

Presentación

Este libro recoge varios trabajos sobre la obra escrita (*literaria*, pues, al menos en el sentido etimológico) del Fundador del Opus Dei. Se trata de la descripción y crítica de una producción digna de atención también desde el punto de vista bibliográfico, aunque sólo sea porque su difusión se eleva a cientos y cientos de miles de ejemplares. En efecto, pocos títulos del siglo XX han alcanzado, como *Camino*, la tirada de cuatro millones antes de llegar a la vuelta del milenio.

Desde un enfoque teórico literario, el análisis de esta producción que pertenece a lo que yo he llamado *literatura espiritual* presenta una cierta dificultad. Resulta que no se trata de libros *literarios*, de libros que un autor ha realizado para *lucirse* en ausencia de cualquier intención práctica inmediata. Tienen una finalidad concreta de evangelización y a ella se supedita todo lo demás.

Pero, por otra parte, el valor simbólico de estas obras y la elaboración prosística de sus mejores momentos atraen por su calidad *literaria* y han podido ser leídas con interés por personas de muy distintas mentalidades, incluso no católicas y no creyentes. Los libros de máximas —*Camino, Surco, Forja*— pertenecen, en cierta medida, a un género literario, aunque es bien cierto que no todo conjunto de máximas constituye literatura. Las homilías y otros escritos resultan menos difíciles de clasificar en géneros (en principio, no literarios) bien conocidos.

Desde luego, no se trata de tratados teológicos, de lenguaje, por consiguiente, *científico*, sino que estos libros se insertan en una tradición de la producción bibliográfica en castellano (y otras lenguas) que se ha denominado literatura ascética y mística. Que constituyen su continuidad en el siglo XX es parte de lo que he tratado de mostrar en mi aportación, como se verá a su tiempo. Ahora debo presentar las otras colaboraciones.

En primer lugar, José García Nieto habla de estas cosas con sugerencias sueltas, con chispazos de creador en la transcripción de una intervención oral que hemos preparado a guisa de prólogo. Se plantea allí cómo es posible que unos textos dominados por el afán de claridad, como son los de Escrivá, alcancen para él (poe-

ta, escritor) valor literario. De una parte, poner juntas dos palabras que antes nunca lo estuvieron constituye la esencia de la de la literatura, de la poesía. Pero, por otra, compartir un *descubrimiento* es la clave de toda creación literaria, de toda *poesía pura*. Por eso, llega a concluir que la difícil facilidad de los escritos de Escrivá puede impresionar a los poetas, pues sus libros pueden ser considerados, en cierto sentido, literatura también.

Si lo importante es el fondo, la obra de Escrivá adquiere más consistencia todavía, porque abre unos horizontes, responde a una clave, que va más allá de lo que el crítico literario al uso puede esperar.

Además, desde la perspectiva de los lectores, el hecho de que estos textos se vayan *consolidando* a través de las generaciones les confiere un valor especial, el valor de *clásicos*, aunque para admitir esto haya que salirse ciertamente de las convenciones de las modas y aceptar la importancia de la sabiduría. García Nieto pone en relación el mensaje de Escrivá con la herencia espiritual de su anciana madre, que él, anciano también, acababa de perder poco antes del comentario que reflejamos.

La intervención de García Nieto no termina con una valoración literaria, sino dando gracias

a Mons. Escrivá. Me parece a mí que esa reacción ante los textos que analizamos constituye un cierto denominador común. La reacción es dar las gracias por una comunicación que vale, que acoge. Y así la cuestión planteada, que sea *literaria* o no, importa menos.

El autor literario que es Pedro Antonio Urbina se fija en la omnipresencia de la imagen en el texto de *Camino*. No le falta razón.

Hay que decir que la «imagen», en un sentido amplio que recoge múltiples figuras retóricas, es procedimiento propio de la literatura en la acepción estética de la palabra. En efecto, el autor literario querría ponernos delante de su descubrimiento, aspira a que no nos detengamos en las palabras que se desgastan y cambian sus significados con el tiempo. Querría que la obra no significara simplemente, sino que *fuera*. A este deseo de «hacer presente» responde el recurso de la imagen.

