con el trato personal y vivo con Dios, es decir con la oración. Una oración que debe ser entendida no sólo como la simple dedicación de algunos tiempos a la meditación o a actos de piedad –aunque los presuponga–, sino como una conciencia de la cercanía divina que se expresará a veces con palabras –jaculatorias o frases breves no pronunciadas pero dichas con el corazón–, otras sin ellas –con una mirada, con un pensamiento que no alcanza a completarse, con un perseverar en la tarea aunque cueste– pero que, en todo caso, implica una vivencia creciente de la presencia de Dios, hasta llegar –son palabras de san Josemaría– a ser «contemplativos en medio del mundo» (pp. 306-339).

El fundador del Opus Dei, para expresar el fin al que debe tender el cristiano, no acudió sólo a la jaculatoria *Deo omnis gloria!*, sino que añadió otras dos que la complementan. De ahí que Burkhart y López, una vez llegados al punto en el que los hemos seguido hasta ahora, dirijan la atención hacia la segunda: *Regnare Christum volumus!*, Queremos que Cristo reine (capítulo dos: pp. 340-450). Todo el capítulo

transmite un mensaje muy claro: el acto de dar gloria a Dios se realiza acogiendo el Reino de Cristo, entrando personalmente en la órbita del reinado de Cristo y procurando que otros muchos sigan ese camino. «Puesto que el Hijo de Dios se ha hecho hombre para disipar las tinieblas del pecado que oscurecen la gloria de Dios en el mundo (cfr Jn 1, 4-5), procurar que Él reine no es “otra cosa más” que el cristiano ha de hacer para dar gloria a Dios, sino el modo único de darle gloria: de conocerle y amarle, de cumplir su voluntad y de ser contemplativo en la vida ordinaria» (pp. 341-342). El fin de la vida espiritual cristiana radica, en suma, en dar gloria a Dios buscando que Cristo reine.

Estamos ante uno de los apartados en los que el deseo de exhaustividad que caracteriza a los autores se manifiesta con más nitidez. De hecho proceden a una amplia exposición del significado del reino o reinado de Cristo, desde los datos bíblicos hasta los documentos del magisterio de la época contemporánea, siempre prestando atención a los puntos en los que las enseñanzas de san Josemaría puedan coincidir o diferenciarse de los textos que mencionan (pp. 342-373). Dos conclusiones destacan, a nuestro juicio, en la reflexión que Burkhardt y López desarrollan en torno al reinado de Cristo:

a) que ese reinado es de naturaleza sacerdotal, y, por tanto, hace referencia a su obra redentora, y tiene su punto culminante en la entrega sacerdotal que Cristo, por amor al Padre y a la humanidad marcada por el pecado, hace de su propia vida, llegando hasta el sacrificio de la Cruz;

b) que ese reinado se manifiesta en la historia presente a través del reinar de Cristo en los corazones, desde donde está llamado a redundar en el conjunto de la sociedad, en espera y preparación del reino consumado de la escatología.

Se confirma así –afirman los autores (pp. 353-357)– la íntima relación que existe entre buscar la gloria de Dios y participar en el reinado de Cristo y contribuir a su difusión. No son, desde la perspectiva del cristiano que actúa ordenando su vida y su acción al fin al que Dios le ha destinado, dos finalidades distintas, sino dos aspectos de un único fin. Todo esto sin olvidar que el cristiano, que en el bautismo ha sido incorporado a Cristo, a su reino, recibe, en virtud de esa incorporación, el «sacerdocio real» del que habla san Pedro (1P 2,9); o sea, participa del sacerdocio y de la realeza de Jesucristo para ser, en Cristo, mediador entre Dios y los hombres. Buscar la gloria de Dios reclama identificarse con Cristo, en quien el hombre tiene acceso a Dios Padre, y de esa forma quedar incorporado a su misión de redención y de servicio. En suma, «la incorporación al Reino de Cristo no consiste sólo en someterse libremente a la potestad de Cristo, sino en ejercer su sacerdocio para contribuir a que se salven todos los hombres y se le someta toda la creación» (p. 363). Lo que implica –y los autores lo recalcan (pp. 364-370)– participar en la Cruz.

A partir de ese momento la exposición se prolonga glosando los dos momentos que componen el dinamismo propio de quien aspira a buscar que Cristo reine: difundir su reinado en los corazones, y en primer lugar en el propio (pp. 376-411), y promover su irradiación en la sociedad y en el mundo, extendiendo, ante todo con la

propia vida, la luz, el amor, el espíritu que son propios del mensaje evangélico (pp. 411-441). Momentos que son presentados y comentados por los autores subrayando la implicación de uno en el otro: para san Josemaría, Cristo no puede reinar en el mundo si no es a través de su reinar en los corazones humanos; y el reinado en los corazones no alcanza forma acabada si no se expresa en obras de amor, de servicio, de santificación del trabajo profesional y del resto de las actividades humanas.

Con el capítulo siguiente (pp. 451-581) los autores dan entrada a la tercera de las jaculatorias de san Josemaría: *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!*, Todos, con Pedro, a Jesús por María. «La tres expresiones juntas –escriben al comienzo de este capítulo– reflejan adecuadamente el fin de la vida cristiana [...]. El fin último es siempre la glorificación de Dios, que se realiza por la unión sobrenatural con Él (la participación en la vida trinitaria). Para hacerla posible, Dios ha enviado al mundo a su Hijo y al Espíritu Santo. [...] En cumplimiento de esa misión, el Hijo hecho hombre ha fundado la Iglesia como germen e inicio de su reinado en la tierra»; «la base del presente capítulo será –concluyen– la “misión” del Espíritu Santo [...] enviado por el Padre y el Hijo [...], para atraer a todos los hombres a la unión con Cristo en la Iglesia» (pp. 452-453).

La referencia al Espíritu Santo así apuntada es, no obstante, dejada para algo después. Antes los autores se detienen a ofrecer una visión general de la doctrina sobre la Iglesia de san Josemaría (pp. 457-514). La exposición, muy amplia, transcurre poniendo en relación textos del fundador del Opus Dei con otros provenientes del magisterio –especialmente del Vaticano II–, y se desarrolla siguiendo un orden en gran parte trinitario –comunidad de los santos, cuerpo de Cristo, sacramento de la presencia de Dios en el mundo, pueblo de Dios–, para concluir tratando, desde una perspectiva pneumatológica, de las cuatro notas mencionadas en el símbolo de la fe.

