

# Místicos e intelectuales en el debate espiritual del siglo XX\*

Armando Pego Puigbó \*\*

## I. MESIÁNICOS Y APOCALÍPTICOS COMO ARQUETIPOS SIMBÓLICOS

He de decir que me complace especialmente el estar aquí con ustedes, pues es la primera vez que, tras más de cinco años dedicándome a los estudios de literatura espiritual, habiendo participado en Congresos Internacionales, habiendo sido invitado a dar conferencias en Inglaterra y en Estados Unidos, habiendo publicado en revistas españolas y extranjeras, he logrado despertar el interés de la Iglesia Católica peninsular<sup>(1)</sup>. Es cierto que con no pocas incomprendiones he tenido que luchar en un mundo académico laicista, que sospecha de los posibles intentos de “infiltración” apologética, bajo apariencia de materia científica. Pero es también verdad que a ese mundo, pese a todos sus defectos, pertenezco y me enorgullezco de ser miembro de él. Como cristiano, sin embargo, —insisto en que no vivo como necesariamente contradictorio el aprecio de los valores fundamentales del laicismo con mi adhesión a la fe de Cristo— me entristece no tanto el que la Iglesia haga un caso relativo a la lite-

ratura espiritual, mi objeto actual de estudio, sino su aparente y paradójica incapacidad para el diálogo en el campo cultural. Ciertamente, hay notables y prestigiosas excepciones. No dudo incluso que la Iglesia sabe escuchar. Más aún, es una maestra en el arte de la escucha. Y una maestra también en el de dar respuestas. Me temo, en cambio, que ha perdido gran parte de su capacidad para interrogar y preguntar —es decir, para salir a descubierto, a comprometerse en un diálogo fecundo, de igual a igual, sin complejos, partiendo del hecho de que no sabe algo, pero que sabe que no lo sabe al modo socrático.

Me propongo hablar no del diálogo interconfesional cristiano, sino de la posibilidad, los límites y, también, cómo no, del alcance del diálogo intraconfesional en el catolicismo español del siglo XX, que es también un modo de preguntar por la forma de articular la Iglesia el mensaje de salvación, el Evangelio, en una sociedad, en un tiempo y en unas circunstancias concretas. En suma, me anima un “ecumenismo” hacia dentro. Quiero exponer sucintamente los principales jalones de ese recorrido no a través de las grandes aportaciones teológicas, magisteriales o filosóficas, sino a través de una comprensión hermenéutica, la cual no es meramente figurativa, atenta solamente a la combinación de los elementos que forman el sistema espiritual, ni tampoco semántica, interesada por el modo con que esos signos transmiten

unos referentes. La mía es una perspectiva fundamentalmente pragmática, es decir preocupada por el modo de relacionarse los signos con sus receptores. Un modo de relacionarse en que están incluidos los factores estilísticos y semánticos de una época, pero sobre todo los factores sociales, culturales e ideológicos, sin los cuales podemos incurrir a menudo en el anacronismo (proyección de nuestros presupuestos sobre el pasado), cuando no en una lectura tergiversada. Decía Ortega que el verdadero tradicionalismo es aquel que es capaz de inyectar su propia sangre en la tradición para hacerla revivir —y para evitar así que nos vampirice—. Es esta una tarea que considero, como ciudadano, un deber intelectual y ético: saber preguntar, indagar la verdad del otro, aceptarla aunque no concuerde con mis respuestas, plantear espacios de cooperación. Tarea hermenéutica que no es ajena, antes al contrario, a la tradición católica. Traigo a la memoria ahora las palabras con que un hombre que experimentó a fondo la incompreensión y la, llamémosla así, santa calumnias puso en el prólogo del libro de espiritualidad más influyente de los últimos cinco siglos: “Todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve” (*Ejercicios Espirituales*, S. Ignacio de Loyola).

Aunque pueda parecer reduccionista, creo que puede ser de utilidad comenzar distinguiendo dos estructuras simbólicas que configuran la fisonomía espiritual tanto de individuos como de colectividades. Me refiero al tipo *apocalíptico* y al tipo *mesiánico*. El uno espera la consumación del tiempo; el otro su plenitud. Ambos están inmersos en un sentido de inminencia; pero lo que para uno es la inminencia del fin (el futuro que viene), para el otro es el comienzo del fin (el presente que abre

el futuro): escatología y kairós, respectivamente.

