

TRATO CON EL ESPÍRITU SANTO Y DINAMISMO DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

Consideraciones a partir de un texto del Beato Josemaría Escrivá

JOSÉ LUIS ILLANES

El reconocimiento de la existencia de relaciones entre teología y espiritualidad —más aún, de la necesidad de esas relaciones— constituye uno de los rasgos capitales de la teología contemporánea, que aspira de forma programática a superar la ruptura entre esas dos dimensiones del existir cristiano que, con raíces en la Baja Edad Media, se agrandó y consolidó a lo largo de la época moderna¹.

Esas relaciones operan, por lo demás, en dos direcciones: la teología puede, y debe, alimentar y orientar a la espiritualidad, y la espiritualidad impulsar y fecundar a la teología. Prescindiendo ahora del primer aspecto y limitándonos al segundo, hagamos dos anotaciones:

a) Señalemos, ante todo, que la espiritualidad ejerce una función decisiva respecto al ser de la teología en cuanto tal. La teología es, sin duda alguna, actividad de la razón científica, con todo lo que esa razón reclama de rigor y de capacidad de análisis; pero la razón científica, si no quiere girar en vacío, ha de proceder en consonancia con las características del objeto sobre el que versa en concreto. Y el objeto de la teología no es una divinidad abstracta, impersonal o genérica, sino el Dios vivo y amante que se manifestó en Jesús llevando el amor hasta la muerte. De ahí que, cuando no está acompañada y alimentada por una auténtica y sentida conciencia de la realidad personal de Dios y de su amor, la teología se desvanece y gira en el vacío. La espiritualidad —y entendemos por espiritualidad la vivencia espiritual concreta— que presupone e implica conciencia viva, existencial, de la verdad del Dios, de la realidad y singularidad de su amor, es, por eso, indispensable para un recto y acabado proceder de la reflexión teológica².

1. Ver lo que hemos escrito en J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, 2.ª ed., Madrid 1996, pp. 322-323, con la bibliografía allí citada.

2. Este punto ha sido acertadamente glosado por A. LOUTH, *Theology and Spirituality*, Oxford 1976 y, más ampliamente, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983.

b) Pero lo dicho, aun siendo importante, más aún, decisivo, no agota el campo de influjo de la espiritualidad sobre la teología. La espiritualidad, en efecto, influye —puede influir— no sólo en el teologizar considerado en su conjunto, sino también en su entramado concreto. Si la espiritualidad puede ser definida como «la cara subjetiva de la dogmática»³, o también —con expresión que supone la anterior, pero la desarrolla y completa— como «la apropiación subjetiva, personal, de la objetividad del dogma», es claro que su despliegue no puede por menos de tener resonancias teológicas, ya que conduce a poner de relieve aspectos o facetas de la realidad del don que Dios le comunica y del que se apropia. La vida espiritual cristiana —no lo olvidemos— es más, mucho más, que un conjunto de devociones, de prácticas ascéticas o de experiencias psicológicas: es el fruto de una fe viva, la vivencia real y profunda de la realidad de Dios y de su autocomunicación en Cristo y el Espíritu tal y como la fe la descubre y la trasmite. E implica, en consecuencia, una profundización existencial en la verdad creída que anticipa o confirma lo que la razón teológica entreveía o analizaba siguiendo la vía intelectual⁴.

Es este punto el que nos proponemos considerar en referencia a la conciencia de la acción del Espíritu y al trato personal con Él, partiendo para ello de un texto de uno de los grandes maestros espirituales de nuestro siglo: el Beato Josemaría Escrivá.

EL TRATO CON EL ESPÍRITU SANTO EN LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

El texto al que acabamos de aludir tiene una fecha determinada: 8 de noviembre de 1932. En la mañana de ese día, Josemaría Escrivá, que era entonces un sacerdote de treinta años, fue a hablar con su confesor habitual, que le dio un consejo: «Tenga amistad con el Espíritu Santo. No hable: óigale». Los hechos posteriores evidencian tanto la perspicacia del confesor, que había sabido captar el estado de ánimo de quien hablaba con él, como la sinceridad de vida del joven sacerdote, en quien el consejo recibido encontró un profundo eco, dando origen a un intenso tiempo de oración en el que revivió de modo íntimo y profundamente sentido el itinerario de su vida espiritual.

3. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro* (Ensayos teológicos, vol. I), Madrid 1969, p. 270.