Claro es que ningún recurso literario es exclusivo de la literatura y como advertía, me parece, Marmontel, se dicen más metáforas en una hora de mercado que las que hay en una obra literaria. La línea que une el lenguaje expresivo con el lenguaje literario es un *continuum* sin solución de continuidad.

De todos modos, es notoria la importancia de la imagen en *Camino*, hasta tal punto que po-

dríamos espigar otras muchísimas tan eficaces o más que las que aduce Urbina. Por ejemplo:

«Poco recio es tu carácter: ¡qué afán de meterte en todo! –Te empeñas en ser la sal de todos los platos... Y –no te enfadarás porque te hable claro- tienes poca gracia para ser sal: y no eres capaz de deshacerte y pasar inadvertido a la vista, igual que ese condimento. Te falta espíritu de sacrificio. Y te sobra espíritu de curiosidad y exhibición» (n. 48).

«Quítame, Jesús, esa corteza roñosa de podredumbre sensual que recubre mi corazón, para que sienta y siga con facilidad los toques del Paráclito en mi alma» (n. 130).

«Me dices que sí, que quieres. –Bien, pero ¿quieres como un avaro quiere su oro, como una madre quiere a su hijo, como un ambicioso quiere los honores o como un pobrecito sensual su placer?

»–¿No? – Entonces no quieres» (n. 316).

«Considera lo más hermoso y grande de la tierra..., lo que place al entendimiento y a las otras potencias..., y lo que es recreo de la carne y de los sentidos...

»Y el mundo, y los otros mundos, que brillan en la noche: el Universo entero. –Y eso, junto con todas las locuras del corazón satisfechas..., nada vale, es nada y menos que nada, al lado de ¡este Dios mío! –¡tuyo!–, tesoro infinito, margarita

preciosísima, humillado, hecho esclavo, anonadado con forma de siervo en el portal donde quiso nacer, en el taller de José, en la Pasión y en la muerte ignominiosa... y en la locura de Amor de la Sagrada Eucaristía» (n. 432).

Y podríamos seguir extrayendo ejemplos del propio *Camino*, de *Surco* y de *Forja*. Sea a causa de un lenguaje expresivísimo que se torna, por ello, literario; sea a causa de una voluntad de estilo implícita en el autor, el peso de la imagen, como quiere Urbina, es característica indudable de estos textos.

La colaboración de Gondrand es básica para acercarnos a la cuestión del género literario al que cabría adscribir las obras estudiadas. *Camino* (como *Surco* y *Forja*) presenta, según ejemplifica el crítico francés, las más diversas posibilidades de los subgéneros textuales, que pueden ser incluidos en la denominación general de aforismo. Las homilías y los otros escritos soportan, como he dicho, una configuración diferente. De todos modos, hay un rasgo –la oralidad– que es común a muchos pasajes de unos y otros libros.

El diálogo, cuyo fragmento queda cristalizado como «punto de meditación», no es muy diferente de la fórmula con que Josemaría Escrivá compone sus «Meditaciones» u «Homilías», que tienen presente a interlocutores de carne y

hueso cuyas presuntas reacciones se tienen en cuenta y a cuyas posibles dificultades u objeciones el autor se adelanta. Se podría proponer un *architexto* para englobar gran parte de la obra de nuestro autor –casi toda, menos su tesis doctoral y otros escritos académicos. Pues bien, la oralidad en su origen formaría parte del común denominador.

Desde luego, no se trata tampoco de un catecismo ni de una obra apologética. Presupone la aceptación de unas verdades de Fe que son *vividas* por el autor y de las que ofrece pacífico testimonio. Se presenta como un humilde servicio de la verdad y, nunca, como una afirmación dialéctica. El autor, manifestándose tal cual es, da razón de su esperanza, ofrece *consejos* que tiene bien experimentados, pero no discute con nada ni con nadie; si acaso, con alguna práctica menos ajustada por parte de alguien que comparte la Fe. A los demás, católicos o no, cristianos o no y, me atrevo a decir, creyentes o no (también éstos últimos, si se cuestionan el sentido de la vida) ofrece una experiencia para su acogida.