Desde un punto de vista negativo, el *apocalíptico* religioso —como lo fue gran parte de la jerarquía católica española desde la fundación del Estado liberal— se ha acostumbrado a interpretar el laicismo como un aviso por nuestros pecados, una “pequeña” bestia, un anuncio del Anticristo, aunque, como es lógico, luego pactase con ella lo que era necesario para el bien común. El *apocalíptico* laico ve el fin en la bomba sobre Hiroshima o se ve sumergido en el horror de la Solución Final: Adorno se preguntó si era posible la poesía después de Auschwitz; Celan, el poeta sin patria, y compartiendo con los verdugos la lengua, intentó una respuesta radical a esta cuestión.

Por su parte, el *mesiánico* suele convertirse en un fundamentalista, un fanático ya sea de la letra, ya sea del espíritu, pues ha encontrado la clave de interpretación del mundo. En política, el estalinismo practicó sistemáticamente el terror para lograr la aplicación del materialismo histórico: el Gulag es el precio que hay que pagar por instaurar la sociedad sin clases. En las épocas de las guerras de religión (siglos XVI y XVII) que afligieron a toda Europa, católica o protestante, la excomunión, la hoguera o, en el mejor de los casos, la muerte civil constituían la dolorosa pena por mantener la integridad de la doctrina.

Mesianismo y apocalipsis tienen, por tanto, claras connotaciones negativas tanto en el lenguaje habitual como en los sentidos que he venido describiendo. Y, sin embargo, la *escatología mesiánica* como mensaje de liberación forma parte consustancial del mensaje cristiano, arraigado en una profunda vivencia y reflexión que arranca de los profetas del Antiguo Testamento. El siervo de Dios que Isaías canta no grita, no impone, no tiene aspecto atractivo. Carece de lo que le pedimos a un líder, aunque tenga un buen proyecto: imagen, capacidad dialéctica, decisión. Jesucristo, el enviado de Dios, ha expe-

\* Gracias a la amable invitación de Juan María Laboa, reproduzco revisada la conferencia que leí en el Monestir de San Jeroni de la Murtra (Badalona) el 14 de junio del 2003, dentro del ciclo *Cercant el Trascendent*. En un libro en preparación sobre literatura espiritual del siglo XX, que llevará por título *La escritura encendida*, podrán encontrar los lectores los matices necesarios a algunas sugerencias sólo enumeradas en estas líneas.

\*\* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



rimentado el poder del mal en su Pasión y en su Muerte. Aún así, no ha sido derrotado. Ha vencido a ese poder desde sus raíces: desde la muerte. Ha resucitado y ha de volver: es Mesías, es Promesa y es Juez. Con él ha comenzado el tiempo escatológico; sólo falta su perfección definitiva con su vuelta. Hace falta, sin embargo, abrir un paréntesis: Jesús mismo advierte que muchos vendrán usurpando su nombre y anunciando el fin del mundo, pero advierte a quienes le seguimos que no nos dejemos engañar; es decir, está próximo, aunque no sabemos cuándo ni dónde (Mt 24, 3-14, 36-44).

Los hombres de los que voy a hablar también pueden ser incluidos en esta clasificación de mesiánicos y apocalípticos. Pero sería una equivocación tratar de inferir que este hecho los hace sospechosos de entrada. Ciertos intelectuales laicistas así como también aquellos eclesiásticos que no simpatizan con la figura de alguno o algunos de ellos considerarían adecuada esta postura por razones no siempre tan diferentes como podría suponerse. No cabe duda de que en la vida de cada uno de ellos, como en la de cualquier hombre, las luces y las sombras se alternan. Podría ahora decir que en el balance final pesan más las primeras que las segundas, pues de hecho dos de ellos han sido ya elevados ya a la gloria de los altares y del tercero, más tarde que temprano, podrá introducirse proceso de beatificación. Prefiero, sin embargo, señalar que una figura sólo puede recortarse, adquirir perfiles definidos, ser vista, en definitiva, en el juego de luces y sombras. Vivimos en la historia, donde las tinieblas y la luz, como decía el evangelista Juan, están en lucha. La única historia posible es entonces historia humana, de la que no tiene por qué estar excluida la dimensión sobrenatural, la cual, sin embargo, nada tiene que ver con historias de salvación celestial o condenación infernal.