4. Un resumen del estado de la reflexión a este respecto, con cuanto implica respecto a la comprensión del lugar que la consideración de la experiencia de los santos juega respecto a la Teología Espiritual, es decir, al análisis científico-teológico de la vivencia espiritual, en G. MOIOLI, *Teología espiritual*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, t. I, Salamanca 1982, pp. 36-44.

Narrando estos sucesos en una anotación que tomó esa misma mañana, cuenta que, apenas terminada la conversación con su confesor, ya en la calle, «haciendo oración, una oración mansa y luminosa, consideré que la vida de infancia, al hacerme sentir que soy hijo de Dios, me dio amor al Padre; que, antes, fui por María a Jesús, a quien adoro como amigo, como hermano, como amante suyo que soy...». «Hasta ahora —prosigue, llegando al punto que ahora nos interesa—, sabía que el Espíritu Santo habitaba en mi alma, para santificarla..., pero no *cogí* esa verdad de su presencia». «Siento —continúa— el Amor dentro de mí: y quiero tratarle, ser su amigo, su confidente..., facilitarle el trabajo de pulir, de arrancar, de encender... No sabré hacerlo, sin embargo: Él me dará fuerzas. Él lo hará todo, si yo quiero... ¡que sí quiero! Divino Huésped, Maestro, Luz, Guía, Amor: que sepa el pobre borrico agasajarte, y escuchar tus lecciones, y encenderse, y seguirte y amarte. Propósito: *frecuentar*, a ser posible sin interrupción, la amistad y trato amoroso y dócil del Espíritu Santo. *Veni Sancte Spiritus!...*»⁵.

Aunque se trata de un texto ya de por sí muy expresivo, para comprenderlo en toda su hondura convendrá situarlo, evocándolo, aunque sea con trazos breves, en el contexto de la vida de su autor, y, más concretamente, en el contexto de su vida espiritual. Remontémonos para ello a 1918, año en el que Josemaría Escrivá, estudiante entonces de los últimos cursos de Bachillerato, advirtió que Dios le pedía más: que no podía contentarse con un vivir cristiano sincero, pero no radical; más aún, que debía estar disponible para cuanto Dios le pidiera, para un ideal y una misión que barruntaba, sintiendo una profunda inquietud en su corazón, pero cuyo contenido concreto no le era dado percibir⁶. Decide en consecuencia hacerse sacerdote, iniciando los estudios en Logroño, donde residía entonces su familia, y continuándolos después en Zaragoza, hasta que, en 1925, recibió la ordenación sacerdotal.

A lo largo de esos años su vida interior fue haciéndose cada vez más honda. Dos rasgos cabe destacar: su tierna devoción a María, a la que acude con confianza filial; y su hondo sentido de la Eucaristía, en referencia tanto al sacrificio eucarístico como al Sagrario, ante el que pasa, en repetidas ocasiones, horas rezando. En 1927 deja Zaragoza y

5. Anotación del 8-XI-1932, en *Apuntes íntimos*, n. 864; el texto está también recogido en *Forja*, n. 430, aunque con retoques encaminados a disminuir el tono personal y adaptarlo a las características de un punto de meditación dirigido a un público general (en esta versión, el verbo *coger*, central en la narración, ha sido sustituido por *comprender*, menos coloquial, pero también menos gráfico).

6. Para la reconstrucción de este y otros sucesos de la vida del Beato Josemaría pueden consultarse las diversas biografías ya publicadas y, especialmente, por ser la más documentada y la que más atención presta a su itinerario interior, A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, tomo I: *¡Señor que vea!*, Madrid 1997, que cubre el período de 1902 a 1936.

se traslada a Madrid. Allí colabora, como capellán, en una labor de beneficencia, que le pone en contacto con enfermos, desheredados y moribundos a los que atiende sacerdotalmente. La experiencia del dolor, junto con la de la pobreza —una serie de reveses económicos y finalmente la muerte de su padre, acaecida en 1924, han hecho que deba afrontar el sostenimiento de su familia sin contar con medios para ello—, marcan su vida.

En ese ámbito vital tuvo lugar, el 2 de octubre de 1928, un acontecimiento decisivo: en esa jornada, mientras realizaba un retiro espiritual, se le desveló la meta de su vida. Comprendió que Dios deseaba que dedicara toda su existencia a promover entre personas de todas las condiciones sociales y de todas las profesiones la llamada a la santidad y al apostolado en y través precisamente del trabajo profesional y de las normales circunstancias del existir ordinario. Se originaba así lo que, algo más tarde, designaría como *Opus Dei*, *Obra de Dios*⁷.

