

El ignacianismo de S. Josemaría Escrivá *

1. UNA RELECTURA HISTÓRICA DE DOS FUNDADORES

La celebración del centenario del nacimiento de Josemaría Escrivá de Balaguer alcanzó su momento culminante con la elevación a los altares del Fundador del Opus Dei en la ceremonia de canonización presidida por Juan Pablo II el 6 de octubre de 2002. La asistencia de cerca de medio millón de fieles a este acto viene a confirmar que su figura se ha convertido en un referente universal de la Iglesia Católica del siglo XX. Más aún, de hecho el sacerdote que «vio» en 1928 en Madrid la Obra de Dios y que, a su muerte en 1975, había logrado extenderla por todo el mundo, con una cifra de miembros en torno a los cincuenta mil, representa uno de los prototipos de una nueva época de la historia de la Iglesia, inaugurada por el Concilio Vaticano II. Josemaría Escrivá forma parte, incluso como cumplido precursor desde una perspectiva cronológica, de ese selecto grupo de hombres y mujeres que descubrieron el enorme potencial apostólico de los laicos en un mundo secularizado. Consecuencia de la radical novedad que muchas de las llamadas «nuevas formas», como se les ha designado en la sociología religiosa, han suscitado en el seno de la Iglesia, han sido las dificultades

* Al mismo tiempo que este artículo, redactado hace un par de años, fue admitido para su publicación, salía a la luz mi libro *La escritura encendida* (Barcelona, Edimurtra, 2005), el cual contiene las siguientes páginas como uno de sus capítulos (pp. 129-153). Dedicado a la literatura espiritual del siglo XX, me ocupó allí también de la producción escrita de S. José María Rubio, S. Pedro Poveda y el P. Pedro Arrupe. Agradezco a *La Ciudad de Dios* su interés por reproducir esta investigación.

jurídicas para encontrarles un encaje canónico adecuado, pues con el desarrollo de su espiritualidad eminentemente laical se apartaban de las sendas habituales de vida cristiana cristalizadas hasta el momento (vida consagrada, sacerdocio secular...). Así, por ejemplo, la configuración jurídica definitiva del propio Opus Dei pasó avatares diversos y largos hasta que fue erigida como Prelatura Personal en 1982, cuarenta años después de su primera aprobación diocesana y siete después de la muerte de su Fundador¹.

No es éste el lugar ni tampoco poseo la competencia para discurrir sobre asuntos que afectan a un ámbito interdisciplinar, donde han de combinarse las herramientas de la sociología y la teología o el derecho y la historia, entre otras. En cambio, me gustaría detenerme en un aspecto muy concreto de la vida espiritual de san Josemaría Escrivá, por lo que pudiera tener de indicador, en un nivel más general, de la continuidad característica de la espiritualidad católica, constituida por el depósito de su tradición, así como, fundamentalmente, de algunos de los parámetros con que cada época quiere organizar su autocomprensión histórica. Pues es difícil sustraerse, en este último sentido, a la intuición, que requiere, desde luego, la prueba histórica y documental, de que el estudio del universo ideológico y cultural en que tuvo lugar el Concilio de Trento puede proporcionar claves para comprender actitudes y claves del Vaticano II. En esta dirección, pueden servir como ejemplo de antecedente las aportaciones historiográficas de Ignacio Tellechea sobre el arzobispo Bartolomé de Carranza².

1 Amadeo de Fuemayor et alia, *El itinerario jurídico del Opus Dei (Historia y defensa de un carisma)*, Pamplona, Eunsa, 1989. Aunque en términos diferentes, un ejemplo reciente de la búsqueda de soluciones a los conflictos entre las posibilidades jurídicas que ofrece el Derecho Canónico y los carismas fundacionales, pueden encontrarse en la aprobación de los Estatutos del Camino Neocatecumenal en junio de 2002 (véanse todos los documentos relacionados con el Camino en su *sitio* oficial: www.camminoneocatecumenale.it). Entre otras iniciativas de carácter laical, de fuerte arraigo, pueden citarse igualmente los movimientos de Focolares, Comunión y Liberación, Comunidad San Egidio...

2 Desde *El Obispo Ideal en el Siglo de la Reforma* (Roma, Iglesia Española, 1963) hasta sus estudios sobre Miguel de Molinos (*Molinosiana: investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*) (Madrid, FUE, 1987), la obra de Tellechea sobre la espiritualidad del siglo XVI se ha caracterizado por un continuo diálogo hermenéutico para ofrecer a la Iglesia de nuestra época claves de acción.