No se trata de juzgar a estos hombres de Dios, sino de juzgar el modo en

que se insertaron en su tiempo y de las respuestas —y las preguntas— que planteó su hacer apostólico y humano. Por ello, es preciso conocer el horizonte histórico y cultural en que se movieron, aunque sea sólo, por cuestiones de espacio y tiempo, mediante indicaciones esquemáticas, así como verlos a ellos en acción en ese mundo social y también eclesiástico. Por último, intentaré presentar unas conclusiones, provisionales, muy personales, que ayuden a vislumbrar algunas líneas de fuerza en la espiritualidad católica española del siglo XX.

#### I. INTELECTUALES Y MÍSTICOS: UNA SUMA NO EXCLUYENTE

¿Quiénes son, pues, esos tres hombres cuyos nombres he evitado hasta el momento, estimulando quizás la curiosidad, manteniendo cierto suspense propio de los relatos cuya trama consiste en desvelar ocultando? El primero de ellos es contemporáneo de quienes reflexionaron y escribieron sobre la conflictiva relación de España con la modernidad europea, es decir, de los hombres del 98 (Unamuno, Baroja, Azorín, Ganivet, Costa). Pedro Poveda Castroverde (1874-1936) nació un año antes que Antonio Machado y también vivió intensamente las preocupaciones de su época en torno a dos temas fundamentales: la enseñanza y el nuevo rol que estaban llamadas a desempeñar las mujeres en las sociedades occidentales.

Desde la perspectiva estrictamente espiritual, Pedro Poveda, cuyo lema para la Institución Teresiana que fundó era “virtud y ciencia”, constituye, a mi juicio, un puente para modernizar el discurso y la enseñanza de los grandes clásicos de los Siglos de Oro en el tránsito entre los siglos XIX y XX<sup>(2)</sup>. Su muerte trágica al comienzo de lo que Miquel Batllori ha calificado de “Guerra Incivil” le ha llevado a los altares también con honor de mártir. Una espiritualidad martirial, por otra parte, la

suya que se desarrolla a lo largo de los años treinta en unas circunstancias políticas y sociales muy polarizadas. Poveda siempre vivió con una conciencia muy aguda de “crisis”, en sentido etimológico. Etapas de discernimiento, de juicio, de necesidad de saber leer los signos de cada tiempo. En los años 10 por ejemplo, su lucha por hacer presente el mensaje cristiano en el sistema público de la enseñanza le llevó a fundar las Academias teresianas y a desarrollar todo un programa pedagógico cuyo fin último consistía en fundar una Institución Católica de Enseñanza que, implícitamente, hiciera frente al auge de la Institución Libre de Enseñanza que, con sus criterios innovadores, estaban logrando una profunda penetración e influencia en la política educativa del Estado.

Pero dejemos por el momento a Poveda y dirijámonos a los otros dos nombres que nos faltan. Ambos pertenecen a una misma generación: la generación de la República. Como pueden observar, el hecho de que todos ellos sean eclesiásticos no me obliga a separarlos del curso de la cultura española, que, pese a todos los intentos de una y otra parte, no es única y exclusiva, sino plural y abarcadora. De acuerdo que a menudo, por no decir casi siempre en el pasado, ha estado amenazada e incluso atenazada por las interpretaciones monolíticas y autoritarias, pero igualmente ha procurado resistirlas y ha pujado con fuerza por librarse de esos corsés. Quizás también por ello pueda parecer extraño el poner juntas a dos personas que han sido situadas a la cabeza de dos modos difícilmente reconciliables de entender la Iglesia, su autoridad y el modo de ejercer el magisterio. Me refiero a Josemaría Escrivá (1902-1975) y a Pedro Arrupe (1907-1991).