No es posible reconstruir con detalle el itinerario interior del Beato Josemaría en los años anteriores a 1928, ya que las notas íntimas que tomó durante ese periodo fueron destruidas y no han llegado hasta nosotros; contamos, pues, solamente con las referencias que él mismo hizo en épocas posteriores. Por ellas nos consta que fueron años de crecimiento espiritual y de oración intensa, en los que no faltaron gracias especiales que iban preparando y moldeando su espíritu creando en él el temple de alma que le permitiría afrontar la misión percibida el 2 de octubre de 1928. A partir de esa fecha —así lo señala en anotaciones posteriores— se produjo una situación de sequía, de «silencio del Señor», que duró más de un año, hasta noviembre de 1929, en el que, en su oración, se reanudaron las luces e inspiraciones⁸. Se inició así otro nuevo periodo de particular hondura espiritual, del que los *Apuntes íntimos* —que se conservan desde marzo de 1930— dejan amplia y cumplida documentación.

Las anotaciones del Beato Josemaría respecto a su vida interior son muy parcas en consideraciones psicológicas: pone, en efecto, el acento no en la propia subjetividad y en las experiencias que pueden acompañar a la vida de oración, sino en la objetividad de una fe en la que profundiza. Queda claro en ellas, y esto es lo que aquí nos interesa, que esa profundización, en la que está comprometida toda la persona, siguió un ritmo creciente y en referencia a muy diversas dimensiones

7. Sobre el 2 de octubre ver A. VÁZQUEZ DE PRADA, *o.c.*, pp. 292-308, así como lo que nosotros mismos hemos escrito en *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, en «*Scripta Theologica*» 13 (1981) 411-451 (recogido también en AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1982, pp. 59-99).

8. *Apuntes íntimos*, nn. 179 (nota 193) y 475.

del creer y del vivir cristianos. Las citas que podrían aportarse para documentar esa afirmación, y el trasfondo espiritual que esa afirmación evoca, son muy numerosas; detengámonos no obstante sólo en dos momentos, dotados de particular significación.

El primero de ellos se localiza en un día concreto: el 7 de agosto de 1931, durante la celebración de la Misa, que en el Madrid de aquel año correspondía a la fiesta de la Transfiguración de Cristo. Narrémoslo con sus propias palabras: «Llegó la hora de la Consagración: en el momento de alzar la Sagrada Hostia, sin perder el debido recogimiento, sin distraerme (...), vino a mi pensamiento, con fuerza y claridad extraordinarias, aquello de la Escritura: “et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum” (Ioann. 12, 32). Ordinariamente, ante lo sobrenatural, tengo miedo. Después viene el “ne timeas!, soy Yo”. Y comprendí que serán los hombres y mujeres de Dios, quienes levantarán la Cruz con las doctrinas de Cristo sobre el pináculo de toda actividad humana... Y vi triunfar a Cristo, atrayendo a Sí todas las cosas»⁹.

Fue como una confirmación y ampliación de la luz recibida en octubre de 1928, en virtud de la cual el mensaje sobre la santificación del trabajo quedó situado en el contexto de la exaltación de Cristo, de la realización en la historia de la obra redentora, y su propia alma resultó inundada del resplandor de la gracia. «A pesar de sentirme vacío de virtud y de ciencia (la humildad es la verdad..., sin garabato), querría escribir —prosigue— unos libros de fuego, que corrieran por el mundo como llama viva, prendiendo su luz y su calor en los hombres, convirtiendo los pobres corazones en brasas, para ofrecerlos a Jesús como rubíes de su corona de Rey»¹⁰.

El segundo momento al que deseábamos referirnos tuvo lugar poco después, en septiembre y octubre de ese mismo año de 1931, y puede sintetizarse con una fórmula breve: la plena radicación en el sentido de la filiación divina. «Estuve considerando —anota el 22 de septiembre— las bondades de Dios conmigo y, lleno de gozo interior, hubiera gritado por la calle, para que todo el mundo se enterara de mi agradecimiento filial: ¡Padre, Padre! Y —si no gritando— por lo bajo, anduve llamándole así (¡Padre!) muchas veces, seguro de agradecerle»¹¹.

En las jornadas sucesivas ese pensamiento volvió una y otra vez a su espíritu, también —así nos lo cuenta— al recorrer una calle o al to-

9. *Apuntes íntimos*, nn. 217-218.

10. *Ibidem*. Para un comentario de este texto, y de la experiencia que recoge, ver A. VÁZQUEZ DE PRADA, *o.c.*, pp. 380-384, y, más ampliamente, P. RODRÍGUEZ, «*Omnia traham ad meipsum*». *El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*, en «*Annales Theologici*» 6 (1992) 5-34.