Bajando incluso a detalles concretos, pueden observarse que algunas de las prácticas y de las inquietudes renovadoras que fueron controladas y, en algunos casos, reprimidas durante el siglo XVI, han llegado a ser piedras de toque de las «nuevas formas» que lucharon hasta verlas plenamente reconocidas, amparadas y estimuladas por la Jerarquía; pongamos como ejemplo, la apología de la comunión frecuente que en tantos aprietos puso al dominico fray Domingo de Valtanás, muerto en las cárceles de la Inquisición, o al propio san Francisco de Borja, que se alejó de España al ser incluidos algunos de sus tratados en el famoso *Índice* de 1559³; o la propaganda de la práctica de la oración mental, extendida a todos los estados y no sólo a la vida religiosa, que tantos quebraderos de cabeza le provocó a fray Luis de Granada con su hermano dominico y gran teólogo de Trento Melchor Cano⁴. Pues bien, en la espiritualidad del Opus Dei, desde el principio, la comunión frecuente, rara en la España de los años treinta y cuarenta, y la oración mental constituyen prácticas básicas, al tiempo que no se olvidan sino que se potencian todas las prácticas de piedad exterior que habían determinado la fisonomía del catolicismo tridentino frente al protestantismo⁵.

No quiero negar, en modo alguno, la originalidad del carisma del Opus Dei, que consiste en la santificación de la vida ordinaria, una manera de vivir el cristianismo que, como gus-

3 Véase el estudio inicial y la bibliografía aportada en Fray Domingo de Valtanás, *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión y Apología de la comunión frecuente*, estudio preliminar y edición de Álvaro Huerga, Barcelona, Juan Flors, 1963, pp. 84-87, 113-129. También véase San Francisco de Borja, *Tratados espirituales*, introducción y edición de Cándido Dalmasas, Barcelona, Juan Flors, 1965.

4 Un resumen sintético y ajustado en Arturo Llin Chafer, «Fray Luis de Granada y la democratización de la oración», *Anales valentinos* 17 (1991): 247-270.

5 En el Reglamento del Opus Dei presentado en 1941 al Obispo de Madrid-Alcalá para su aprobación como Pía Unión, los tres tipos de socios (inscritos, numerarios y supernumerarios) compartían como rasgo característico el examen de conciencia y la práctica de la oración mental (media hora en el caso de los primeros; una hora en el caso de los otros dos). En los *Lineamenta Generalia* de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, presentados en 1943 para su erección como Sociedad de vida común sin votos, se establece en el punto 23 los ejercicios de piedad que sus miembros debían poner en práctica diariamente (oración mental, Santa Misa, Comunión, lectura espiritual, Rosario y examen de conciencia, entre otros). En los Estatutos de la Prelatura de 1982 se afirma con rotundidad que «la raíz y el centro de la vida espiritual de los fieles de la Prelatura es el Sacrosanto Sacrificio de la Misa» (A. Fuemayor et alia, *op. cit.*, Apéndices 5, 9 y 73, pp. 512, 518, 639, respectivamente).

taba de afirmar su Fundador, es «nueva como el Evangelio, como el Evangelio vieja». Al contrario, resaltando algunos aspectos, que lo arraigan en la tradición católica, podrá verse con mayor nitidez la renovación y el horizonte que abren a sus posibilidades inexploradas. Todo ello, por supuesto, desde la firme convicción de que la novedad del mensaje de Escrivá no se agota en ellas sino que brota de una potente fuerza espiritual que, en la teología mística, se conoce como acción del Espíritu Santo. Por todo ello, ahora que su canonización parece haber dejado atrás viejas polémicas que oscurecen más que aclaran, creo fructífero dejar apuntadas algunas características de la espiritualidad ignaciana que dejaron huella en Josemaría Escrivá, más allá de circunstancias coyunturales referidas al ámbito espiritual en que se movía.

En suma, Ignacio de Loyola y Josemaría Escrivá de Balaguer, dos Fundadores y dos trayectorias espirituales y humanas que han marcado a la Iglesia Católica al comienzo y al final de la modernidad, merecen un esfuerzo de aproximación que ayude a comprender la diversa unidad de un cristianismo abierto y ecuménico. Para evitar superposiciones, prefiero hablar de «ignacianismo» en Escrivá, pues no se trata de contemplar dos figuras frente a frente ni tampoco de agotar la comparación en el canal —la Compañía de Jesús o, en sentido no peyorativo, el jesuitismo— en el que aquél ha sido normalmente transmitido, por ser indesejable de la vida y la obra del personaje histórico de san Ignacio. Se pretende, más bien, percibir la relectura personal de un hombre y su carisma llevada a cabo en unas circunstancias personales y eclesíásticas diversas, pero experimentadas en íntima unión en el fluir de la economía de la salvación.

Las siguientes páginas no se conforman sólo con advertir puntos de contacto entre los dos autores, principalmente porque, como afirma Miguel Ángel Garrido, «no se puede hablar con propiedad de fuentes en la redacción de *Camino*» y «en todo caso, las experiencias y lecturas del autor posteriores no han modificado en nada el núcleo del mensaje inicial»⁶. Su objetivo no es, por tanto, establecer filiaciones, sino notar la recepción y la transformación de un patrimonio y unas prácticas espirituales cuya formulación moderna Ignacio de Loyola y la

6 Miguel Ángel Garrido Gallardo, «La literatura espiritual ante el siglo xxi», en M. Á. Garrido (coord.), *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 247, 250.