Para los dos, la II República fue un hecho decisivo en la trayectoria de sus vidas. Para el aragonés supuso el periodo de lanzarse a la aventura de una nueva fundación, que escapaba a los moldes tradicionales de las órdenes re-

ligiosas e incluso de las sociedades de vida en común y asociaciones de fieles. En unas circunstancias realmente adversas para el catolicismo, Escrivá, que recordemos que era un cura extradiocesano, con dificultades para hacer permanente su incardinación en Madrid, sin dinero, con madre y hermanos a su cargo, pone en marcha lo que quizás era una alternativa viable en aquellos años para una presencia estable e institucional, a todos los niveles, de los católicos en la vida pública, sin necesidad de hacer profesión de fe militante como en Acción Católica o de intervenir activamente en la vida política a través de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas<sup>(3)</sup>. Téngase en cuenta además que el testimonio propiamente espiritual de los laicos era bastante limitado. La pertenencia a las Congregaciones Marianas o a la Adoración Nocturna, siendo una actividad encomiable aún hoy, no potenciaba las posibilidades reales de intervención activa, solidaria y leal en los asuntos públicos. De ahí que Escrivá en los primeros años se dedicase a realizar su apostolado entre jóvenes universitarios. Ellos eran quienes en el futuro ejercerían sus profesiones y tomarían decisiones en ámbitos privilegiados. Se le pueden formular por ello a Escrivá acusaciones de elitismo, de una excesiva jerarquización, de autoritarismo y hasta de secretismo, si quieren, pero creo que “la llamada a la santificación en la vida ordinaria” es una propuesta política, dejando ahora al margen los aspectos estrictamente espirituales, muy mesurada y abierta. No voy a entrar en discusiones sobre las opiniones políticas de Escrivá y las opciones concretas de muchos de sus hijos, que, por otra parte, eran compartidas por demasiados católicos, incluso por la mayor parte de sus primeros detractores. Lo que quiero destacar es que si Poveda percibió la importancia decisiva de la enseñanza primaria en España para el futuro del mensaje cristiano, Escrivá amplió el radio de acción a todos los estados y profesiones, hom-



bres y mujeres a los que quería convertir en testigos y actores del Evangelio a través de la vida corriente.

Por su parte, para Pedro Arrupe la II República significó el comienzo de un exilio que con los años se tornaría peregrinación. De un acontecimiento político —la expulsión de la Compañía de Jesús— a una vivencia de una seña de identidad característicamente ignaciana. Europa, América y Asia serían los puntos de referencia en la formación de Arrupe durante los años treinta y cuarenta. La grandeza de Arrupe proviene, en gran medida, de que logró abrirse a la dimensión universal del catolicismo desde los inicios de su vocación. En Arrupe la ayuda de las almas, que fundamenta el carisma ignaciano, no se presentaba dissociada entre promoción humana y espiritualismo, porque ambas brotaban de una profunda experiencia de unidad interior cuyo eje era la confianza en Dios sostenida por la oración.

Es así que si Poveda era un “apocalíptico” sensato, que en sus últimas notas se lamentaba de que tantos católicos españoles esperasen una hecatombe o un milagro para reconducir la situación política del momento; o que si Escrivá era un “mesiano” confiado, siempre dispuesto a recomenzar con tal de ser fiel a la misión que le había sido revelada, Arrupe era un “apocalíptico” tranquilo. Sostenido por una espiritualidad tradicional —desde sus dos horas de oración mental diarias hasta su subido amor eucarístico y la devoción al Corazón de Cristo—, Arrupe se sabía en un tiempo escatológico —el posterior a la bomba atómica—. Un tiempo no de destrucción sino de esperanza. Por ello, su compromiso con la búsqueda de la justicia no tiene sus raíces sólo en un imperativo ético o moral, ni tan siquiera existencial, que también, sino en una aguda llamada a configurarse y a configurar la Humanidad a imagen y semejanza del rostro de Cristo resucitado: del que ha de venir, del que está viniendo.

El otro hecho que marca decisivamente y que, en gran medida, enfrenta las figuras de Arrupe y Escrivá es, como se sabe, el Concilio Vaticano II. De modo simplista, podría decirse que “progresistas” y “conservadores”, signifiquen lo que quieran significar estos términos, se han alineado con el uno o con el otro. Es este un tema de historia eclesiástica para el que no estoy capacitado. Prefiero llamar la atención sobre un aspecto quizás marginal, pero que podría aportar una pequeña luz sobre algunas de las razones de una evolución espiritual no tan divergente como podría creerse. No seré yo quien niegue que las experiencias biográficas respectivas hayan influido de modo destacado en sus decisiones y proyectos. Pero tampoco puedo cerrarme al hecho de que ambos compartieron un universo cultural común: el de la España del primer tercio del siglo XX.