Burkhart y López señalan que, en conexión con las cuatro notas, san Josemaría trató de muy diversos temas eclesiológicos, lo que es, sin duda alguna, exacto. Echo en falta, sin embargo, que no hayan mencionado en este contexto que san Josemaría, al mencionar las notas de la Iglesia, añadía, en ocasiones, una quinta que da precisamente razón del *cum Petro* de la jaculatoria de que se parte: «romana». Lo hizo siempre señalando que el calificativo de «romana», que remite al Papa, centro de la unidad, equivalía en su mente y en su corazón a universal y ecuménica, como lo expresa un texto, tomado entre otros posibles, proveniente de *Forja*: «Querría – ayúdame con tu oración– que, en la Iglesia Santa, todos nos sintiéramos miembros de un solo cuerpo, como nos pide el Apóstol; y que viviéramos a fondo, sin indiferencias, las alegrías, las tribulaciones, la expansión de nuestra Madre, una, santa, católica, apostólica, romana» (*Forja*, n. 630).

La perspectiva pneumatológica apuntada en relación con las notas, es retomada y prolongada en el apartado siguiente (pp. 515-521), que se sitúa de lleno en el terreno espiritual y, más concretamente, en lo que define al primero de los volúmenes de la obra: la consideración del fin. El cristiano está llamado a dar gloria a Dios ordenando su vida al reinado de Cristo y –punto que ahora se añade– abriéndose a la acción

del Espíritu Santo y con Él a la edificación de la Iglesia. Conviene notar –y es mérito de los autores ponerlo de relieve– que remitir al Espíritu Santo es no sólo evocar su presencia en la intimidad de los corazones, sino también, e inseparablemente, hacer referencia a la misión, a la participación en la obra salvadora de una Iglesia que, animada por el Espíritu, recorre la historia haciendo presente a Cristo y comunicando su vida.

Vida espiritual y responsabilidad apostólica, santidad y apostolado, no son realidades yuxtapuestas, sino –reiteran con expresión ya aparecida en pasajes anteriores– «dos aspectos de una misma misión (edificar la comunión de los hombres con Dios), fin último de la vida espiritual» (p. 527). De ahí que, en palabras de san Josemaría que los autores reproducen a continuación: «Si eres generoso..., si correspondes, con tu santificación personal, obtendrás la de los demás: el reinado de Cristo: que “omnes cum Petro ad Jesum per Mariam”» (*Camino*, n. 833). Esa y no otra es la aspiración de la Iglesia, extendida por todo el mundo y unida por los vínculos de la fe y de la comunión, la del cristiano y la del Opus Dei, a cuya actividad los autores dedican aquí algunas páginas (pp. 531-542).

Asumir como fin de la vida el dar gloria a Dios, situarse bajo el reinado de Cristo y colaborar a su difusión, aspirar a la edificación de la Iglesia y participar de su misión abriéndose a la acción del Espíritu Santo, tienen un punto de referencia decisivo –continúan diciendo los autores– en lo que constituye la cumbre y la fuente de la vida de la Iglesia: la Eucaristía, la Santa Misa, en la que se hace presente la entrega que Cristo hizo de Sí mismo en la cruz y en la que la persona de Cristo, no sólo su gracia, se hace presente en nosotros. San Josemaría invitó repetidas veces a considerar, y a vivir, la Santa Misa como «el centro y la raíz de la vida interior» (pp. 542-568). La Eucaristía edifica la Iglesia y la vida espiritual del cristiano: en la celebración eucarística la Iglesia entera –y cada cristiano– adora a Dios Padre, recibe a Cristo, se coloca en actitud de plena disponibilidad al Espíritu Santo y, de esa forma, recibe fuerzas para santificar la totalidad de su vida y hacer de ella fuente constante de apostolado.

La Misa, en efecto, no se cierra sobre sí misma, no es un acto separado del existir concreto, ni debe ser vivida como si lo fuera. Es encuentro con Cristo que debe influir en el resto de la jornada, vivida con el espíritu y las actitudes que la Misa implica, de modo que –son de nuevo palabras de san Josemaría, a las que Burkhart y López remiten– «todas las obras de los hombres se hacen como en un altar, y cada uno de vosotros, en esa unión de almas contemplativas que es vuestra jornada, dice de algún modo su misa, que dura veinticuatro horas, en espera de la misa siguiente, que durará otras veinticuatro horas, y así hasta el fin de nuestra vida» (p. 564).

A las palabras ... *ad Jesum per Mariam!* con las que termina la invocación de san Josemaría, dedican Burkhart y López el apartado final del capítulo tercero, el último del primer volumen de su obra (pp. 568-578). Como en apartados anteriores, aunque esta vez de forma más sintética, proceden a una exposición de algunos de los puntos básicos de la doctrina mariológica del fundador del Opus Dei, para concluir destacando la importancia de la mediación mariana. Se trata, subrayan, de una «media-

ción materna» encaminada a alcanzar una verdadera ordenación de la existencia a la busca de ese fin último –gloria de Dios, reinado de Cristo, edificación de la Iglesia– que da sentido al existir del cristiano. Lo que implica –vale la pena notarlo– que Santa María no es, propiamente hablando, parte del fin, sino mediadora y ayuda imprescindible para la consecución efectiva de ese fin.

Ya concluida la exposición, los autores añaden una breve reflexión conclusiva, de la que extraemos un párrafo sintético: las tres expresiones que empleó san Josemaría para indicar los fines de la Iglesia, del Opus Dei y de la vida cristiana, se pueden traducir «en otras tres, típicas de su mensaje. Para él, dar gloria a Dios consiste en ser “contemplativos en medio del mundo”; buscar que Cristo reine, equivale a “poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades de los hombres”, y llevar a todos con Pedro a Jesús por María, se realiza haciendo de la Eucaristía el “centro y raíz de la vida cristiana”» (p. 583).

Las dos primeras equivalencias me parecen claras. Tengo en cambio dudas sobre la tercera. La invocación *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!* incluye, ciertamente, una referencia implícita a la Eucaristía, y de modo muy particular a un vivir de tal modo la Misa que esa celebración redunde en el «hacer de cada día una misa». Haberlo subrayado es, por eso, una decisión hermenéutica de los profs. Burkhart y López que constituye un acierto, y con que estoy en total acuerdo. De hecho hace ya algunos años publiqué un escrito en el que –inspirándome también en la enseñanza de san Josemaría– señalaba que la vida cristiana se desarrolla de algún modo como un movimiento circular o, mejor, que se desarrolla a modo de espiral (*Mundo y santidad*, Madrid, 1984, pp. 256-260). El bautismo, la llamada y el impulso que de él derivan, remite a la vida, al acontecer diario con el deseo de vivirlo con ese espíritu de amor de Dios y de servicio a los demás que el bautismo ha comunicado. En ese empeño el cristiano experimenta satisfacciones y alegrías, pero también dificultades y derrotas; unas y otras fomentan el deseo de la Eucaristía, donde se reencuentra a Cristo, y, alimentándose de Él, se reciben fuerzas nuevas. Cada Misa impulsa así hacia la vida, permitiendo afrontarla con un espíritu dotado de nuevo vigor. Y esa vida, en la que se volverá a experimentar de un modo y otro la propia debilidad, conducirá a la Misa siguiente, dando origen a un movimiento en espiral, que sólo terminará, si se es fiel a la gracia, con el encuentro definitivo con Jesús en los cielos.