11. *Apuntes íntimos*, n. 296.

mar un tranvía, en «oración de afectos, copiosa y ardiente»¹², hasta hacer que la conciencia de ser hijo de Dios formara una sola cosa con su personalidad. «Os podría decir —evocaba, años más tarde, en una meditación dirigida a un grupo de fieles del Opus Dei— hasta cuándo, hasta el momento, hasta dónde fue aquella primera oración de hijo de Dios»; «Aprendí —continuaba— a llamar Padre (a Dios), en el Padrenuestro, desde niño; pero sentir, ver, admirar ese querer de Dios de que seamos hijos suyos..., en la calle y en un tranvía —una hora, hora y media, no lo sé—; *Abba, Pater!*, tenía que gritar. (...) Aquel día, aquel día (el Señor) quiso de una manera explícita, clara, terminante, que, conmigo, vosotros os sintáis siempre hijos de Dios, de este Padre que está en los cielos y que nos dará lo que pidamos en nombre de su Hijo»¹³.

Las referencias podrían multiplicarse ya que los textos, y los hechos que los textos recogen, son muy abundantes. Los citados son suficientes para poner de manifiesto un progresivo connaturalizarse de su espíritu con el misterio de Dios y su comunicación en la gracia. Esquematisando lo que en la realidad concreta de la vida del Beato Escrivá fue profundamente unitario, cabe señalar en el itinerario que hemos esbozado dos fases, entendidas, claro está, no como etapas netamente diferenciadas sino como aspectos de la progresiva radicación en una única realidad. Ante todo, un momento mariano-cristológico, en el que la devoción a María, la meditación del Evangelio y la cercanía al Sagrario provocan un vivo sentido de la realidad de Cristo y conducen, desde la contemplación de su Humanidad, a la profundización de su Divinidad, mejor, a la percepción de la Divinidad en la Humanidad. De ahí, una conciencia cada vez más plena del amor infinito de Dios Padre que, dándose a conocer en la entrega de Jesús, desde Nazaret hasta la muerte y la resurrección, nos constituye en hijos y nos incorpora al vivir trinitario. Y, en consecuencia —esta sería la segunda etapa o momento—, una vivencia cada vez más decididamente teologal, gracias a la cual la fe, la conciencia de la cercanía de Dios, revierte sobre la totalidad del existir.

«Empezamos —escribe en una homilía de claros acentos autobiográficos— con oraciones vocales, que muchos hemos repetido de niños: son frases ardientes y sencillas, enderezadas a Dios y a su Madre, que es Madre nuestra. (...) Primeró una jaculatoria, y luego otra, y

12. *Apuntes íntimos*, n. 334.

13. Meditación del 24-XII-1969, citada por A. VÁZQUEZ DE PRADA, *o.c.*, p. 390-391; sobre la doctrina acerca del sentido de la filiación divina en el Beato Josemaría, ver F. OCÁRIZ-I. CELAYA, *Vivir como hijos de Dios. Estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá*, Pamplona 1993 y J. BURGGRAF, *El sentido de la filiación divina*, en AA.VV., *Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá*, Pamplona 1996, pp. 109-127.

otra..., hasta que parece insuficiente ese fervor, porque las palabras resultan pobres...: y se deja paso a la intimidad divina, en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio». «El corazón necesita, entonces —prosigue—, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criatura que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo»¹⁴.

Cuando se estaba produciendo ese *crescendo* espiritual, ese ir conaturalizando la existencia concreta con lo afirmado y creído en la fe, ese saberse, de forma cada vez más viva, interpelado por Dios, más aún, metido en Dios —«en Él vivimos, nos movemos y existimos», como dijera San Pablo¹⁵—, tuvo lugar el consejo de su confesor en la mañana del 8 de noviembre de 1932 («Tenga amistad con el Espíritu Santo. No hable: óigale») y la subsiguiente meditación en la que el Beato Josemaría, después de evocar su itinerario espiritual, su ir por María hacia Jesús y su abrirse, en Jesús, al tierno e infinito amor de Dios Padre, dirigió la atención, con viva conmoción interior, hacia la inefable acción del Paráclito. «Hasta ahora, sabía —citemos de nuevo sus palabras— que el Espíritu Santo habitaba en mi alma, para santificarla..., pero no *cogí* esa verdad de su presencia». Ahora, en cambio, habiendo *cogido*, es decir, percibido de forma plenamente existencial esa verdad, «siento el Amor dentro de mí: y quiero tratarle, ser su amigo, su confidente..., facilitarle el trabajo de pulir, de arrancar, de encender... (...) Divino Huésped, Maestro, Luz, Guía, Amor: que sepa el pobre borrico agasajarte, y escuchar tus lecciones, y encenderse, y seguirte y amarte. Propósito: *frecuentar*, a ser posible sin interrupción, la amistad y trato amoroso y dócil del Espíritu Santo. *Veni Sancte Spiritus!...*»¹⁶.