En el Concilio Vaticano II fermentan toda una serie de aspiraciones que a lo largo de la primera mitad del siglo XX se habían ido planteando con creciente intensidad: el papel de los laicos, el diálogo ecuménico, el diálogo con la sociedad moderna, etc. Pero también creo que reaparecen cuestiones que permanecían irresueltas desde el siglo XVI, durante la época de las Reformas, en el campo de la religiosidad popular, como la pertinencia de la comunión frecuente o el lugar de la oración mental y las oraciones vocales o la lectura de las Escrituras. Entre ellas, seguían siendo controvertidas sobre todo algunas prácticas piadosas, verdadero caballo de batalla para el mundo humanista: ¿eran legítimas o meras expresiones supersticiosas? Desde la extendida devoción al Sagrado Corazón (primeros viernes, Horas Santas, entronizaciones, etc.) hasta las devociones concretas a santos y santas, el Vaticano II ha indicado caminos que habían sido tanteados antes, tradicional o renovadamente, en los años veinte y treinta. Consecuencia de ello fue, por ejemplo, que, siendo ya General de los jesuitas, Arru-

pe animase a la Compañía de Jesús a actualizar el mensaje del Sagrado Corazón, por el que él mismo sintió durante toda su vida una profunda devoción. Por su parte, Escrivá experimentó su sentido de filiación divina desde una personal vivencia del itinerario de la “infancia espiritual”, desarrollados en dos capítulos sucesivos de *Camino*<sup>(5)</sup>. Aunque tal itinerario, considerado una gracia de Dios, no es propuesto como obligatorio a los miembros del Opus Dei, estos, sin embargo, encuentran en la filiación divina el fundamento de su espiritualidad, centrada en la asistencia diaria a Misa y sostenida por la práctica de la oración mental, la lectura espiritual, el gusto por jaculatorias, la realización de actos de mortificación y otras prácticas tradicionales<sup>(6)</sup>.

Las formulaciones que Arrupe y Escrivá intentan proporcionar respectivamente a experiencias espirituales arraigadas en cauces, formas y expresiones históricas concretas —muy reciente el camino de la “infancia espiritual”, inspirada en la obra de Santa Teresa de Lissieux, cuya canonización se celebró en 1925, pero intensa como el culto al Corazón de Jesús— muestran, por una parte, una decidida apuesta pastoral y apostólica por asumir y liberar de adherencias estas devociones. Pero sobre todo apuntan a una profunda vivencia interior de sus riquezas, que casi me atrevería a afirmar que se trata de una vivencia mística, la mejor manera de plantear respuestas a los excesos que aún hoy suscitan las devociones populares en general. ¿Habrá que recordar la tensión que se vivió en Ayamonte cuando Juan Pablo II advirtió contra los excesos de la romería del Rocío? Tampoco son infrecuentes los conflictos entre los obispos y las cofradías. Por poner un ejemplo reciente, el paso de las Turbas de Cuenca se ha convertido este año en un motivo de discordia que ha implicado a las autoridades civiles. En un mundo tecnificado cada vez más extremadamente, las manifestaciones de piedad popular llegan a ser multitudi-

narias. ¿Se ha visto más llena la Plaza de San Pedro que con motivo de la canonización del Padre Pío de Pietralcina? ¿No es acaso ahora cuando el Papa más insiste en la vuelta al rezo del Rosario o cuando la Congregación del Culto saca a la luz instrucciones para encauzar las manifestaciones populares? Es un hecho, espiritual y sociológico, con el que la pastoral católica tiene que contar y que no puede ser visto con disgusto sin más, achacándolo acaso a un retraso cultural propio de culturas meridionales. ¿Es legítimo, más que purificar, el desprestigiar, ignorar o pretender destruir formas culturales propias elaboradas a lo largo de los siglos? ¿Es justo proclamar un compromiso con los más desfavorecidos y tratar de anular las expresiones propias populares en nuestras sociedades occidentales?