Una vez dicho todo esto, considero útil señalar que la invocación *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!* tiene resonancias histórico-salvíficas que no se agotan en la remisión al concepto de fin. Y algo parecido cabe decir de sus resonancias marianas, no sólo implícitas sino explícitas en esa jaculatoria, pues Santa María es expresamente mencionada. Por esas razones tiendo a pensar que la jaculatoria hace, ciertamente, referencia al fin de la vida cristiana, pero también –y quizá sobre todo– al camino o, si se prefiere, al caminar. Y esto no sólo en cuanto que el fin está siempre presente de algún modo en el caminar, en la tendencia hacia él, sino en cuanto que ese caminar, ese dirigirse del cristiano hacia su fin, acontece en compañía.

La edificación de la Iglesia es, sin duda alguna, fin de la vida del cristiano, siempre que demos a la palabra «Iglesia» su significación más profunda: no sólo la Iglesia visible, sacramento de la salvación, sino la comunidad cristiana en su totalidad –militante, purgante y triunfante–, que se va construyendo a lo largo de la historia hasta realizarse y manifestarse en plenitud al final de los tiempos. Desde esta perspectiva, la jaculatoria indica derechamente el fin de la vida cristiana, y completa –aquí coincido por entero con los profesores Burkhart y López– lo ya expresado al hablar de gloria de Dios y de reino de Cristo.

Pero me parece claro que la invocación *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!* remite, además, a la Iglesia en cuanto madre en la que el cristiano nace a la vida sobrenatural y en la que crece en esa vida; y a María que lo acompaña en todo momento con amor materno, llevándolo hacia Cristo para que, en Cristo y identificándose con Él, participe del vivir trinitario. Una y otra realidad no nos hablan del fin –aunque lo presuponen–, sino, como decíamos hace un momento, del caminar, de la perseverancia en el camino y de su recuperación si alguna vez se hubiere perdido; en suma, del vivir concreto dirigiéndose hacia ese fin al que el cristiano se sabe llamado.

Las reflexiones que preceden no están ausentes, como es lógico, de la obra de los profesores Burkhart y López: se trata de verdades centrales del mensaje cristiano, ampliamente recordadas y glosadas por san Josemaría. Pero no se reflejan suficientemente, a mi juicio, en la equivalencia afirmada por los autores en el párrafo que nos hemos detenido a comentar. Y esto no sólo porque una exégesis acabada del *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!* justifica, a nuestro parecer, las consideraciones esbozadas, sino también por que, como más adelante tendré ocasión de señalar, se trata de una cuestión que tiene implicaciones metodológicas.

EL SUJETO DE LA VIDA ESPIRITUAL

Expuesto y comentado el fin de la vida cristiana, la atención de Ernst Burkhart y Javier López se dirige lógica y espontáneamente a la consideración del que está llamado a vivir esa vida: «El sujeto de la vida cristiana. El cristiano “otro Cristo”, “el mismo Cristo”», según declara el título de la segunda parte, que ocupa todo el segundo volumen (506 pp.). De hecho, aunque el título de esta sección ponga el acento en la dimensión cristológica del ser del cristiano, el estudio se inicia haciendo referencia ante todo a la dimensión teologal –la filiación divina–, desde la que se recupera la cristológica (pp. 11-159). A continuación los autores pasan a hablar de la libertad (pp. 161-283) y después de las virtudes (pp. 285-494). Finalmente viene un apéndice al que nos referiremos sólo más adelante.

En una de las primeras páginas de este volumen, se glosa el esquema recién mencionado señalando que «en estos tres temas [filiación divina, libertad y virtudes] están implicados los diversos niveles de la constitución ontológica del sujeto: su ser *persona*, su *naturaleza* y sus *potencias*» (p. 15). Aunque no todos los filósofos estarán

de acuerdo con esa tripartición –de raíz tomista–, es claro que, más allá de valoraciones especulativas, la importancia concedida a esas tres realidades corresponde al pensamiento de san Josemaría, que consideró la filiación divina del cristiano como una realidad básica y primordial y atribuyó una importancia decisiva a la libertad y a la virtud.

Al estudio sobre la filiación divina se dedica el capítulo cuarto (pp. 19-159). Se inicia haciendo referencia a una experiencia espiritual que marcó hondamente a san Josemaría: la que tuvo lugar en septiembre y octubre de 1931 y le llevó a afirmar que «el sentido de la filiación divina» debía ser el fundamento de la vida espiritual de los fieles del Opus Dei. La exposición narra esa experiencia y se extiende a continuación en consideraciones dogmáticas y espirituales. No parece necesario seguir aquí el detalle de esa larga exposición, en la que se comienza tratando de los aspectos teologales, para pasar a continuación a los cristológicos y volver finalmente a los teologales. Pero sí conviene destacar dos puntos clave:

a) La filiación divina, el hecho de que Dios nos ame con amor de Padre y nos eleve a la condición de hijos suyos por adopción, es una verdad dogmática que hunde sus raíces en las narraciones evangélicas y en los escritos joánicos y paulinos. Lo que san Josemaría proclama como fundamento de la vida espiritual no es esa verdad dogmática objetivamente considerada, como si a partir de ella se extrajeran, por vía deductiva, implicaciones y consecuencias, sino el «sentido de la filiación divina», la «íntima percepción o conciencia habitual de ser hijo de Dios; percepción que no es sólo un acto del intelecto sino que implica a todas las facultades de la persona» (p. 107). Esa percepción fue lo que Dios hizo alcanzar a san Josemaría en el otoño de 1931. A ella están llamados, como fruto de la oración y de la entrega confiada en las manos de Dios, quienes sigan su camino.

b) Somos «hijos en el Hijo» según expresión clásica en la tradición teológica: el cristiano es hijo de Dios incorporándose a Cristo, Hijo consubstancial del Padre. La realidad dogmática de la filiación divina adoptiva está en íntima relación con otras dos verdades fundamentales: la encarnación del Verbo por la cual y en la cual la naturaleza divina se une a la humana, y el hecho de que esa unión está destinada, en virtud del designio divino, a comunicarse a la totalidad de la humanidad redimida. San Josemaría lo expresa con frase de sabor paulino, que los autores citan y glosan con detenimiento: «el cristiano es no ya “alter Christus”, sino “ipse Christus”, ¡el mismo Cristo!». «El cristiano –comentan Ernst Burkhardt y Javier López– no sólo “se parece” a Cristo, sino que, si está en gracia “es Cristo” porque, si está en gracia, su vida sobrenatural no es distinta de la del Señor, sino participación de la Vida de su Humanidad santísima y porque, de algún modo, Cristo está presente en él. “No soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2, 20)» (pp. 81-82; a este tema los autores han aludido en páginas anteriores, y siguen glosándolo en las siguientes).