Dos semanas más tarde anota en sus apuntes «Ahora voy directamente al Padre, a Jesús, al Espíritu Santo, a María. Esto no quiere decir que no tenga devociones (...), pero mi alma, indudablemente se simplifica»¹⁷. Su invocación al Espíritu Santo fue de hecho cada vez más frecuente¹⁸, acudiendo tanto a frases y exclamaciones espontáneas como a

14. *Amigos de Dios*, n. 296 y 306; la homilía, que abarca los nn. 294 a 316, data del 26-XI-1967 y recibió, al ser publicada, el título *Hacia la santidad*.

15. Hch 17, 28.

16. *Apuntes íntimos*, n. 864; cfr. nota 5.

17. Anotación del 26-XI-1932, en *Apuntes íntimos*, n. 690.

18. A ello contribuyó también la lectura del *Decenario del Espíritu Santo*, de Francisca Javierra del Valle, obra que fue publicada por primera vez en Salamanca, en 1932 y que el Beato Josemaría Escrivá tuvo oportunidad de leer a finales de ese año.

textos bíblicos y a oraciones litúrgicas o de propia composición. Tal es el caso de una, que se conserva en una nota manuscrita fechada en abril de 1934, que consideramos oportuno reproducir como conclusión de nuestro recorrido histórico: «Ven, ¡oh Santo Espíritu!: ilumina mi entendimiento, para conocer tus mandatos; fortalece mi corazón contra las insidias del enemigo; inflama mi voluntad.. He oído tu voz, y no quiero endurecerme y resistir, diciendo: después..., mañana. *Nunc coepi!* ¡Ahora!, no vaya a ser que el mañana me falte. ¡Oh, Espíritu de verdad y de sabiduría, Espíritu de entendimiento y de consejo, Espíritu de gozo y de paz!: quiero lo que quieras, quiero porque quieres, quiero como quieras, quiero cuando quieras...»¹⁹.

DESCONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO DEL ESPÍRITU SANTO

Llegados al fin de la historia que aspirábamos a trazar, debemos analizarla —nuestra intención no es historiográfica, sino teológica— desde la perspectiva de esas relaciones entre teología y espiritualidad a las que hacíamos referencia en un principio.

Una constatación se impone ante todo: en el itinerario espiritual de Josemaría Escrivá de Balaguer el «descubrimiento» del Espíritu, el tránsito de la confesión de fe a la conciencia viva respecto a su acción, acontece en y través del despliegue de la personal vivencia espiritual, más concretamente, al alcanzar en ese itinerario un momento o etapa de plenitud. Estamos ante un hecho. Ciertamente ante un hecho que tiene paralelismos con lo que es dado detectar en otros itinerarios espirituales, pero, en todo caso, ante un hecho, frente al que cabe, en consecuencia, suscitar un interrogante: ¿nos encontramos ante una realidad fáctica, interesante desde la perspectiva de la biografía del personaje de que se trate pero carente de relevancia teológica, o ante algo más? La segunda parte de la disyuntiva es, a nuestro juicio, la verdadera. De ahí que hayamos evocado esa historia precisamente en el contexto del análisis de las relaciones entre reflexión teológico-científica y vivencia espiritual y, más concretamente, en referencia al influjo de la espiritualidad en el constituirse de la teología.

Se ha hablado repetidas veces, especialmente hace ya algunos decenios, de la existencia de un «déficit pneumatológico», de un «olvido del Espíritu Santo» en la teología, y, particularmente, en la teología latina. Así como, en referencia a la piedad —y también particularmente respecto a la tradición latina—, de una preterición del Espíritu Santo,

19. Archivo General de la Prelatura del Opus Dei, AVF-0065.

que puede incluso ser calificado como «el Gran Desconocido», como el Gran Olvidado, no, ciertamente, por los grandes místicos, pero sí por la religiosidad popular²⁰.