Las respuestas a estos problemas no son, en absoluto, sencillas. Entran en juego elementos múltiples sociológicos, históricos, culturales e ideológicos. Lo que sí es cierto de todo ello es que en una cultura de masas como la nuestra la aplicación de un esquema intelectualizante y jerárquico, al modo tradicional, va a chocar duramente con la realidad, en que el papel de los laicos se ha convertido en una carta fundamental para la Iglesia del siglo XX y, más aún, para la del siglo XXI. Unos laicos comprometidos con la realidad, a la vez que con una profunda experiencia de fe. Experiencia vital y gnoseológica. En el siglo XVI ya la Iglesia tuvo que afinar su doctrina para que la búsqueda experimental de Dios no desembocase en una afirmación sin frenos de la subjetividad, evitando al mismo tiempo recluir la fe en una rígida abstracción escolástica. De Ignacio de Loyola a Teresa de Jesús, la oración fue el lugar privilegiado de encuentro del hombre con su Creador, un lugar de libertad irreductible a cualquier poder humano. En el siglo XX la originalidad, por ejemplo, de Pedro Poveda consistió en equilibrar la dimensión apostólica con la



contemplativa para el mundo propiamente laico. Poveda había comenzado ensayando un proyecto de escuelas populares en Guadix (1902). Maduró posteriormente en Covadonga su programa pedagógico, expuesto en sus opúsculos *Ensayo de proyectos pedagógicos* (1911), *Las Academias* (1912) y *Diario de una Fundación* (1912). Acabó enfrentándose a la realidad social, cultura y religiosa de España en Oviedo, Jaén y Madrid a lo largo de la segunda y tercera década del siglo XX. Pero al mismo tiempo profundizó en su vida de oración, como lo muestran tanto su atención a las devociones tradicionales como a las nuevas exigencias espirituales de los laicos en los libros que publicó entre *Visita a la Santina* (1909) y *En provecho del alma* (1909) hasta *Jesús, Maestro de oración* (1922).

Tanto en el siglo XVI como en el XX, o en cualquier época de crisis, la Iglesia tiene también como misión cuidar de modo especial el ser maestra del discernimiento y del consejo para ayudar a interpretar los signos de esa comunicación misteriosa entre Dios y el alma que se da en la oración. A la Iglesia ha podido darle miedo, en algunos momentos de esos periodos, más que el peligro inmediato para su magisterio las consecuencias indeseadas que a la larga podía originar la libertad de conciencia. Hoy en día, después del Vaticano II, asumida esta libertad como una invitación poderosa a la búsqueda de la verdad, la dimensión contemplativa de la oración se percibe, cada vez más, inscrita en el centro mismo de la actividad del cristiano. Una oración en la que la dimensión personal y comunitaria se abrazan sin contradicciones<sup>(7)</sup>. Una oración a la que están llamados todos, religiosos y laicos. Una oración, en suma, atenta a las inspiraciones del Espíritu. Prueba de esta universalización son los nuevos movimientos, que, cualquiera que sea su finalidad propia, desde *Comunión y Liberación* hasta la *Comunidad San Egidio*, tienen en la oración el eje de su identidad.

Ahora bien, no ha sido esta una adquisición fácil y natural. A principios del siglo XX, en medio de una sociedad secularizada, de la que la Iglesia se defiende, por ejemplo, con la condena del modernismo en 1908, cuando en España, por volver al marco peninsular, se desarrolla toda una polémica sobre si la llamada a la vida mística es sólo una cuestión de unos pocos, elegidos por Dios y, por tanto, invitados a una vida religiosa, sometida a unos votos y a una regla, o, por el contrario, si Dios quiere que todas sus criaturas se comuniquen con Él y llegan a gozar de intimidad con Él. Tiene lugar entonces un resurgir de la espiritualidad en toda España a través de lo que se ha denominado el "movimiento místico", del cual es la figura más destacada el dominico Juan González Arintero.

Su obra *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* le ocasionó fuertes contradicciones en el terreno doctrinal a principios de los años diez. En el terreno místico a su vez, el P. Arintero tuvo fuertes controversias con los carmelitas, pues defendía la contemplación adquirida, es decir, que era posible a cualquier cristiano alcanzar la vida mística por medio de la gracia habitual. Los carmelitas preferían destacar la absoluta gratuidad de la vida mística que Dios daba a quienes escogía (contemplación infusa). Arintero conjugaba la especulación teológica con la experiencia espiritual. Más allá de la polémica concreta, el "movimiento místico" dio lugar a la aparición de cátedras de Ascética y Mística y, por tanto, a la inclusión de la teología mística y ascética en el currículo eclesiástico (primero en el Angelicum (1918) y después en la Gregoriana (1920)) y la consiguiente aparición de manuales. Se hicieron reediciones de los clásicos de la espiritualidad española (santa Teresa, san Juan, san Ignacio, fray Luis de Granada...), se convocaron Congresos y nacieron nuevas Revistas (Razón y Fe, La Ciencia Tomista...). Asimismo contribuyó de manera decisiva a dina-

mizar la vida religiosa y espiritual española<sup>(8)</sup>.