Al tratar de la identificación con Cristo, al igual de lo que ocurría con la filiación divina, san Josemaría no se limita a situar a quienes le escuchan o le leen ante la objetividad del dogma, sino que subraya que esa realidad debe hacerse vida en el

cristiano y orienta para que de hecho sea así. Para mostrar todas las implicaciones que el tema tiene en el fundador del Opus Dei, Burkhardt y López acuden, entre otros textos, a una relectura de la ya citada experiencia de 1931 que san Josemaría hizo en una meditación predicada en 1963: «Cuando el Señor me daba aquellos golpes, por el año treinta y uno, yo no lo entendía. Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabras: *tú eres mi hijo* (Sal 2, 7), tú eres Cristo. Y yo sólo sabía repetir: *Abba, Pater!; Abba, Pater!; Abba!, Abba!, Abba!*. «Ahora –añadía inmediatamente después– lo veo con una luz nueva, como un nuevo descubrimiento: como se ve, al pasar los años, la mano del Señor, de la Sabiduría divina, del Todopoderoso. Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón –lo veo con más claridad que nunca– es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios» (texto citado en pp. 37-38, y comentado en las sucesivas).

Ser *alter Christus, ipse Christus*, no implica sólo –si vale hablar así– participar de la vida divina que Cristo comunica, sino también de su misión. El cristiano, elevado por la gracia, entra en comunión con el vivir trinitario y, contemporáneamente, es llamado a reproducir en su vida la vida de Cristo, de modo que pueda hacer propio lo que dijera de sí mismo San Pablo: «completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo en beneficio de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24). La filiación divina es, por tanto, no sólo teologal, sino también «encarnada» y «redentora» (pp. 45-57), porque el cristiano, hijo de Dios, participa también del sacerdocio de Cristo, y está llamado a ejercerlo mediante una entrega que se desgrane a través del transcurrir de su existir ordinario en medio del mundo. Así, y sólo así, se comprende, y se alcanza, el «sentido de la filiación divina» y se viven todas sus consecuencias (pp. 106-159).

El estudio de la libertad ocupa todo el capítulo quinto (pp. 161-283). Es, sin duda, uno de los más interesantes y completos de toda la obra. Sigue muy de cerca la exposición de san Josemaría, que gira a su vez en torno a una afirmación central en su enseñanza: la libertad es un don divino consubstancial al cristianismo, ya que en la totalidad del dogma cristiano –desde la creación hasta la encarnación y la redención– resuena «un maravilloso canto a la libertad» (*Amigos de Dios*, n. 23).

El mensaje sobre la libertad está, por lo demás, en íntima conexión con las dos grandes verdades glosadas en el capítulo anterior:

a) La filiación divina: La libertad del cristiano es «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (*Amigos de Dios*, n. 38; citado en p. 177), la libertad de quien, reconociéndose hijo de Dios, se sabe en un mundo que ha sido creado por amor y que está, aunque en ocasiones podamos no percibirlo, gobernado por el amor divino; una libertad que encuentra su plenitud de sentido en el acto de orientar toda la persona hacia Dios, respondiendo y participando así de su amor.

b) La identificación con Cristo: La libertad del cristiano es la libertad «para la que Cristo nos ha liberado», como afirma san Pablo en la carta a los gálatas, en un pasaje que el fundador del Opus Dei citó muchas veces; una libertad fruto de la gracia de Cristo, que permite romper la esclavitud del pecado, y la estrechez del propio

egoísmo; una libertad que, como la de Cristo, se expresa en la entrega filial a Dios Padre –también en la experiencia del dolor– y en el vivir la propia vida en actitud de servicio, más aún, de redención.

Partiendo de esas dos premisas los autores comentan con detenimiento, y remitiendo a diversos textos de san Josemaría, los diversos puntos que connota un estudio sobre la libertad. En primer lugar, y ante todo, los implicados en una consideración antropológica: la ordenación de la libertad al bien y al amor, la conexión entre la gracia y la libertad, la relación entre libertad, razón y sentimientos (pp. 174-244). Pero también, bajo el título «Condiciones para la expansión de la libertad», los sociales: el respeto a la persona humana y a la libertad, la libertad de las conciencias, la libertad y la responsabilidad en las cuestiones temporales (pp. 244-283).

San Josemaría expresó en más de una ocasión esa centralidad de la libertad en la vida del cristiano acudiendo a una expresión gráfica, no carente de intención provocatoria: «Te amo, Señor, porque me da la gana de amarte», a la que Ernst Burkhardt y Javier López hacen también referencia (pp. 223-225). Un «me da la gana» que es expresión no del capricho o del sentimiento, sino de un amor vivido hasta el extremo de formar una sola cosa con la propia personalidad. Un «me da la gana» que remite al acto por el que la persona, integrando en su libertad la totalidad de sus energías, se orienta por entero hacia Dios y hacia la plena identificación con su designio universal de salvación. Se trata, por eso, de una expresión ciertamente coloquial, pero con un hondo trasfondo antropológico y teologal que pone de relieve –e incluso, en cierto modo, define– el espíritu de toda la enseñanza de san Josemaría acerca de la libertad.

Los filósofos grecorromanos, desde Platón y Aristóteles hasta los estoicos, desarrollaron una amplia doctrina sobre las virtudes, cualidades que, nacidas del deseo de buscar el bien, acercan al hombre a la realización efectiva de sus ideales y valores. La tradición teológica asumió gran parte de la herencia filosófica grecorromana. Así lo hizo Tomás de Aquino que, en la segunda parte de la *Summa theologiae*, llega a una detallada sistematización de las virtudes y de sus diversas partes o componentes. Su exposición ha sido retomada por gran parte de los tratadistas, aunque no han faltado autores que han hecho notar que se trata de una sistematización formalmente acabada, pero que no trasparenta del todo la peculiaridad de la enseñanza cristiana, lo que hace que el texto de la *Summa* –que sí atiende a esa peculiaridad– sea más importante que su esquema, e invite en ocasiones a trascenderlo.