Estas apreciaciones pueden —e incluso, en algunos aspectos, deben— ser matizadas. Pero tienen su parte de verdad. En uno y otro caso ese «olvido» del Espíritu Santo obedece a causas concretas: un modo de entender la teología —el propio de gran parte de la neoescolástica— como actividad no sólo racional, sino rígidamente racional, desconectada de la historia y de los impulsos vitales; una presentación de la vivencia espiritual como tarea en la que predominan el devocionalismo o, en otros momentos y por otros autores, la consideración de las experiencias místicas —mejor, psicológico-espirituales— que pueden acompañar, y acompañan en algunos casos, a la vida de oración. Ambos planteamientos deben ser criticados y superados, y, en todo o en parte, ya lo han sido de hecho: tanto la teología como la espiritualidad se saben hoy centradas en el misterio, en el sentido bíblico del vocablo, es decir, en la autocomunicación de Dios al hombre en Cristo y en el Espíritu. Una y otra, teología y espiritualidad, son, o, al menos aspiran a ser, neta y decididamente pneumatológicas.

El «olvido» del Espíritu Santo obedece, en suma, tanto en la espiritualidad como en la teología, a causas históricamente determinadas con las que hay que enfrentarse hasta alcanzar su plena superación. Ahora bien, ¿agota esa consideración la totalidad del problema?, ¿no hay acaso, en la realidad de las cosas —de la historia de la salvación, de la verdad misma de Dios—, algo que, sin explicar el «olvido» del Espíritu Santo —un tal olvido nunca está ni estará justificado—, lo hace posible? Dicho con otras palabras, ¿no hay tal vez en la vivencia espiritual una tensión entre ocultamiento y reconocimiento del Espíritu Santo, de la que debemos ser conscientes a fin de seguir su ritmo vital y contribuir a que desemboque no en un olvido sino en un efectivo encuentro con Él? La respuesta es, a nuestro juicio, también aquí positiva. Más aún, consideramos que esa tensión y ese ritmo vital están relacionados con lo que ponen de manifiesto vivencias como la de Josemaría Escrivá a la que hemos dedicado la primera parte de esta comunicación, de la que conviene que no apartemos la atención.

20. *El Gran Desconocido* fue precisamente el título que Josemaría Escrivá puso a una de sus homilías, pronunciada en la festividad de Pentecostés de 1969 (recogida en *Es Cristo que pasa*, nn. 127-138); «por desgracia —escribe, dando razón del título y de la finalidad a la que aspira toda la homilía— el Paráclito es, para algunos cristianos, el Gran Desconocido: un nombre que se pronuncia, pero que no es Alguno —una de las tres Personas del único Dios—, con quien se habla y de quien se vive» (n. 134).

Retomando formulaciones neoplatónicas, aunque modificándolas profundamente, Santo Tomás de Aquino ha podido describir la creación según el esquema de *exitus-reditus*: la totalidad de las cosas, que vienen de Dios, vuelven hacia Él²¹. Ese esquema nos parece válido, si bien debe ser interpretado —como por lo demás lo hace el propio Santo Tomás— desde un horizonte trinitario. El universo, la universalidad de lo creado, viene del Padre, fuente y origen de toda realidad, por el Hijo y en el Espíritu Santo; y regresa hacia Él también por el Hijo y en el Espíritu. En ese proceso, y por lo que al *reditus* o regreso hacia el Padre se refiere, a la acción del Espíritu le corresponde una primariedad histórico-salvífica. Fue el Espíritu quien, comunicado por el Padre y el Hijo a la humanidad de Cristo, la condujo desde Nazaret hasta la entrega suprema del calvario. Y es el Espíritu quien, difundido desde la cruz, conduce a la Iglesia y a todo cristiano a la identificación con el Hijo y, en el Hijo, a la comunión plena con Dios Padre.

El Espíritu está en la base del itinerario hacia Dios y lo está, precisamente, como luz que hace conocer, como fuerza que otorga el movimiento, como seno en el que se despliega la vida. De ahí que, al menos en un primer momento, pase inadvertido: la luz no se ilumina a sí misma, sino al objeto sobre el que se proyecta; la fuerza no revierte sobre ella misma, sino que se abre al movimiento que provoca; el seno no se alimenta a sí mismo, sino a la vida que en él ha sido engendrada.

El Espíritu —pasemos de las metáforas a las realidades— no se da a conocer a sí mismo, sino que da a conocer al Hijo y, en el Hijo, al Padre²². Cabe hablar así, como lo ha hecho la teología oriental, de una *kénosis*, de un anonadamiento del Espíritu, que, orientando al hombre hacia el Hijo y el Padre, se oculta a sí mismo²³. Lo que podría llevar a

21. La presencia del esquema *exitus-reditus* en Tomás de Aquino, y previamente en la tradición patristica, ha sido analizada por G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica»*, Madrid 1964, así como por F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza. Rapporto fra Trinità e le opere ad extra nello «Scriptum super Sententias» di San Tommaso*, Roma 1969, más recientemente, G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et ses prédécesurs*, París 1995.