No olvido el carácter modélico de la *Imitación de Cristo* (obra a la que también me refiero en mi colaboración), ni la posible influencia del *Camino de Perfección* de santa Teresa en el título del libro. De todas maneras, la cita bíblica de san Juan (XIV, 6) «Yo soy el Camino, la Verdad

y la Vida» es una fuente cristiana tan común que resta importancia a la cuestión de la posible influencia concreta. Recuerda Gondrand que algunas ediciones españolas o en otros idiomas llevan frente a la página del título una imagen de Cristo que carga con la cruz: «quien quiera seguir en pos de mí...». La imagen del camino es, sin duda, en toda la predicación cristiana –y más allá– una imagen lexicalizada, un tópico, aunque eficaz.

Por lo demás, la diferencia de modulación entre el «camino» que propone Teresa de Jesús, maestra de una espiritualidad consagrada, y el que enseña Josemaría Escrivá para los cristianos corrientes que viven en medio del mundo, corresponde a la calificación temática de los libros que se estudian aquí y en la que se detienen otros autores. En esta primera acepción interesa, sobre todo, subrayar que ambos caminos son manifestaciones del único Camino.

En cuanto al género, pues, *Camino* supone una encrucijada textual en la que se dan cita los siguientes elementos: modelos que eran bien conocidos por el autor, como por cualquier católico de su época; notas de experiencia personales –tanto interiores como de sus relaciones apostólicas–; y un proyecto compositivo que tiene la finalidad concreta de proponer un cierto itinerario (*camino* de vida cristiana).

Es normal en la historia de los géneros que cada autor parta de algún modelo precedente que asimila y adapta. Si la adaptación hace irreconocible el modelo, habremos asistido al nacimiento de otro. Tal vez no sería temerario afirmar que algo de ello ha podido suceder aquí.

Desde la perspectiva de los actos del lenguaje, todo género presupone unas reglas de intercambio entre emisor y receptor, reglas que responden a la intención del que habla, a la capacidad de comprensión del que escucha y a las circunstancias en las que el acto se produce y toma su definitivo valor. Pues bien, la colaboración de Antonio Vilarnovo enfoca su estudio desde esta perspectiva y la aplica al análisis de esa obrita singular (por el tamaño, un folleto) que es *Santo Rosario*. Dentro de la producción del autor, el discurso que se nos entrega aquí es tan sólo propio de esta obra (si acaso, igualmente de *Vía Crucis*, si se prescinde de los puntos de meditación que en su edición han acompañado a cada escena), y supone una radicalización de ciertas opciones presentes en las demás.

Ve agudamente Vilarnovo cómo se nos presentan inextricablemente enlazados dos momentos comunicativos. En uno, el autor habla al lector en el *tiempo de la lectura*, o sea, en el momento en que la comunicación se inicia porque el segundo comienza a pasar su mirada por los

renglones del libro. En el otro, el tiempo es el de la escena y el presente está lleno de los personajes reales que en ella intervienen: María, José, el niño..., el autor, el lector.

Estamos ante dos «tiempos»: el tiempo de lectura y el tiempo de contemplación que corresponden, nos dirá Vilarnovo, a dos *intenciones* del discurso: «Por así decir, dos son los fines de *Santo Rosario*: de una parte la contemplación: vivir la vida de Jesús y de María; de otra, el apostolado: intentar que el lector se acerque a Dios. Son las dimensiones interna y externa del texto. Durante el *tiempo de la contemplación*, autor y lector viven en un momento pleno *la vida de Jesús y de María*, hablan con ellos, se fijan en sus virtudes, realizan actos (de fe, de esperanza, de amor, de contrición), tienen afectos (vergüenza, amor, odio, etc.). Al salir de las escenas, y del discurso, autor y lector se encuentran de nuevo en el mundo de acá, en la vida que han de santificar; sin embargo, las disposiciones interiores de los sujetos ya no serán exactamente las mismas que abrigaban antes de la lectura. He aquí el resultado de la intencionalidad pragmática de este discurso, lo que nos hace caer en la cuenta de que se ha publicado *para algo*».

Hay otra observación muy verdadera: el análisis de esta obrita pone muy particularmente de relieve el tipo de *lector-modelo* al que el dis-

curso se dirige. Cuando «hacerse niño» forma parte de la competencia lingüística que posibilita participar en la comunicación, está claro que el acto de la palabra que se emprende entraña un compromiso muy especial.