Compañía de Jesús contribuyeron a forjar. Por adelantar tan sólo dos ejemplos, la práctica prescrita para los miembros del Opus Dei del examen de conciencia diario, así como el establecimiento de un tiempo igualmente diario de oración mental forman parte inseparable en el catolicismo español contemporáneo de la influencia de los *Ejercicios Espirituales* ⁷.

Con ello, no se resta ningún mérito a la originalidad y la novedad de la obra y la producción literaria de san Josemaría Escrivá, sino que, al contrario, ayuda a percibir las más nítidamente en su horizonte cristiano y eclesial ⁸. A la vez puede contribuir, modestamente, a investigar el ambiente espiritual que respiraba el catolicismo español del primer tercio del siglo XX, durante el que, aparte de grandes figuras intelectuales, como el dominico Emilio Colunga, la Iglesia española vio florecer una generación de santos (Pedro Poveda, José María Rubio, la Madre Maravillas...), que pudieron tener acceso a nuevas ediciones de los grandes clásicos de la mística de los Siglos de Oro (santa Teresa, san Juan de la Cruz) ⁹.

Para obtener una indispensable claridad, graduaré la exposición de la presencia del ignacianismo en Escrivá en tres momentos: 1) paralelismos históricos; 2) concomitancias entre los carismas; y 3) huellas en sus escritos, en concreto en *Camino*. Habré de hacer en cada momento, en especial en los dos pri-

7 Basta echar una ojeada a la espiritualidad española del fines del siglo XIX y primer tercio del siglo XX para comprobar la abundancia de libros que presentan la doctrina de los *Ejercicios* de san Ignacio y que ayudan a ponerla en obra. Valga como ejemplo, por su difusión, el libro *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, explicados por Antonio María Claret*, Barcelona, Librería Religiosa, 1881. Sobre la oración mental, se publicó la versión española de uno de los libros más completos en su momento, escrito por el jesuita francés René de Maumigny, *La práctica de la oración mental*, Madrid, Razón y Fe, 1934.

8 En el terreno de la simple comparación textual se mueve el artículo de Francisco Gallego, «Paralelismo doctrinal entre San Juan de Ávila y el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Revista Agustiniiana* 61 (2000): 669-688.

9 Pedro Sainz Rodríguez *Introducción a la historia de la literatura mística española*, Madrid, Voluntad, 1927 (2^o edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1984). De santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz aparecieron las obras completas en ediciones anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa (*Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Tip. El Monte Carmelo, 1929; *Obras de San Juan de la Cruz*, Burgos, Tip. El Monte Carmelo, 1931 —en edición popular desde 1925—. Las *Obras* sanjuanistas habían sido publicadas sin notas previamente en Madrid, Apostolado de la Prensa, 1926).

meros, fuertemente vinculados, las salvedades pertinentes que respeten, sin confusión y con rigor, la originalidad histórica y espiritual de cada mensaje. También en *Camino* distinguiré entre la alusión, al alcance de la cultura media de un católico de la época, y la reflexión, que requiere un conocimiento más profundo de la vida y la obra de Ignacio. Tanto la alusión como la reflexión se dirigen al fin propio del mensaje de Escrivá de la santificación en medio de las ocupaciones del mundo.

Este artículo no pretende ser exhaustivo. Solamente busca proponer, en forma preliminar, algunas pautas de diálogo histórico y cultural. Todavía queda mucho camino por recorrer en el conocimiento de toda la obra de Josemaría Escrivá¹⁰. La publicación de la excelente edición crítico-histórica de *Camino*, enciclopédica y sabiamente dirigida por Pedro Rodríguez, permite abrigar las mejores esperanzas de cubrir prontamente, en cuanto a materiales disponibles, esta laguna¹¹. Con ella se inaugura la Colección de las *Obras Completas de Josemaría Escrivá de Balaguer* que habrá de incluir sus autógrafos y su predicación oral, donde se encontrarán sin duda valiosísimos testimonios sobre «fuentes», métodos y prácticas de la oratoria sagrada de Escrivá y de su época. En cierto modo, estas *Obras Completas* pueden constituir para la historia de la Iglesia una aportación semejante a lo que en su momento, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, representó la edición de los *Monumenta Ignatiana*, dentro del extraordinario proyecto de los *Monumenta Historica Societatis Iesu*. A la edición de *Camino* tendré que acudir con frecuencia, así como a algunas obras claves de la extensísima bibliografía jesuítica.