22. Este punto —al que alude el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 687— ha sido acertadamente subrayado por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, pp. 733-734, donde trata de esta cuestión en orden a explicar por qué «la pneumatología ha tenido una vida silenciosa en la historia de la Iglesia» y sólo recientemente ha surgido como tratado teológico específico. Desde esa perspectiva cabe remitir también a H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959, pp. 11 ss., pues, aunque se ocupa no de la pneumatología sino de la eclesiología, algunas de sus consideraciones son susceptibles de una aplicación más amplia. Desde la perspectiva de la espiritualidad, ver en cambio H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus creator (Skizzen zur Theologie)*, vol. III, Einsiedeln 1967, pp. 95-105.

23. Ver, por ejemplo, V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, Barcelona 1982, pp. 124-125, y D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, vol. II, Zurich 1990, pp. 236-237.

considerar que el «olvido» del Espíritu Santo resulta no sólo explicable, sino connatural a su ocultamiento, a su remitir no a sí mismo, sino al Hijo y, radicalmente, al Padre. Sólo que la reflexión no debe detenerse ahí, ya que tampoco se detiene ahí la realidad: el ocultamiento no es un punto de llegada o una meta, sino sólo un momento de una dialéctica que va más allá.

«Por el Espíritu, que es el don eterno —ha escrito Juan Pablo II—, Dios uno y trino se abre al hombre, al espíritu humano»²⁴. Ello es así porque Él, el Espíritu, es precisamente no un don cualquiera, sino el don eterno y divino, el don en que culmina el ritmo inmanente de la Trinidad. El Espíritu Santo no es un mensajero, un intermediario, que cumplida su mediación y habiendo situado frente a frente a los auténticos interlocutores, desaparece y se retira, sino Dios con el Padre y el Hijo²⁵. La acción del Espíritu no termina «fuera» del propio Espíritu, conduciendo al hombre hacia un Dios que a Él mismo le fuera extraño, sino que termina en el abismo insondable de esa vida divina que es su propia vida. El Espíritu introduce en el Padre y en el Hijo, introduciendo a la vez en su propia intimidad, en su propia Persona, haciendo participar de ese amor entre el Padre y el Hijo que en Él se hace Persona.

Por eso, para el cristiano, crecer en vida interior, abrir la propia subjetividad a la acción del Espíritu, dejar que, bajo su acción, la vivencia espiritual se desarrolle, es descubrirse, reconocerse, objeto de una «corriente trinitaria de amor»²⁶, mejor, verse arrastrado por esa corriente, implicado en ella, situado ante el Padre y el Hijo y ante el Amor con el que ambos se aman, no de cualquier modo, sino precisamente participando de ese Amor. De ahí que el despliegue de la vivencia espiritual cristiana revierta, de modo connatural —más aún, necesario e inmanente— sobre el Espíritu Santo, reconocido y percibido como fuente de un vivir que no aleja de Él, sino que une a Él, ya que implica participar del amor que Él mismo es.

Hay, pues, ciertamente —como antes decíamos— un anonadamiento del Espíritu, que habla no de Sí mismo, sino del Hijo y del Padre. Pero también un manifestarse del Espíritu o —hablando quizá con más propiedad— un descubrimiento o reconocimiento del Espíritu, ya

24. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 58.

25. Tocamos aquí, como es obvio, uno de los puntos clave de la dogmática cristiana, puesto especialmente de relieve por los Padres griegos con ocasión de la polémica arriana y, especialmente, semiarriana, en la que la referencia de la divinización del cristiano constituyó punto de partida para la proclamación de la divinidad del Espíritu del que la divinización proviene.

26. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 85.

que el sujeto de ese proceso es el creyente, el cristiano, en la medida en que, radicándose existencialmente en la fe, toma conciencia viva del horizonte teologal de nuestro existir, es decir, del hecho de que somos y vivimos en Dios. Cuando esa profundización existencial se realiza, cuando el espíritu humano se sabe situado ante Dios, más aún, viviendo en Dios, no puede por menos, en efecto, que volverse de modo espontáneo y connatural hacia el Espíritu de Dios reconociendo en Él la fuente actual e incesante de donde proviene la vida teologal que le anima.