«Hacerse niño» tiene que ver con la exigencia evangélica para entrar en el Reino de los Cielos, desde luego, pero también con el pacto de lectura que hace posible la interpretación *seria* de *Alicia en el país de las maravillas*. Las instrucciones de lectura que el autor va recordando a lo largo del texto entrañan un dominio muy especial para un acto de lenguaje muy especial también, a la vez comprometido con la verdad y necesitado para funcionar de las reglas de la literatura fantástica.

En otro orden de cosas, es muy de agradecer la invocación a Aristóteles que hace continuamente la colaboración de Vilarnovo. La genial aportación del Estagirita como filósofo y como crítico literario explica algunos procedimientos de construcción textual e ilumina el sentido de algunos pasajes. En el análisis de un autor que subraya la importancia de las virtudes naturales como base de las sobrenaturales, que recuerda que la Gracia vivifica la naturaleza, no la destruye, resulta especialmente oportuno echar mano de este trasfondo que indudablemente ha estado presente en la formación de cuantos autores han

surgido a través de los siglos en la tradición occidental, que es una tradición cristiana también.

Aunque, antes de detenernos en la sustancia semántica, todavía habremos de atravesar páginas que aborden la configuración formal de los escritos analizados, introduciremos a continuación el testimonio personal de Carlos Cardona por cuanto supone una luz hermenéutica especialmente útil, desde luego en el caso de *Forja*, pero también en el conjunto de la producción analizada.

Como veremos, Cardona asistía a una meditación dirigida por el Fundador del Opus Dei en Roma el día 28 de abril de 1963. En ella, éste evocó un episodio de su vida: «Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabras: tú eres mi hijo, tú eres Cristo. Yo sólo sabía repetir: Abba, Pater!; Abba, Pater!: Abba!, Abba! Ahora 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». «Esta es –continúa Cardona– la clave a la que antes me refería, es el momento en que Cruz, identificación con Cristo y filia-

ción divina forman una sola y misma cosa. Y tengo para mí que se trató –en 1931, y también en 1963– de una verdadera y propia actuación de uno de los siete dones del Espíritu Santo, el don de piedad: *puesto que sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! (Gal. IV,6)*».

Más adelante, Cardona vuelve a transcribir otro fragmento literal de la meditación de san Josemaría Escrivá que también considera fundamental: «¡Esa fe, esa luz, ese amor a la Cruz, a la muerte! Esa luz divina, que nos hará siempre comprender con claridad que vale la pena clavarse en la Cruz, porque es entrar en la Vida, embriagarse en la Vida de Cristo. ¡La Cruz: allí está Cristo, y tú has de perderte en Él! No habrá más dolores, no habrá más fatigas. No has de decir: Señor, que no puedo más, que soy un desgraciado... ¡No!, ¡no es verdad! En la Cruz serás Cristo, y te sentirás hijo de Dios, y exclamarás: ‘Abba, Pater’, ¡qué alegría encontrarte, Señor!».

Y comenta Cardona: «En estas pocas palabras, transidas de conmoción personal, está esa clave a que me refería, la substancia del libro que vengo comentando –y en gran medida, a mi entender, del espíritu del Opus Dei–, de esa forja divina, de dolor y de amor, donde el Espíritu Santo nos transforma en Cristo y culmina nuestra participación en la filiación eterna del Unigénito del Padre».

Tras estas palabras, yo diría que tendríamos que clasificar los textos –al menos, los de *Forja*– en el apartado de lo que Sainz Rodríguez y otros llaman *literatura mística*, a pesar de que su autor no muestre la menor preocupación por la cuestión de las clasificaciones. «¿Ascética? o ¿Mística? No me preocupa», afirmará en su homilía *Hacia la Santidad*. En todo caso, como la relación entre forma de contenido y forma de la expresión configura cada obra en particular y cada género en general, la clave vista nos ofrece un marco apropiado donde insertar el contenido temático que ofrecen al lector las formas estudiadas por los autores ya citados y por los que ahora vamos a citar. Además, podemos decir que a todo lector, desprevenido o no, llegan con una eficacia de la que, atendido el éxito contrastado en número de ediciones, sería muy aventurado, por no decir imposible, dudar con algún fundamento.