En 1914 el dominico Emilio Colunga escribió un artículo titulado "Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI", donde reconocía el enfrentamiento entre quienes querían mantenerse en los márgenes de la razón y quienes, aceptando el magisterio, recordaban la vivencia afectiva personal de Dios como hecho fundamental para el cristiano. Colunga defendía a los místicos, en especial a fray Luis de Granada, sin rechazar los argumentos de intelectuales como Melchor Cano<sup>(9)</sup>. Una postura equilibrada y desapasionada, que rehuía los extremos no por eclecticismo sino por la comprensión profunda de la unidad doctrinal católica de ambas posturas y, también, por la conciencia de que las tensiones más fuertes en la mayoría de los debates obedecen muchas veces más a enemistades personales que a cuestiones de fondo. Todo lo cual tenía que ver con los enfrentamientos a los que Colunga tuvo que asistir entre dominicos y carmelitas.

Arrupe y Escrivá se formaron en un ambiente diferente del siglo XVI; pero también electrizado intra y extraeclesialmente. Pero ellos percibieron que ser intelectual y místico no era contradictorio, como lo había demostrado a su modo Pedro Poveda en medio de aquellas luchas. Que ambos fueron intelectuales en medio de sus responsabilidades de gobierno no creo que pueda ponerse en duda. Trataron de dar respuestas a las inquietudes de una época, y, sobre todo, se interesaron por averiguar qué querían expresar esas inquietudes. Para Arrupe, significaban la exigencia de un mundo transformado, más justo y solidario. Para Escrivá, la de un mundo renovado, más habitable y fraterno. Arrupe miraba al futuro desde el presente; Escrivá tenía en cuenta el presente desde el futuro de su Obra. O dicho de un modo teológico, Escrivá propone una teología de la Cruz, de la lucha no acabada y, en cierto modo,

agónica con los poderes de este mundo, pero también abierta a la confianza plena y total en Dios. Arrupe alienta la esperanza de la Resurrección desde la realidad misma del dolor, la injusticia y la muerte que, sin embargo, ha sido vencida por la nueva vida de Cristo. Las consecuencias que se pueden extraer de su toma de postura son, sin duda, diversas y, en ocasiones, casi incompatibles. El respeto a la diversidad de enfoques, perspectivas y actitudes de Arrupe contrasta con la homogeneidad doctrinal de Escrivá. A cambio, la escrupulosa garantía de independencia de las actividades seculares en el Opus Dei no exponía a Escrivá a graves conflictos de autoridad por las opciones concretas de cada uno de los miembros de su institución.

Y, sin embargo, ambos aparecen unidos por una intensísima vida de oración. Espiritualidades diferentes, pero no contrarias. Formas de expresión diversas, pero idénticas en su entusiasmo. *Camino* es el libro más vendido de la espiritualidad cristiana del siglo XX: más de cuatro millones de ejemplares, con traducciones a todos los idiomas cultos del planeta. De hecho, el nombre de Escrivá está indisolublemente unido tanto a su tarea de Fundador del Opus Dei como a su condición de autor de *Camino*. Por el contrario, Arrupe es conocido por haber sido el más carismático de los Generales jesuitas de los últimos siglos. A mi personal modo de ver, esa imagen sale reforzada de un hermosísimo texto propiamente espiritual: *La Misa en mi catedral*<sup>(10)</sup>. Si la imagen de Arrupe que predominó en los setenta y los ochenta lo mostraba sonriente, alegre, a menudo con el fondo de la cúpula de San Pedro, para asegurar el sentido de fidelidad a la Iglesia, la que se ha ido abriendo paso en los noventa es la de un Pedro Arrupe arrodillado al modo japonés, con los ojos entornados, captado al otro lado de los cristales de su "catedral", la capilla en la que oraba antes de comenzar cada día su jornada



como superior de una Orden medio milenaria.