2. PARALELISMOS HISTÓRICOS Y CONCOMITANCIAS CARISMÁTICAS

Es un hecho manifiesto que la peculiaridad intrínseca del Opus Dei radica en su condición secular, investida canónicamente a través de una Prelatura que agrupa al mismo tiempo a clérigos y a laicos. El mensaje de santificación universal en la vida ordinaria queda recogido con toda nitidez al comienzo de sus Estatutos: «La Prelatura se propone la santificación de sus fieles

¹⁰ Josemaría Escrivá de Balaguer, *Obras Completas*, Madrid, Rialp, 1988.

¹¹ Josemaría Escrivá de Balaguer, *Camino*, edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Madrid, Ediciones Rialp, 2002.

por medio del ejercicio de las virtudes cristianas en el estado propio de cada uno, en su profesión y condición de vida, según la espiritualidad específica de aquella, en suma según una espiritualidad secular»¹². Por su parte, la Compañía de Jesús es una orden religiosa, formada por sacerdotes y hermanos, cuyo fin, tal como estableció la Fórmula de 1539, aprobada por la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, consiste en «la propagación de la fe y el progreso de las ánimas en la vida y doctrina cristiana»¹³. Es evidente, por tanto, que entre una y otra organización la diversidad del carisma es completa. Uno, laico; otro, religioso. Sin embargo, no es en el ámbito jurídico donde se pueden trazar paralelismos ni concomitancias. De hecho, no es lícito buscar en el terreno del tipo de vocación que representa la llamada a la santificación abierta a todos los hombres los puentes de unión entre dos espiritualidades, pues puede darse la tendencia a amirorar, cuando no a negar o anular, la originalidad pneumática que irrumpe con la más reciente. Es preciso, en cambio, dirigirse a aquellos lugares donde la vivencia de una espiritualidad encuentra ecos y apoyos, culturales y religiosos, que, actualizados temporal e ideológicamente, sirven al proceso de configuración y comprensión del propio carisma. Es en la historia donde la novedad se encarna; y en el relatar la historia donde ella adquiere su consistencia como acontecimiento.

Por ello, muy brevemente, al modo de los relatos hagiográficos, trazaré unas breves semblanzas de los dos Fundadores, con el fin de que sea posible percibir cómo en sus trayectorias, especialmente en sus primeras etapas, pueden encontrarse vectores comunes, que permitan contemplar sus personalidades en su condición de referentes que han invitado a ahondar y descubrir en otros hombres su propia vocación¹⁴. Reconocer el propio camino a la luz de las biografías de hombres excepcionales impone una doble tarea inseparable, ética y poética, práctica e imaginaria. En tal reconocimiento el lector une lo interior con lo exterior y lo metaboliza en su propio existir.

12 A. Fuenmayor et alia, *op. cit.*, Apéndice 73, p. 628.

13 MI Const 1, 376

14 Entre las biografías de ambos santos, me gustaría destacar dos de ellas, por su intento de bucear en la fuerza espiritual que alienta sus respectivas peripecias vitales: José Ignacio Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1980 (con sucesivas reediciones) y Peter Berglar, *Opus Dei. Vida y obra del Fundador Josemaría Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1989 (1ª edición alemana, 1983).

Josemaría Escrivá era un joven sacerdote que llegó a Madrid a mediados de los años veinte del siglo pasado, «barruntando» que Dios quería algo de él, por lo que había decidido ingresar en el Seminario. En una Carta dirigida a los fieles del Opus Dei años después, en la que recordaba el itinerario de su fundación, Escrivá les contaba que «entreveía una nueva fundación —aunque yo antes del 2 de octubre de 1928 no sabía qué era—, que aparentemente no tendría un fin muy determinado»¹⁵. Fue en esa fecha, festividad de los Ángeles Custodios, durante el transcurso de unos ejercicios espirituales, cuando tuvo lugar un fenómeno sobrenatural en que culminó todo el tiempo de espera, a la vez que lanzaba al sacerdote a la tarea y la misión de su vida. En su cuaderno de *Apuntes íntimos* anotaría en 1931:

«Recibí la iluminación *sobre toda la Obra*, mientras leía aquellos papeles. Conmovido me arrodillé —estaba solo en mi cuarto, entre plática y plática-, di gracias al Señor, y recuerdo con emoción el tocar de las campanas de la parroquia de N. Sra. de los Ángeles»¹⁶.

Habré de regresar pronto a esta cita, tras detenerme un instante en Ignacio, cuando sólo era Íñigo de Loyola.

Es de sobra conocido que la conversión del vasco comenzó tras recibir una herida en el sitio de Pamplona. Íñigo comenzó una peregrinación que no se detendría, al menos geográficamente, hasta veinte años después. La primera etapa le llevaría a Manresa, donde permanecería desde marzo de 1522 hasta comienzos de 1523. En Manresa la historiografía localiza el comienzo del proceso de elaboración de los *Ejercicios espirituales*. La iconografía tradicional, de la que son un ejemplo sobresaliente los relieves de la *Cova de Sant Ignasi* en el interior de la basílica jesuítica, solía representar a Ignacio con la pluma en la mano escribiendo los *Ejercicios* al dictado de Dios. Pero este período de Manresa tiene asimismo una importancia decisiva en la vida de Íñigo y en el futuro de la Compañía de Jesús por un fenómeno sobrenatural. En la *Autobiografía* se relata de esta manera:

«y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le

15 Carta 29-12-1947/14-2-1966. La cita está tomada de Andrés Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei I*, Madrid, Rialp, 1997, p. 288.