Entre los aspectos destacados por María José Alonso Seoane en su colaboración, hay dos que me parece tienen un especial relieve a la hora de delinear los caracteres de la obra de Escrivá. El primero es el carácter autobiográfico que se adivina, e incluso ya está bien documentado en algunos casos¹, de los más diversos tex-

1. Redactada esta introducción, aparece la monumental edición crítico-histórica de *Camino*, preparada por Pedro Rodríguez (Madrid, Rialp, 2002. Obras Completas del Beato Jo-

tos; el segundo, el especial marco que su acción comunicativa siempre presupone.

Escrivá cuenta escenas de su vida o escenas del Evangelio interiorizadas como vida propia. Esta forma de redactar otorga a los textos –y no sólo a los analizados por Vilarnovo, muy específicos al respecto– un tono de vívida realidad muy propio de su estilo. Alonso Seoane recuerda, entre otros, un ejemplo que selecciono porque me parece especialmente significativo. Se trata de advertir acerca de la ridícula capacidad que tenemos los seres humanos de apegarnos a los bienes materiales. Y dice Escrivá:

«Hace muchos años –más de veinticinco– iba yo por un comedor de caridad, para pordioseros que no tomaban al día más alimento que la comida que allí les daban. Se trataba de un local grande, que atendía un grupo de buenas señoras. Después de la primera distribución, para recoger las sobras acudían otros mendigos y, entre los de este grupo segundo, me llamó la atención uno: ¡era propietario de una cuchara de peltre! La sacaba cuidadosamente del bolsillo, con codicia, la miraba con fruición, y al terminar de saborear su ración, volvía a mirar la cuchara con unos ojos que gritaban: ¡es mía!, le daba dos lameto-

semaría. Instituto Histórico Josemaría Escrivá. Roma. Serie I: Obras publicadas. Volumen I: *Camino*). En este trabajo queda demostrado abrumadoramente el mencionado carácter autobiográfico.

nes para limpiarla y la guardaba de nuevo satisfecho entre los pliegues de sus andrajos [...]» (*Amigos de Dios*, n. 123).

Pero si el autor aparece implicado siempre en la comunicación, entablada como experiencia de vida, no sucede otra cosa con el receptor, que ha sido primero un interlocutor con nombre y apellidos o, al menos, un público conocido, antes de ser cualquier persona, tras la oportuna descontextualización que ha procurado el autor, borrando huellas; o con la que, aun sin procurarla, se encuentra necesariamente el lector lejano en el espacio y en el tiempo.

Tiene esto que ver también con la *oralidad* antes señalada. El marco del que venimos hablando está configurado por un yo que da testimonio, un tú (o un vosotros) que comparte o puede compartir el mismo tipo de compromiso, la misma aventura cristiana, y Dios omnipresente, con una presencia cercana que expresa en vida la convicción que manifiesta *Camino* (n. 267):

«Es preciso convencerse de que Dios está junto a nosotros de continuo. –Vivimos como si el Señor estuviera allá lejos, donde brillan las estrellas, y no consideramos que también está siempre a nuestro lado.

»Y está como un Padre amoroso –a cada uno de nosotros nos quiere más que todas las madres

del mundo pueden querer a sus hijos–, ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo... y perdonando.

[...]».

Me parece que por aquí discurren las líneas que alimentan la retórica no buscada de los textos que estudiamos y que Alonso Seoane describe con tanto acierto.

Los cuatro trabajos que cierran el libro, dos de Cornelio Fabro y dos de Antonio Livi, intercalados entre sí, nos ofrecen luces sobre el contenido de la obra analizada; de los textos que reseñan y, a partir de ellos, de todos los demás textos del autor.

Fabro se acerca al *Via Crucis* de Escrivá y señala el carácter absoluto que los Evangelios y el Antiguo Testamento adquieren como fuentes de este libro. Le impresiona el carácter místico que alcanzan los temas de la cruz y el pecado en un escrito dirigido a personas que viven una vida ordinaria, y subraya la vinculación que Escrivá establece entre Cruz y Libertad, vinculación tanto más sorprendente cuanto más ajena al horizonte común de las personas inmersas en la moderna civilización de las libertades.