Plenitud de la experiencia espiritual y descubrimiento del Espíritu forman así, en el cristiano —y el texto del Beato Josemaría del que hemos partido lo pone de relieve—, una sola cosa. Subrayemos por lo demás que ese «descubrir» al Espíritu Santo implica, en conformidad con cuanto venimos diciendo, un volverse hacia Él en actitud de amor, de agradecimiento, de apertura. De ahí que, en consecuencia —y el texto del Beato Josemaría es también explícito al efecto—, connote, a la vez y en virtud de un único movimiento, tratarle, dirigirse personal y amorosamente a Él con un amor concreto, y colocarse en sus manos, y ello con plena disponibilidad²⁷. Quien se sabe en Dios, aspira a mantenerse en Él, más aún, a radicarse cada vez más en Él. Y es precisamente el Espíritu de Dios quien, tomando posesión de nuestro propio espíritu, comenzó a introducirlo y continuará introduciéndolo en el vivir trinitario, es decir, llevando, en Cristo, hacia el Padre, y, desde el Padre, a la realidad concreta del existir, del actuar histórico en los que la fe y el amor teologales adquieren consistencia y se encarnan²⁸.

27. La referencia a la disponibilidad al Espíritu Santo es decisiva no sólo en los textos del Beato Josemaría de comienzos de la década de 1930 ya citados (cfr. notas 5, 16, 17 y 19), sino en otros muchos posteriores; ver, por ejemplo, *Camino*, nn. 57, 62 y 852, y *Es Cristo que pasa*, nn. 130 y 135 (ambos números pertenecen a la homilía sobre *El Gran Desconocido*).

28. El Beato Josemaría reiteró innumerables veces —es, a decir verdad, uno de los ejes constitutivos de su mensaje— la conexión entre vida de fe —y fe que desemboca en contemplación— y vida ordinaria. Entre las muchas citas posibles limitémonos a algunas de las contenidas en la ya citada homilía *Hacia la santidad*. «No me refiero —escribe— a situaciones extraordinarias. Son, pueden muy bien ser, fenómenos ordinarios de nuestra alma: una locura de amor que, sin espectáculo, sin extravagancias, nos enseña a sufrir y a vivir, porque Dios nos concede la Sabiduría» (*Amigos de Dios*, n. 307). Poco después insiste: «Fe y hechos de fe: hechos, porque el Señor —lo has comprobado desde el principio, y te lo subrayé a su tiempo— es cada día más exigente. Eso es ya contemplación y es unión; ésta ha de ser la vida de muchos cristianos, cada uno yendo adelante por su propia vía espiritual —son infinitas—, en medio de los afanes del mundo, aunque ni siquiera hayan caído en la cuenta» (n. 308). Y más adelante: «fe, fe sobrenatural. Cuando la fe flojea, el hombre tiende a figurarse a Dios como si estuviera lejano, sin que apenas se preocupe de sus hijos. Piensa en la religión como en algo yuxtapuesto, para cuando no queda otro remedio; espera, no se explica con qué fundamento, manifestaciones aparatosas, sucesos insólitos. Cuando la fe vibra en el alma, se descubre, en cambio, que los pasos del cristiano no se separan de la misma vida humana corriente y habitual. Y que esta santidad grande, que Dios nos reclama, se encierra aquí y ahora, en las cosas pequeñas de cada jornada» (n. 312).

Las consideraciones que preceden constituyen sólo un esbozo de una realidad que reclamaría, para ser no ya expuesta sino simplemente glosada, desarrollos muchos más amplios. Pueden bastar, sin embargo, para manifestar el ritmo teologal de la vivencia cristiana tal y como la experiencia espiritual del Beato Josemaría Escrivá nos ayuda a describirla. Añadamos por eso sólo, a modo de conclusión, una reflexión sintética. Todo el proceso descrito, fruto de la acción del Espíritu Santo y de su dócil recepción por parte del cristiano, acontece, ciertamente, en la fe —la apropiación subjetiva de la objetividad del dogma no trasciende la fe, sino que se sitúa en su interior—, aunque se trata —lo hemos subrayado ya, pero importa reiterarlo— de una fe viva, es decir, de una fe que vive de la realidad que se confiesa. *Fides qua* y *fides quae*, la fe con la que se cree y la fe que se cree están íntimamente implicadas. Y es ésa la razón por la que la apropiación subjetiva de la objetividad del dogma puede contribuir, y contribuye de hecho a manifestar lo que el dogma implica y contiene. Lo que, respecto al tema ante el que nos encontramos situados, equivale a decir que la vivencia espiritual concreta es camino decisivo en orden a fomentar la conciencia de la acción del Espíritu Santo no sólo en la espiritualidad, sino también en la teología.