16 *Apuntes*, n. 306. Tomado de A. Vázquez de Prada, *ibíd.*, p. 293.

empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas»¹⁷.

La «eximia ilustración del Cardoner» suscitó desde el primer momento a los jesuitas un problema de interpretación: ¿recibió Ignacio en Manresa la forma, espiritual y/o jurídica, de la Compañía? Incluso un hombre clave en la formulación inicial de la identidad jesuítica, como el mallorquín Jerónimo Nadal, no se muestra rotundo a este respecto¹⁸. Lo cierto es que, tras la experiencia de Manresa, Íñigo desiste de su ideal cartujano porque comprende un elemento clave de su misión: el ayudar a las almas de quienes trata¹⁹.

Comparando ambas experiencias, la de Ignacio de Loyola y Josemaría Escrivá, podemos advertir, bajo la experiencia personal, irrepetible y decisiva que supone la irrupción del Espíritu Santo en cada una de sus vidas, un doble nivel de coincidencias en medio de sus diversas circunstancias. Escrivá es un sacerdote que recibe la misión de predicar la universalización de la llamada a la santidad. Ignacio es un laico, que no dejará de serlo hasta muchos años después, pues su misión de «ayudar a las almas» no está unida inicialmente a la vocación religiosa. Esta dimensión laical de ambos les ocasionará graves problemas con las autoridades eclesiásticas de la época. Pero no adelantemos acontecimientos.

Baste por ahora declarar que Escrivá recibe su iluminación, «ve» la Obra, en medio de una experiencia de ejercicios que, si bien pertenece al acervo religioso del cristianismo desde los Padres del Desierto, tiene su diseño y organización características en la metodología derivada de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. No hay que olvidar que, según los historiadores, la primera redacción de los *Ejercicios* tuvo lugar después de la ilustración del Cardoner y, tras ella, su génesis se fue ampliando

17 San Ignacio de Loyola, *Obras*, Madrid, BAC, 1991, p. 119. La *Autobiografía o Relato del peregrino*, como se la conoce también, recoge la relación oral que Ignacio hizo de su vida ante el P. Gonçalves de Cámara entre 1553 y 1555.

18 Ignacio Iparraguirre, S. I., «Introducción» a las *Constituciones* de San Ignacio, en *Obras*, *op. cit.*, pp. 436-439.

19 J. I. Tellechea, *op. cit.*, p. 159.

en medio de una experiencia de peregrinación por el mundo: Jerusalén, España, Francia, Inglaterra e Italia ²⁰. Escrivá experimenta la presencia de Dios en el momento fuerte de los Ejercicios: durante la meditación —«estaba solo en mi cuarto entre plática y plática»—, releyendo sus notas personales, las llamadas por él «catalinas», que podrían ser consideradas un modo muy personal de dejar por escrito lo que en la tradición ignaciana se conoce como «examen de oración». En este ambiente de influjo ignaciano, no jesuítico, pues de hecho los ejercicios se celebraban en la Casa de los Paúles en Madrid, Escrivá recibe su misión.

La novedad de los *Ejercicios*, además, radicó en la búsqueda de la voluntad de Dios por medio del discernimiento para ponerla en práctica a través de la elección. Ignacio reaprovecha en sus *Ejercicios* el depósito de la tradición medieval monástica desde Hugo de San Víctor, pero introduce un cambio de dirección radical en la línea de la *devotio moderna* de cuyo cauce forma parte, aunque lo acabe excediendo ampliamente. Como ha dicho Adrian Demoustier, «en adelante, la Iglesia podrá reconocer que la perfección cristiana puede vivirse en todas las formas de la vida, puesto que todas ellas son elegidas en una reciprocidad entre la voluntad de Dios y la del hombre»²¹. Sin la espiritualidad monástica, no es posible comprender el método ignaciano. Con ella solamente, tampoco lo es. Notando esta tensión, es posible advertir la pureza cristiana del camino ignaciano, así como su novedad, que en su momento fue mirada con recelo. Aún decidida finalmente la estabilidad de las relaciones entre los primeros compañeros a través de votos religiosos, la Fórmula de la Compañía, en medio de la Reforma protestante, suprimía el coro y el hábito distintivo, así como establecía el voto de obediencia al Papa, conflictivo desde el principio, que los obligaba a viajar por todo el mundo para ejercitar sus ministerios ²². Más aún, en numerosas ocasiones Jerónimo Nadal repitió que el mundo es

20 *Obras de San Ignacio*, p. 201.