En cuanto al carácter emocional del dolor por el pecado, he aquí algunos lugares de la inmensa lista que recoge Fabro:

«Hombres, sí, pero con horror al pecado grave. Hombres que abominan de las faltas veniales, y que, experimentando cada día su flaqueza, saben también de la fortaleza de Dios» (VI estación, n. 3). Y aún: «La debilidad del cuerpo y la amargura del alma han hecho que Jesús caiga de nuevo. Todos los pecados de los hombres –los míos también– pesan sobre su Humanidad Santísima» (VII estación). De entre estos dolores emerge la soledad, el abandono en que Jesús es dejado: «Jesús está solo. Quedan lejanos aquellos días en que la palabra del Hombre-Dios ponía luz y esperanza en los corazones, aquellas largas procesiones de enfermos que eran curados, los clamores triunfales de Jerusalén cuando llegó el Señor montado en un manso pollino» (I estación). Y mientras Jesús espera ser crucificado: «Es el expolio, el despojo, la pobreza más absoluta. Nada ha quedado al Señor, sino un madero» (X estación). Y después de la crucifixión: «Con Jesús queda sólo su madre, unas mujeres y un adolescente. Los apóstoles, ¿dónde están? ¿Y los que fueron curados de sus enfermedades: los cojos, los ciegos, los leprosos?... ¿Y los que le aclamaron?... ¡Nadie responde! Cristo, rodeado de silencio» (XII estación, n. 2).

Fabro ve aquí una espiritualidad que evoca a san Pablo, «el apóstol del nombre de Jesús y de su cruz; san Bernardino, el cantor del Nombre de Jesús, santa Teresa de Jesús, que ha encontrado en su Nombre la transfiguración en Cristo de

su alma, ardiente [el adjetivo, como todo el texto, es del propio Fabro] como la tierra de Castilla: la estigmatizada Gema Galgani, que ilumina con el nombre de Jesús cada línea de sus cartas y del relato de sus éxtasis». Y, así, se asombra con el proyecto de trasladarla al hombre de la calle, expresado en textos de Escrivá como el siguiente:

«Jesús quiere ser levantado en alto, ahí: en el ruido de las fábricas y de los talleres, en el silencio de las bibliotecas, en el fragor de las calles, en la quietud de los campos, en la intimidad de las familias, en las asambleas, en los estadios... Allí donde un cristiano gaste su vida honradamente debe poner con su amor la Cruz de Cristo, que atrae a Sí todas las cosas» (XI estación, n. 3).

Es el lema de «contemplativos en medio del mundo» tan caro a Escrivá. Por eso, la reseña de Fabro del libro de homilías *Amigos de Dios* tiene un carácter que podríamos llamar quiasmático con relación al anterior: si en el *Via Crucis* se ha recorrido el camino desde la contemplación a la vida ordinaria, en éste observa cómo Escrivá transita por las «virtudes humanas» como basamento del edificio espiritual.

Le llama la atención a Fabro la insistencia del autor en la defensa de la libertad, proclamada una y otra vez: «los cristianos gozáis de la

más plena libertad, con la consecuente personal responsabilidad, para intervenir como mejor os plazca en cuestiones de índole política, social, cultural, etcétera, sin más límites que los que marca el Magisterio de la Iglesia» (n. 11).

Subraya el «optimista» descubrimiento de que la naturaleza sea el soporte de la Gracia: «en este mundo muchos no tratan a Dios; son criaturas que quizá no han tenido ocasión de escuchar la palabra divina o que la han olvidado. Pero sus disposiciones son humanamente sinceras, leales, compasivas, honradas. Y yo me atrevo a afirmar que quien reúne esas condiciones está a punto de ser generoso con Dios, *porque las virtudes humanas componen el fundamento de las sobrenaturales*» (n. 74, la cursiva es de Fabro).