En esa línea de fidelidad a Tomás de Aquino y, a la vez, de libertad e iniciativa al seguirlo, se sitúan –al menos en parte, y sin pretensiones de entrar en debates al respecto– los autores de la monografía que comentamos. El capítulo dedicado a las virtudes (el sexto, pp. 285-471, siempre del volumen segundo) se estructura, en efecto, comenzando por las virtudes teologales para pasar después a las morales, siguiendo así un esquema clásico, pero que se desarrolla con acentos propios, en los que se manifiestan las personales opciones especulativas, así como, muy especialmente, el deseo de reflejar la peculiaridad de la enseñanza de san Josemaría. Destaquemos algunos puntos:

a) La decisión de analizar las virtudes partiendo de la caridad (pp. 292-345), y dando luego entrada a la fe y la esperanza (pp. 345-383). Se trata de un modo de proceder que recuerda textos agustinianos –aunque el doctor de Hipona no sea citado expresamente–, y que, en todo caso, remite de forma inmediata a san Josemaría, para quien la santidad no era otra cosa que la plenitud de la caridad, de un amor que puede llevar, en ocasiones, a actos de especial entrega, pero que, en todo caso y en todo momento, debe informar la totalidad de la existencia: «la santidad no consiste en hacer cosas cada día más difíciles, sino en hacerlas cada día con más amor» (citado en p. 295).

b) El puesto otorgado a la humildad (pp. 383-411). Siguiendo una tradición espiritual que viene de antiguo, la predicación de san Josemaría trascendió decidida y claramente la presentación de la virtud de la humildad como parte de la templanza. Y la colocó en el contexto de la relación Dios-hombre, de un Dios que ama al hombre y de un hombre que, reconociendo su pequeñez, se maravilla ante la realidad de ese amor divino y deja que esa admiración penetre hasta lo más profundo de su ser, sintiéndose hijo de Dios y, en Dios y por Dios, llamado a identificarse con Cristo y participar de su misión. La humildad implica, por eso, «el hondo sentimiento de que Dios Nuestro Padre es quien hace todas las cosas, con estos pobres instrumentos que somos cada uno de nosotros –*servi inutiles sumus* (Lc 17, 10)–, que juega con cada uno de nosotros como con unos niños: *ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum* (Prv 8, 31)» (*Carta 6-V-1945*, n. 31; citado en p. 386).

c) La valoración de las virtudes humanas (pp. 412-471). Burkhart y López utilizan como equivalentes las expresiones «virtudes humanas» y «virtudes morales». Esa equivalencia tiene clara base en los textos de san Josemaría, aunque quizá no esté de más señalar que las perspectivas de una y otra terminología son diferentes. La expresión «virtudes morales» connota la referencia a las *mores*, al comportamiento ético en cuanto que distinto del teologal, que tiene por objeto directo a Dios. La expresión «virtudes humanas» connota la consideración del hombre como ser completo, como ser que, para realizar el bien ha de estar animado no sólo por una orientación hacia el bien supremo, Dios, sino también por aquellas cualidades que conforman el carácter (así se titula el primer capítulo de *Camino*). De ahí la frase, habitual en san Josemaría y citada y comentada por los autores: «las virtudes humanas son el fundamento de las sobrenaturales» (pp. 413 y 416-419). Una vida teologal carente del acompañamiento de la personalidad humana estaría como suspendida en el vacío, y sería incapaz de informar de hecho la existencia; y, más concretamente, la existencia en medio del mundo, que es la que tiene preferentemente a la vista san Josemaría.

A lo largo del capítulo sobre las virtudes, como antes en el capítulo sobre la libertad, los autores reiteran que el hombre de que habla san Josemaría es el cristiano; es decir, el hombre elevado por la gracia, que se reconoce hijo de Dios y llamado a la intimidad con él. No es, por eso, sólo una cuestión de orden sistemático, sino de substancia, la que les lleva a concluir el capítulo sexto con un apartado dedicado a los dones y frutos del Espíritu Santo (pp. 471-490) y, en consecuencia, a recordar la

importancia de la docilidad ante la acción del Paráclito, que, «al ser enviado al alma no sólo infunde [la caridad], sino que también mueve al cristiano para que “pase al acto”, o sea, para que la actúe y la ponga en práctica amando efectivamente en toda su conducta» (pp. 473-474).

EL CAMINO DE LA VIDA CRISTIANA

Considerados el fin de la vida espiritual y el sujeto que está llamado a dirigirse hacia ese fin, la lógica reclama considerar el camino que es necesario recorrer hasta alcanzar el fin deseado. Así lo hacen los profesores Burkhart y López en la tercera parte de la obra: «El camino de la vida cristiana: la santificación en medio del mundo», dando origen a un volumen extenso (653 pp.), en el que los autores han reducido mucho las referencias a eventuales precedentes históricos de san Josemaría y a otros datos de ese tipo y van derechamente a la doctrina del fundador del Opus Dei.

El subtítulo del volumen presupone, por lo demás, una cuestión ya tratada anteriormente (vol. I, pp. 231-239): el hecho de que la predicación del fundador del Opus Dei, aunque contenga enseñanzas válidas para todo cristiano, se dirige especialmente a los cristianos corrientes, que se santifican en el ejercicio de sus responsabilidades sociales, de su profesión, de su familia. De ahí que el capítulo séptimo, uno de los más extensos de la obra (pp. 19-251), se titule precisamente «La santificación del trabajo profesional y de la vida familiar y social».

El texto no aborda en seguida el tema del trabajo, sino que comienza con un apartado (pp. 24-134) dedicado a tratar, en general, de las ocupaciones temporales en cuanto camino de santificación. Se trata de una opción acertada, coherente con el pensamiento de san Josemaría, ya que a lo que el fundador del Opus Dei aspiraba era a promover en todos los cristianos, también en quienes viven dedicados a las actividades seculares, la conciencia de que están llamados a santificar su vida ordinaria, con todo lo que esa vida implica, y por tanto el trabajo, pero también otras muchas realidades. Algunos de los temas capitales de la predicación del fundador del Opus Dei tienen así cabida en estas primeras páginas: la grandeza de la vida ordinaria, la llamada que Dios dirige al cristiano a través del acontecer concreto, el valor de las cosas pequeñas, el amor al mundo, etc.