21 A. Demoustier, «La primera anotación de los Ejercicios Espirituales y su contexto histórico», Juan Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao, Mensajero, 1998, p. 294.

22 «Creían que estas dos disposiciones en su carta magna ayudarían a distinguirlos de sus predecesores de las Órdenes Mendicantes de la Edad Media, a quienes por otra parte se parecían tanto. Como ellos, los jesuitas tenían que hacer, por ejemplo, los votos comunes de pobreza, castidad y obediencia, pero con especiales disposiciones sobre cómo había de observarse la pobreza», John O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Mensajero (Colección Manresa), 1993, p. 23.

«nuestra casa», porque «nosotros no somos monjes»²³. Este ideal «apostólico», de vuelta a la predicación de las primeras comunidades cristianas, había arraigado con fuerza en todos los movimientos de reforma que comienzan en el Renacimiento y, también cómo no, en la naciente Compañía de Jesús.

Por su parte, Escrivá propuso «amar apasionadamente al mundo», desde dentro de él, santificándolo desde su interior, en la vida cotidiana²⁴. He aquí su extraordinaria intuición, que realizó a través de la fundación del Opus Dei. Pero una extraordinaria intuición revelada desde las entrañas mismas de una tradición espiritual en la que el Espíritu Santo ha ido suscitando los carismas que contribuyan, en cada tiempo y a su tiempo, a la plenitud de la historia de la salvación. Ningún carisma perfecciona ni reemplaza al anterior, como Escrivá no se cansó de repetir respecto al aprecio y amor que el Opus Dei sentía por el estado religioso, por más que no fuese su vocación propia, enteramente secular. Cada carisma surge en la dinámica propia de la historia y tiene su curso en colaboración con los demás (1 Cor 12). En todo caso, la universalidad de la llamada a la santidad formula con plenitud el ansia que se inauguró en el siglo XVI de que todos los cristianos, cualquiera que fuera su estado, pudiesen acceder a la intimidad con Dios, a través de los sacramentos (comunión frecuente, que Ignacio de Loyola siguió desde Manresa) y a través de las prácticas espirituales que, desde la *devotio moderna*, estaban cada vez menos restringidas al ámbito de los religiosos (el rezo de las Horas, la oración mental). Con Escrivá, la universalidad de la llamada a la santificación en la vida ordinaria irrumpió definitivamente, después de que la Contrarreforma hubiese frenado su desarrollo desde finales del siglo XVI, abriendo insospechados horizontes para el cristianismo del presente y el futuro.

He de insistir en que ha de tenerse el máximo cuidado de evitar que estos paralelismos y concomitancias den paso a elucubraciones de índole teológica que, aprovechando parecidos superficiales, pasen por alto las exigencias del rigor histórico. Creo, sin embargo, que la exposición hecha hasta el momento justifica plantearse, al menos, la legitimidad de estas relaciones; máxime si se tiene en cuenta que la vida de san Ignacio dejó

23 *M. Nadal* 5: 54, 364-365, 469-470, 773-774.

24 Antonio Livi, «*Conversaciones: el ideal de «amar al mundo apasionadamente»*», en M. Á. Garrido (ed.), *op. cit.*, pp. 215-227.

huella en la formación de san Josemaría Escrivá. Aunque en el siguiente apartado trataré con más detenimiento esta influencia, me gustaría reproducir unas palabras de Pedro Rodríguez a propósito de un punto de *Camino* (p/474): «El ejemplo histórico de Ignacio de Loyola fue siempre un gran consuelo para el Autor, especialmente en aquellos años primeros de la fundación del Opus Dei»²⁵. No es descartable que Escrivá accediese a la *Autobiografía* de San Ignacio en la edición de 1904 de los *Scripta de S. Ignatio*, volumen primero de *MHSI*. Más probable es que tuviese a mano, desde el Seminario, la *Vida de Ignacio de Loyola* de Pedro de Ribadeneira, obra maestra de la hagiografía renacentista, que fue sucesivamente reeditada tanto en su versión latina inicial (1572) como en la castellana posterior (1583)²⁶. Pudo consultarla en una edición de las *Obras escogidas del P. Pedro de Ribadeneira*, que incluía también un clásico de la ascética contrarreformista: el *Tratado de la tribulación*²⁷. Del aprecio por la *Vida de San Ignacio* queda constancia en cartas y apuntes hasta el comienzo de los años cuarenta, al igual que de la lectura de los primeros volúmenes de la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* de Antonio Astráin, S.J., un libro pionero en la historiografía jesuítica del siglo XX²⁸.