Por eso, la originalidad estriba en que Escrivá no se fundamenta en «categorías abstractas», sino en el «compromiso de la persona, que es un todo en tensión». Así, cuenta Fabro, nuestro autor enumera las virtudes de «la fortaleza, la serenidad, la paciencia y la magnanimidad –que es también una virtud de la *Ética a Nicómaco*– para concluir con la laboriosidad y la diligencia»:

«El trabajo –lo vengo predicando desde 1928– no es una maldición, ni un castigo del pecado, el Génesis habla de esa realidad, antes de que Adán se hubiera rebelado contra Dios [...]. El tiempo no es sólo oro, ¡es gloria de Dios!» (n. 81).

Se completa el recorrido hablando de veracidad y justicia: «nadie vive y dice la verdad, todos recurren a la simulación y la mentira». No es verdad, proclama. «Existen muchas personas –cristianos y no cristianos– decididas a sacrificar su honra y su fama por la verdad (...). Son los mismos que, porque aman la sinceridad, saben rectificar cuando descubren que se han equivocado» (n. 82).

Exulta Fabro, desde su condición de religioso, al observar las consecuencias que se derivan en la doctrina de Escrivá de la relación, sin solución de continuidad, entre las virtudes humanas y las sobrenaturales en la vida del cristiano corriente:

«Es el momento más denso del magisterio de Mons. Escrivá, que quiere unir en un único cortejo, en *camino* hacia la santidad, a laicos y religiosos, en santa emulación por la vitalidad de la Iglesia y la conquista de las almas para Dios en la hora presente... A los laicos que, con una específica vocación divina, buscan la santidad en la vida cotidiana, Mons. Escrivá recomienda la vida interior fundada en la humildad, la presencia de Dios y la mortificación de los sentidos y del espíritu; la transformación del trabajo en oración, el aroma de la pureza... y todo el cortejo de las virtudes cristianas llamadas a embellecer el alma del creyente para santificación propia y apostolado con los hermanos. Se trata de un programa que

alcanza un arco infinito, levantado entre la laboriosidad de la jornada de tiempo completo en el mundo y los impulsos a la vocación de la vida mística con los dones del Espíritu Santo».

Como verá el lector, las reseñas de Fabro, que gozan de la ecuanimidad del que mira «desde fuera», resumen muy bien la *historia* contada por Escrivá y que aparece, de una u otra manera, recurrentemente en toda su producción.

Las de Antonio Livi son las colaboraciones menos *literarias* del volumen. Se trata de revisar una recopilación de homilías que siguen algunas de las principales fiestas del tiempo litúrgico (*Es Cristo que pasa*) y diversas entrevistas concedidas por el Fundador del Opus Dei a finales de la década de los años sesenta, agavilladas en un tomo y enmarcadas, aunque apenas se note explícitamente, en el clima polémico de aquellos años (*Conversaciones con Mons. Escrivá*).

Lo que Livi observa en los textos de Escrivá en *Es Cristo que pasa* es lo que hemos visto en el resto de su obra, encuadrado de una manera especial (es, por otra parte, *pie forzado*) en el marco de los tiempos litúrgicos y en el ámbito explícito del *sentir con la Iglesia*.

Conversaciones, según hemos dicho, no debería ser objeto de nuestra atención aquí, como no lo es *La Abadesa de las Huelgas*, tesis jurídi-

ca de Escrivá cuya prosa, sin embargo, evoca en muchas ocasiones y, desde luego, en la introducción, rasgos de estilo literario ya comentados para otros lugares.

Sin embargo, este libro nos interesa aquí por dos motivos temáticos: el primero, porque se confirman, en las respuestas a los periodistas, intenciones del autor concordes con lo que nuestros críticos han interpretado en sus escritos. El segundo, porque incluye una homilía, que titula *Amar al mundo apasionadamente*, pronunciada en una Misa que celebró en el campus de la Universidad de Navarra el 8 de octubre de 1967 y que supone, prescindiendo de breves párrafos coyunturales, el resumen sistemático, en versión definitiva y pronunciado por el propio autor, del mensaje que había venido transmitiendo en los últimos cuarenta años. O sea, a nuestro propósito, la clave hermenéutica, en cuanto a sustancia del contenido, de la obra que analizamos.

La cita crucial es quizás la siguiente, evocada en un fragmento por Livi:

«Por el contrario, debéis comprender ahora –con una nueva claridad– que Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el in-

menso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir.