Concluido ese apartado general, la obra aborda el tema del trabajo profesional (pp. 134-221). Se trata, sin duda, de uno de los puntos más importantes y más estudiados del mensaje de san Josemaría, y desde más antiguo (el primero de los ensayos teológicos centrados en este punto del pensamiento del fundador del Opus Dei, es el que, bajo el título «La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo» publiqué en el ya lejano 1965). Los autores se mueven con agilidad en el conjunto tanto de los escritos de san Josemaría como de la literatura ya aparecida, ofreciendo una exposición bien estructurada: unas primeras páginas dedicadas a exponer las nociones de «trabajo» y de «trabajo profesional», y luego (pp. 169-221) una exposición detenida

de la doctrina de san Josemaría sobre la santificación de esa realidad. Su análisis se desarrolla entretejiendo dos expresiones clásicas del fundador del Opus Dei: la presentación del trabajo como «realidad santificable y santificadora» y el tríptico «santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo». El estudio del trabajo como «realidad santificable» versa sobre la «santificación del trabajo», es decir, sobre su realización con la perfección que reclama el ideal humano y el espíritu de oración al que impulsa el ideal cristiano. El estudio del trabajo como «realidad santificadora» se ocupa, en cambio, del crecimiento efectivo en la vida espiritual del sujeto que trabaja y de su proyección apostólica. La consideración se amplía con unas páginas situadas al final del capítulo destinadas a hablar del trabajo como «eje» de la santificación en medio del mundo (pp. 243-248).

Frente a la extensión y amplitud de matices que tienen las páginas dedicadas al trabajo, llama la atención la brevedad del espacio (apenas veinte páginas: 222-242) destinado a la santificación de los quehaceres familiares y de las relaciones sociales. Tal vez esa brevedad se explique por el hecho de dirigir la atención hacia «los quehaceres» y «las relaciones». Pero el resultado es que han quedado sin tratar en este lugar –aunque se haga referencia a ellos en otros volúmenes o capítulos de la obra– puntos importantes de la predicación de san Josemaría. De una parte, el matrimonio como vocación cristiana, el amor conyugal, la valoración cristiana de la sexualidad y su apertura a la fecundidad. Y de otra, el aprecio por la cultura, la promoción de la justicia, la libertad y responsabilidad del cristiano en las cuestiones temporales, y singularmente en las políticas (de este punto se habla en el volumen segundo al tratar de la libertad, pp. 253-260, pero hubiera sido posible trasladar aquí parte de lo allí expuesto).

Una vez considerado el contexto en que el cristiano corriente está llamado a santificarse y a santificar las realidades temporales, los autores recuerdan que ese ideal de santificación no se alcanza sin fidelidad a la gracia, y por tanto sin esfuerzo y empeño personales. De ahí el capítulo octavo: «La lucha por la santidad» (pp. 253-439). Uno de los dos coautores, el profesor Javier López, desarrolla esta materia como parte de su docencia de teología espiritual en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz. No es por eso extraño que estemos ante un capítulo amplio en el que se abordan con detalle todas las cuestiones pertinentes: cómo concibe san Josemaría la lucha cristiana hacia la santidad, su íntima conexión con el amor y con la filiación divina, sus aspectos (lucha contra las tentaciones y contra el pecado), la posibilidad de decaer en la lucha y el peligro de la tibieza, la importancia de la atención a las cosas pequeñas como manifestación de un amor que llega hasta el detalle, la serenidad y la alegría («ascetismo sonriente») como rasgos que definen el tono de la lucha espiritual de quien se sabe hijo de Dios, etc. El capítulo constituye, en suma, un tratado bastante completo que podría perfectamente publicarse como obra *a se*.

Llegamos así al último de los capítulos de la obra, el noveno, titulado «Los medios de santificación y apostolado» (pp. 441-615). La exposición ofrecida en este capítulo tiene rasgos análogos a la contenida en capítulos precedentes. Es sin embargo, entre todos los capítulos que integran la obra, el que personalmente, me suscita más dudas,

no tanto por su contenido cuanto por su título. En efecto, el vocablo «medios», aunque sea de uso común y su utilización en el lenguaje ordinario –también en el de los escritos de espiritualidad– no plantea problema alguno, no me parece del todo adecuado desde una perspectiva científica, ya que implica una cierta «exterioridad» respecto al fin. En referencia a las realidades espirituales, el fin está presente en los pasos que se dan hacia él, y no sólo intencionalmente –así ocurre también en el orden material: quien camina hacia una ciudad, tiene presente la meta hacia la que se dirige– sino también realmente: estudiar implica ir profundizando en la ciencia a la que se aspira y esforzarse por amar implica ir creciendo en el amor. Y esto hace que la expresión «medios», aun siendo legítima, no acabe de resultarme satisfactoria, al menos a nivel científico. Las explicaciones que se han dado para justificar su uso también a nivel científico, no han conseguido despejar mis dudas; tampoco lo consigue el amplio pasaje (pp. 443-449) que los autores, con gran capacidad analítica, dedican a este punto.

En todo caso, y más allá del recurso o no al término «medios», las cuestiones tratadas en este capítulo son parecidas a las que se encuentran en otros escritos de teología espiritual: la participación en los sacramentos; la oración y, más concretamente, la meditación y la oración vocal; la formación cristiana, con especial atención a la dirección espiritual; y finalmente la realidad a la que más propiamente puede aplicarse, también a mi juicio, el concepto de medio: la determinación de un plan de vida. Las citas de san Josemaría son abundantes, me limitaré a recoger una, que describe el espíritu con que el fundador del Opus Dei lo entiende. Se trata de un pasaje de una de sus homilías, en el que comienza con una recomendación neta: «Procura atenerte a un plan de vida, con constancia». Inmediatamente después hace referencia a algunos de los posibles elementos de ese plan (algunos minutos de oración mental; la Misa y la Comunión frecuentes; el rezo de los misterios del Rosario, la regularidad en la confesión, etc.), y a continuación añade: «No han de convertirse [esas prácticas] en normas rígidas, como compartimentos estancos; señalan un itinerario flexible, acomodado a tu condición de hombre que vive en medio de la calle, con un trabajo profesional intenso, y con unos deberes y relaciones sociales que no has de descuidar [...]. Tu plan de vida ha de ser como ese guante de goma que se adapta con perfección a la mano que lo usa» (*Amigos de Dios*, 149, citado en p. 607).