Será en esos años cuando, a raíz de incomprendiones, celos y duros ataques, se haga más habitual en los escritos de Josemaría Escrivá y de sus interlocutores (el arzobispo Leopoldo Eijo-Garay, su vicario Casimiro Morcillo) el recurso a las vicisitudes de la Compañía en sus orígenes para tratar de comprender en una perspectiva amplia, sobrenatural, las dificultades por las que atravesaba el desarrollo del Opus Dei²⁹. Con perspectiva histórica, me limito a indicar que la mayoría de las acusaciones incidían en puntos semejantes a los que estaban en la base de los ataques de algunos dominicos como fray Tomás de Pedroche o fray Melchor Cano contra Ignacio de Loyola y la

25 Josemaría Escrivá de Balaguer, *Camino*, op. cit., p. 614.

26 Rafael Lapesa, «La *Vida de San Ignacio* del P. Ribadeneira», en *De la Edad Media a nuestros días*, Madrid, Gredos, 1971, pp. 193-211.

27 *Obras escogidas del P. Pedro de Ribadeneira*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1919. La primera edición de estas obras estuvo a cargo del Dr. Vicente de la Fuente, Madrid, Ribadeneira, 1868.

28 A. Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei II*, Madrid, Rialp, 2002, p. 540 (nota 196).

29 Puede encontrarse una documentada exposición de aquellos acontecimientos en A. Vázquez de Prada, op. cit., vol. II, pp. 463-553.

Compañía de Jesús³⁰. En el fondo se reducían a su condena como «alumbrados», movimiento de laicos que fue tachado de herético en el Edicto de Toledo de 1525 por poner en peligro con su doctrina el edificio sacramental y jerárquico de la Iglesia³¹. Unos y otros, religiosos jesuitas y miembros laicos del Opus Dei, con su vida apostólica, su compromiso en medio del mundo y, sobre todo, sus medios de proselitismo (ejercicios espirituales o retiros y círculos de formación), fueron vistos con sospecha y, en ocasiones, como amenaza a la unidad de la Iglesia. Ambos, sin embargo, mostraron siempre su adhesión a la jerarquía, con especial devoción al papado (cuarto voto de los jesuitas, el lema de Escrivá: *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam* —palabras las últimas de gran resonancia en las Congregaciones Marianas, por lo demás—). Y también ambos, frente a diversas tentaciones, se han mostrado siempre firmes defensores de las devociones tradicionales³².

Pero no es de las similitudes que reflejan las historias de la Compañía de Jesús y el Opus Dei de lo que tratan estas páginas, sino de la comunión espiritual entre sus Fundadores³³.

30 Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, volumen I, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1902, pp. 321-384. Véase también Terence O'Reilly, «Melchor Cano's *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*. A transcript of the British Library Manuscript», *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in sixteenth-century Spain*, Aldershot-Hampshire, Variorum, 1995, pp. V-1-21.

31 Entre la abundante bibliografía al respecto, dos libros siguen siendo de referencia imprescindible, José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979; Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980 (2ª ed. aumentada).

32 Entre las prácticas de vida espiritual de los miembros del Opus Dei se encuentran explícitamente señaladas en los *Estatutos* la lectura diaria del Nuevo Testamento y de libros espirituales, así como se fomentan las acciones de gracias, los actos de expiación y las jaculatorias (A. Fuemayor, *op. cit.*, pp. 639-640). En el caso de los jesuitas, son conocidas las «Reglas para sentir con la Iglesia», al final del libro de los *Ejercicios* [352-370]; igualmente, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús ha sido renovada en su teología y estimulada en su práctica por acción del anterior General de la Compañía, Pedro Arrupe (*En Él solo... la esperanza*, Bilbao, Mensajero, 1983).

33 Cornelio Fabro ha afirmado que «<Contemplativos en la acción y activos en la contemplación> puede ser el lema de la Obra y de este humilde sacerdote arrastrado por el Espíritu Santo» («*Via Crucis*: la «contemporaneidad» del cristiano con Cristo», en M. Á. Garrido, *op. cit.*, p. 176). Como tal lema, constituye una amplificación por retruécano de la fórmula que Jerónimo Nadal acuñó como rasgo esencial de la espiritualidad ignaciana: «contemplativi in actione» (*Mon. Nadal V*, pp. 162-163; véase la interpreta-

Como ya se sabe, en 1928 Escrivá «vio» la Obra. Resultan fundamentales esos primeros años en que su tarea empezó a germinar, no tanto desde el punto de vista estrictamente material cuanto desde el de su crecimiento y madurez espirituales. Pues bien, en 1930 acepta convertirse en su director espiritual un jesuita, el P. Valentín Sánchez Ruiz, quien, con varias interrupciones, se ocupará de los asuntos de su alma —no de la Obra— hasta 1940. En breves pinceladas, considero que serán en el futuro de gran interés para comprender la personalidad de Josemaría Escrivá investigaciones en torno a estos puntos: 1) el papel de la tradición jesuítica en su concepto de «dirección espiritual» y en el desarrollo de su tarea como director espiritual; y 2) el método ignaciano en su práctica de Ejercicios Espirituales, tanto dándolos como recibéndolos ³⁴.