»Yo solía decir a aquellos universitarios y a aquellos obreros que venían junto a mí por los años treinta, que tenían que saber *materializar* la vida espiritual! Quería apartarlos así de la tentación, tan frecuente entonces y ahora, de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas.

»¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales.

»No hay otro camino, hijos míos: o sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca. Por eso puedo deciros que necesita nuestra época devolver —a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares— su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas, haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo.

»El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siem-

pre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu» (Conversaciones..., nn. 114-115).

Si, antes de acabar el recorrido, recordamos con Fabro que «cada homilía, si hemos leído bien, termina con un pensamiento y una invocación a María: María siempre está a su lado y le guía la pluma mientras le conforta el corazón», me parece que no queda por apuntar nada fundamental de lo que se encuentra en el libro.

En resumen, la cuestión que abordamos desde diversas perspectivas es cómo se combinan formas de expresión más o menos conocidas en la tradición de la literatura ascética y mística con una forma de contenido –*la contemplación en medio del mundo*– infrecuente en esta tradición (incluso si pensamos en ciertos antecedentes, como el de *La Introducción a la Vida Devota* de san Francisco de Sales, que Quevedo tradujo al español). Es, nos parece, la cuestión pertinente a la hora de calificar literariamente la obra escrita de san Josemaría Escrivá.

Los textos que componen el volumen se mantienen tal como los escribieron sus autores en el momento de su redacción. Los tratamientos que se atribuyen a san Josemaría Escrivá

(Monseñor, Beato, etc.) o las cifras de tirada de sus obras evocan diferentes momentos al hilo de los acontecimientos de los últimos años. No hay nada, sin embargo, que dificulte la comprensión.

Las colaboraciones que ya se habían publicado son las siguientes:

La intención y el género literario de «Camino», tomado de Francois Gondrand: «La intención y el género literario de *Camino*, del Beato Josemaría Escrivá», *Scripta Theologica*, XXVI, 1, 1994, pp. 233-248.

Via Crucis: la «contemporaneidad» del cristiano con Cristo, tomado de Cornelio Fabro: «*Via Crucis: la contemporaneità del cristiano con Cristo*», *Cultura e Libri*, 76, marzo 1992, pp. 28-36.

«*Es Cristo que pasa*»: *la santificación del tiempo*, tomado de Antonio Livi: «*È Gesù che passa (omelie): la santificazione del tempo*», *Cultura e libri*, 76, marzo 1992, pp. 13-18.

«*Amigos de Dios*»: *las virtudes humanas y la gracia*, tomado de Cornelio Fabro: «*Amici di Dio (omelie): le virtù umane e la grazia*», *Cultura e Libri*, 76, marzo 1992, pp. 19-27.

«*Conversaciones*»: *el ideal de «amar al mundo apasionadamente»*, tomado de Antonio Livi:

«*Colloqui: l'ideale cristiano di amare il mondo appassionadamente*», *Cultura e Libri*, 76, marzo 1992, pp. 37-44.

La Literatura espiritual ante el siglo XXI, tomado de Miguel Á. Garrido Gallardo: «Literatura espiritual española del siglo XX. Sobre la obra escrita del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer», en *Homenaje al prof. José Fradejas Lebrero*, U.N.E.D., vol. II, Madrid, 1993, pp. 629-642.

M. Á. GARRIDO GALLARDO

No es fácil para el lector de hoy, acostumbrado a leer rápidamente, captar el espíritu de la obra de un autor que ha escrito con una profunda reflexión y una gran capacidad de síntesis. El lector de hoy, acostumbrado a leer rápidamente, puede sentirse atraído por el ritmo de la obra, pero no por el fondo. El lector de hoy, acostumbrado a leer rápidamente, puede sentirse atraído por el ritmo de la obra, pero no por el fondo. El lector de hoy, acostumbrado a leer rápidamente, puede sentirse atraído por el ritmo de la obra, pero no por el fondo.

Al acceder a la dimensión de esta escritura, que surge en un momento de una pluma sobre una cuartilla, puede parecerse que es distinta, pero...

Publicado en el número de la revista de la presentación de la edición de la Obra completa del Padre de Opus Dei, en colaboración con Madrid, 11 de diciembre de 1992.