Con el noveno capítulo se cierra la tercera parte de la monografía que estamos comentando, pero no la obra, que continúa, y se trata sin duda de uno de los grandes aciertos del libro, con un epílogo (pp. 616-653) dedicado a la unidad de vida. La palabra epílogo debe ser entendida aquí no como una consideración que viene después de concluida una exposición o discurso, sino como una exposición que lo cierra y resume. La unidad de vida es, en efecto, una de las nociones más características del pensamiento de san Josemaría y, en cierto modo, su cumbre. Siempre, claro está, y así lo hacen los autores, que se la conciba no sólo como el resultado de una rectitud de intención genéricamente considerada, sino como el fruto de una fuerza interior, que viniendo desde lo hondo del corazón –la unión con Dios en la fe, la esperanza y la caridad– se extiende a la totalidad de la vida, también en sus dimensiones humanas

y seculares, tanto en los momentos que suelen calificarse de grandes o trascendentales, como en los pequeños y ordinarios. Hablar de unidad de vida, en el mensaje del fundador del Opus Dei, equivale a hablar de la invitación a que la existencia se despliegue en un constante diálogo con Dios y en una perseverante disposición y realidad de servicio. En el concepto y en la realidad de la unidad de vida, así entendida, se dan cita muchas, por no decir todas, las líneas de fondo que estructuran el mensaje de san Josemaría: la filiación divina; la unión con Cristo, con su muerte en la cruz y con su trabajo en Nazaret; la Misa, centro y raíz de la vida interior; la unión entre vocación divina y vocación humana; la valoración cristiana de todas las nobles realidades terrenas; la íntima conexión entre la santificación personal y la santificación de la tarea que se realiza; la llamada a la contemplación en medio del mundo... De ahí el acierto que implica terminar la monografía precisamente con este epílogo.

ESPIRITUALIDAD ESPONSAL, ESPIRITUALIDAD FILIAL

Con lo que acabamos de escribir podríamos concluir nuestro comentario. Hay, sin embargo, una cuestión que no quiero dejar que pase sin dedicarle algunas palabras. Se trata de un punto al que Ernst Burkhardt y Javier López destinan un apéndice incluido en el volumen segundo: la distinción entre amor esponsal y amor filial, entre espiritualidad esponsal y espiritualidad filial (vol. II, pp. 495-506). Esa localización es lógica, puesto que el tema está relacionado con la filiación divina estudiada precisamente en ese volumen. He preferido, no obstante, traerla al final, ya que la distinción mencionada aspira a cualificar la espiritualidad en cuanto dotada de coherencia interior y, desde esta perspectiva, presupone la totalidad de la monografía.

Es un hecho que san Josemaría, que conocía el lenguaje de la esponsalidad, acudió a él en contadas ocasiones y prefirió el de la filiación, que fue constante en su predicación y en sus escritos. Burkhardt y López documentan bien ese dato, pero no se contentan con una aproximación de carácter histórico-hermenéutico, sino que se enfrentan con el problema en sí. Lo hacen situándose en un nivel metafísico, que les conduce a poner de relieve que la filiación es una realidad ontológica –somos realmente hijos de Dios en Cristo por la gracia y la acción del Espíritu–, mientras que la esponsalidad pertenece al terreno de la metáfora. Una vez sentado este punto que parece zanjar definitivamente la cuestión, asumen no obstante una posición matizada: «el tema –afirman– queda abierto a futuras reflexiones» (p. 506).

Estamos ante una cuestión ciertamente compleja; de ahí que comparta la necesidad de una consideración detenida y por tanto la conveniencia de no darla por cerrada. Una vez dicho esto, y después de apuntar que comparto en términos generales el conjunto de la exposición de Burkhardt y López, me voy a permitir prolongarla, acudiendo para eso no a un registro metafísico –aunque sin olvidarlo–, sino existencial. El lenguaje de la nupcialidad es, sin duda, metafórico, pero el sustrato que supone y al que remite –la unión– no es una metáfora, sino una realidad, y una

realidad que pertenece al núcleo mismo del cristianismo. La fe cristiana tiene como núcleo la afirmación de la unidad de las tres Personas divinas en el seno de la Trinidad, y la de la participación en esa unidad, en virtud de la Encarnación del Verbo y de la acción del Espíritu Santo, de toda persona que se abra a la gracia. El cristiano vive anhelando, con tanta más fuerza cuanto más profunda sea su fe, la plenitud de unión con Dios que será posible cuando culmine la historia, y alimentando con ese anhelo y esa esperanza la totalidad de su existencia.

La unión con Dios, la aspiración a esa unión y su realidad efectiva, no son, pues, lo que puede caracterizar a una u otra espiritualidad: ninguna espiritualidad sería cristiana si no la implicara. Lo que puede caracterizarla –tal es mi opinión, sujeta, como es lógico, al igual que cualquier otra, a la discusión y al debate– es el modo de situarse respecto a esa unión. La espiritualidad esponsal –tal y como se da en la tradición de la vida consagrada, y muy especialmente en los primeros eslabones de esa tradición: la vocación monástica y claustral– se caracteriza, de nuevo según mi opinión, por la aspiración a anticipar de algún modo la plena unión que se dará en la escatología; o, para ser más exactos, por la configuración de un estilo de vida que facilite que el alma esté siempre no sólo abierta sino anhelante ante cualquier anticipo de esa unión que Dios quiera otorgar. La espiritualidad filial connota ese mismo deseo, pero situándolo en el entramado concreto de una vida que se desarrolla en medio de un mundo y que el cristiano debe afrontar santificando las tareas y ocupaciones que implica la participación en la sociedad humana y, por tanto, reconociendo la cercanía de Dios en el desempeño de las ocupaciones ordinarias y manifestando, también a través de ellas, su amor; es decir, comportándose como un hijo que sabe que su padre le ama y que, amándole, le mira con cariño, esperando que le corresponda con un amor cuajado en obras, que crezca de día en día.