### III. EL RETO DEL SIGLO XXI

Termino. Suele repetirse la frase de Rahner: “El cristiano de mañana será místico o no será”. Ser o no ser, he ahí el problema. A Hamlet esa duda le paralizó en la acción pero no en la lucidez intelectual de uno de los momentos más intensos del lenguaje de Occidente. El problema de plantearse el ser o no ser es que uno concluye en ese verso abismal de Hamlet que exclama: “Morir, dormir, ¿soñar acaso!”. Una inteligencia dominada por la razón pura o por la razón práctica acaba en la desesperación. La inteligencia también necesita de una razón poética, constructora, que ahonda en las verdades profundas del ser humano. Si después de un siglo tumultuoso y brutal, sigue habiendo Iglesia, es porque muchos cristianos, religiosos y laicos, han entregado su vida por el Evangelio, animados por su pertenencia a una misma Iglesia que debe respetar y asegurar la coexistencia de las formas de espiritualidad que surgen en ella como renuevos y actualizaciones del núcleo básico del mensaje cristiano. El Espíritu sopla donde quiere, es cierto. Tan cierto como las palabras de Jesús al final del evangelio de Juan dirigidas a Pedro: “Si yo quiero que este se quede hasta que yo vuelva, ¿a ti, qué? Tú sígueme” (Jn 21, 22). De esa unión personal con Cristo me gustaría deducir una responsabilidad eclesial: “El cristiano del siglo XXI será místico o no habrá Iglesia”.

### NOTAS

<sup>(1)</sup> Fruto de este trabajo es mi libro en prensa *El Renacimiento espiritual (Introducción literaria a los tratados de oración españoles. 1520-1566)*, Madrid, CSIC.

<sup>(2)</sup> Sobre este aspecto profundizo en un capítulo del libro que estoy escribiendo, titulado “La relectura creativa de los clásicos en S. Pedro Poveda”. En torno a la dimensión literaria de los escritos povedanos, puede consultarse el estudio preliminar a Pedro Poveda, *Jesús, Maestro de oración, edición crítica por María Encarnación González*, Madrid, BAC, 1997 (2ª ed. 2001), pp. 3-153.

<sup>(3)</sup> WILLIAM J. CALLAHAN, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 247-252.

<sup>(4)</sup> Véase el “Decreto sobre el Corazón de Jesús” de la Congregación General XXI (1965-1966), recogido en Pedro Arrupe, *En Él solo... la esperanza*, Bilbao, Mensajero, 1983, pp. 15-17. La síntesis final de la reflexión teológica de Arrupe sobre el misterio encerrado en el símbolo central de esta devoción puede encontrarse en su artículo “El Corazón de Cristo, centro del misterio cristiano y clave del universo”, *ibíd.*, pp. 83-111.

<sup>(5)</sup> Se titulan *Infancia espiritual* y *Vida de infancia* (Josemaría Escrivá, Camino, edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Madrid, Rialp, 2002, pp. 913-943). En el prólogo al primero de estos capítulos, Pedro Rodríguez pide una investigación detenida de las fuentes de este aspecto de la espiritualidad de S. Josemaría Escrivá (*ibíd.*, p. 916).

<sup>(6)</sup> *Estatutos de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei*, &80 - & 82, en Amadeo de Fueamayor et alia, *El itinerario jurídico del Opus Dei (Historia y defensa de un carisma)*, Pamplona, Eunsa, 1989, pp. 639-640.

<sup>(7)</sup> MANUEL TEJERA, S.I., “Arrupe y su canto del cisne: ¡Orad mucho!... No oramos bastante”, *Manresa* 73 (2001): 243-251.

<sup>(8)</sup> FEDERICO MARÍA REQUENA, *Espiritualidad en la España de los años veinte*. Juan G. Arintero y la revista “La Vida Espiritual” (1921-1928), Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 32-33.

<sup>(9)</sup> EMILIO COLUNGA, “Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI”, *Ciencia Tomista IX* (1914): 209-221; X (1914): 223-242.

<sup>(10)</sup> P. ARRUPE, *op. cit.*, pp. 59-74. Ahora, en NORBERTO ALCOVER, S.J. (ed.), PEDRO ARRUPE. *Memoria siempre viva*, Bilbao, Mensajero, 2001, pp. 204-216.