Todo ello sin olvidar que la diferencia entre uno y otro tipo de espiritualidad –las mencionadas y cualesquiera otras– no es de naturaleza (nos movemos siempre en el seno de la espiritualidad cristiana) sino de acento, aunque sea un acento que tiene, obviamente, implicaciones. En todo caso, más allá de consideraciones especulativas sobre la distinción entre espiritualidades –las mías y las de Burkhart-López–, es un hecho que el mensaje cristiano de san Josemaría Escrivá de Balaguer coloca el fundamento de la vida espiritual en el «sentido de la filiación divina», tal y como Dios se lo hizo entender en el otoño de 1931 y como reiteró con frecuencia. Y esto es lo que, en el contexto en que estamos ahora situados, importa destacar.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A largo de este comentario he prestado especial atención a la exposición que los profesores Burkhart y López realizan del pensamiento de san Josemaría. Su comprensión de la teología espiritual ha estado siempre presente en el trasfondo de mis consideraciones, pero sin hacerla objeto directo de estudio. Tampoco voy a entrar

ahora en todas las cuestiones relacionadas con ese tema. Llegando ya al final de mis consideraciones, pienso que puedo limitarme a recordar una observación ya señalada al analizar la metodología seguida en la monografía que comentamos. A saber, que los autores estructuran su obra teniendo como fundamento el conjunto de la enseñanza de san Josemaría y acercándose a la vida espiritual a la luz del análisis de la acción «desde la perspectiva de la primera persona». De ahí que el mensaje de san Josemaría llene la obra –es, a fin de cuentas, el objeto propio de la monografía–, y, a la vez, que «la perspectiva de la primera persona» resulte decisiva por lo que se refiere a la sistematización, especialmente a la estructuración general de la monografía según el fin, el sujeto y el camino, pero también respecto a otros detalles.

Esta opción metodológica, aunque no sea la única posible, es –no quiero dejar de señalarlo– plenamente válida ya que la decisión de orientarse hacia el fin, constituye, sin duda, un momento determinante de la vida espiritual. De hecho ha permitido llegar a una obra que contiene múltiples observaciones importantes para la teología espiritual y que rinde un gran servicio a la difusión y a la profundización en el mensaje del fundador del Opus Dei. Tiene el límite, como ya insinué en su momento, de que se expone a provocar una cierta concentración en el sujeto, más que en la llamada. Desde esta perspectiva, me parece útil prolongar algunas consideraciones esbozadas al final del comentario al primer volumen, y añadir otras. En síntesis, a realizar tres sugerencias.

Considero –y esta es mi primera sugerencia– que podría pensarse en trasladar al final del segundo volumen –el dedicado al sujeto– parte de lo que ahora se dice en el primero sobre la Iglesia y sobre la mediación maternal de María. El ser humano ni nace, ni se desarrolla, ni vive en soledad, sino siempre acompañado. Y esto vale también, y sobre todo, para la vida espiritual. El sujeto que asume la tarea de encaminarse hacia el fin –la gloria de Dios– está sostenido ante todo por la gracia, pero también, porque así lo ha querido Dios como expresión de su amor, por la Santa Madre Iglesia y por Santa María. Tratar de estas realidades en el segundo volumen completaría la exposición, y contribuiría, me parece, a poner de manifiesto todo el alcance y la riqueza contenidos en la tercera de las jaculatorias a las que acudió san Josemaría desde los momentos fundacionales: *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!*

Las otras dos sugerencias afectan al volumen tercero –aunque de nuevo en relación con el primero– y, más concretamente, al capítulo sobre los «medios». Hay en efecto dos grandes temas cuya exposición pienso que mejoraría si se separaran de ese capítulo y pasaran a constituir capítulos independientes, colocados inmediatamente después, o incluso antes, del dedicado a la lucha por la santidad. Concretamente:

a) Los sacramentos. Ni los sacramentos en cuanto tales, ni la consideración de la participación en los sacramentos se encuadran adecuadamente, a mi parecer, bajo el título de «medios», y, en cualquier caso, no son meros «medios» para recibir la gracia. Los sacramentos son fuentes de la gracia porque son actos de Cristo, momentos en los que nuestro Señor se hace presente y entra en relación personal con quien los recibe, introduciéndose –o reintroduciéndose– en su vida para guiarlo y acompa-

ñarlos a todo lo largo del camino. La vida cristiana se desarrolla según un ritmo litúrgico y sacramental. Por eso pienso que dedicar a los sacramentos un capítulo propio ayudaría a subrayar su importancia –también en el mensaje de san Josemaría–, dando así una visión más acabada –obviamente a mi juicio– del caminar cristiano. Parte –o quizás la totalidad– de la doctrina de san Josemaría sobre la Misa como «centro y raíz de la vida interior», que ahora se comenta en el volumen primero, encontraría mejor encaje, me parece, en ese eventual capítulo.

b) La oración. Si por oración se entiende la determinación de unos momentos de meditación o de unas oraciones vocales en cuanto elementos que contribuyen a componer un plan de vida, el recurso al concepto de «medio» puede resultar adecuado. Pero enfocar así el tema –es decir, tratar en un lugar de la «vida de oración» y en otro de «los momentos dedicados a la oración»– se expone –aunque los autores no caigan en ese defecto– a no recalcar suficientemente lo que podemos calificar de dinamismo de la oración, es decir, el hecho de que la oración, encuentro y diálogo con Dios, crece y se desarrolla en la medida en que los momentos dedicados a la oración van contribuyendo a la que la conciencia de la cercanía divina informe cada vez más hondamente la vida. De ahí que quepa pensar en dedicar un capítulo a la oración y a su irse extendiendo a la totalidad de la jornada, hasta llegar un momento en que el cristiano sea de veras, y en toda la extensión de la frase, «contemplativo en medio del mundo», cuestión que los autores tratan con amplitud en el volumen primero, pero que destacaría más, me parece, si se sitúa en el contexto del caminar del cristiano.

Después de escribir los párrafos que anteceden, me asalta una duda: ¿hacer estas sugerencias, y otras presentes en páginas anteriores, no implica trascender los límites propios de una recensión e inmiscuirse en lo que es competencia de cada autor? Tal vez lo impliquen, pero aun así voy a mantenerlas, porque, como decía al principio, el libro del que hablamos tiene una grandeza que justifica que se entre en diálogo con él, y porque sé que a los profesores Burkhart y López y a mí nos une, por encima de pareceres personales, un deseo común: cooperar al buen desarrollo de la teología espiritual y al conocimiento de la riqueza tanto espiritual como teológica de la doctrina de san Josemaría. Y mis sugerencias, sean acogidas o no –eso depende por entero de los autores–, quizá puedan contribuir a dar luces en esa línea.

Ernst Burkhart y Javier López, después de años de un trabajo de investigación paciente y rigurosa y de una reflexión detenida sobre los textos con los que trabajaban, han dado a luz una obra que merece el esfuerzo puesto en su realización. *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual* es, en efecto, un libro de gran valor, que expone con hondura cuestiones centrales de la teología espiritual y del pensamiento de san Josemaría, y que contribuirá eficazmente a que muchas personas –tanto gente culta en general como especialistas en teología– perciban cada vez mejor las características y la riqueza del mensaje del fundador del Opus Dei. Es, en suma, un libro que marca un hito en la producción científica a ese respecto. De ahí que tenga una sola forma de terminar este amplio comentario: manifestar mi alabanza a los autores.