En cuanto al primer punto, téngase en cuenta que era y es muy frecuente en la dirección espiritual jesuítica, desde las primeras etapas de la formación, aconsejar llevar un cuaderno donde ir anotando el itinerario espiritual de cada uno, con el fin de descubrir el sentido de las experiencias y mociones internas a la hora de hacer elección. Por ello, en esos cuadernos los apartados de «examen de oración», es decir, de recordar lo experimentado durante la oración, ocupan un lugar fundamental. Al mismo tiempo, estos cuadernos constituyen un instrumento útil para recordar los principales puntos que el fiel quiere tratar con su director. En el caso de Escrivá, creo que la estructuración de sus *Apuntes íntimos*, cuyo peculiar y personal dinamismo, espiritual y estilístico, es previo a la formación de los cuadernos, recibe su estímulo último de esta tradición. En efecto, como Pedro Rodríguez detalla, la decisión de pasar sus anotaciones de *cuartillas* a *Cuadernos* coincide exactamente con el comienzo de la dirección espiritual del P. Valentín Sánchez en julio de 1930 ³⁵. Por otra parte, algunos de los puntos de *Cami-*

ción de esta fórmula en Miguel Nicolau, *Jerónimo Nadal, S. I. (1507-1580): Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid, CSIC, 1949, pp. 350-355).

³⁴ Constituirán documentos claves al efecto los Apéndices I, IV, VII, IX de sus Cuadernos que recogen los frutos de sus Ejercicios Espirituales en Segovia (1932) y en Madrid (1933, 1934, 1935). Asimismo, aportará un valiosísimo testimonio el estudio de sus fichas de meditación, en especial en la década de los treinta y principios de los cuarenta.

³⁵ Josemaría Escrivá, *Camino*, pp. 18-23. En muchas ocasiones, a partir de la decisión de llevar los Cuadernos, Escrivá pergeñaba algunas notas en una cuartilla que, reelaborada por un texto intermedio, pasaba finalmente a los Cuadernos. Pedro Rodríguez concluye, con sabor ignaciano, que «la in-

no referidos a la dirección espiritual han sido puestos en relación con las anotaciones iniciales de los *Ejercicios*³⁶.

En cuanto al segundo de los puntos dignos de atención —el método de los *Ejercicios*—, su análisis exigirá un estudio en profundidad de las fichas que preparaba para dar sus meditaciones. A título meramente ilustrativo, por las raíces de contenido ignaciano de sus títulos, citaré dos pláticas que Escrivá impartió a una comunidad de monjas en Vitoria a mediados de agosto de 1938: «Rey Temporal» (guión nº 105) y «Dos banderas. Genio militar de San Ignacio» (guión nº 83). Ambas meditaciones ocupan un lugar central en la segunda semana de los *Ejercicios Espirituales*, preparando el camino hacia la elección y a la decisión de ser «contemplativos en la acción» a través de la pobreza, la obediencia y la humildad³⁷. En todo caso, aunque sea más prudente considerar la posible fuente ignaciana como una más entre las enseñanzas y los ejemplos de todos los grandes santos y místicos, desde san Francisco de Asís hasta santa Teresa de Lissieux, pasando por san Juan de Ávila y san Juan de la Cruz, cabe señalar la posibilidad de que la obediencia ignaciana de «imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual», escrita al final del «Rey Temporal», contribuyese a forjar el ascetismo de quien buscaba «ocultarse y desaparecer»³⁸. Por contra, parece segura y muy fecunda, a mi juicio, y digna de ser analizada, como ya he apuntado, la impronta dejada por el método de «examen de conciencia» que Ignacio coloca al comienzo de sus *Ejercicios*.

Antes de concluir esta sección, es oportuno insistir en la confianza y el aprecio que Josemaría Escrivá manifestó siempre hacia el P. Valentín Sánchez. Por las palabras de éste obtu-

teracción entre la <<cuartilla>> y el Cuaderno refleja la gran atención que el Autor prestaba a las mociones de Dios en su vida» (*ibid.*, p. 23).

36 *Ibid.*, pp. 273-274 (p/62).

37 Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao, Mensajero (Colección Manresa), 2001, pp. 160-163, 180-184.

38 *Ejercicios* [98], en *Obras de San Ignacio*, p. 247. Entre las fuentes para su práctica ascética también podrían incluirse las «Reglas para ordenarse en el comer para adelante» [210-217], pp. 268-270. Consúltense los comentarios a los capítulos de «Mortificación», «Penitencia» o «Humildad» de la edición citada de *Camino*. En los *Ejercicios Espirituales* de Vitoria Escrivá impartió una meditación titulada «Espíritu de humildad» donde desarrolló la idea de lucha contra los pecados veniales (véase el capítulo «Tibieza» de *Camino*). La asociación de pecados y humildad tiene una fuente doctrinal muy sólida en las «tres maneras de humildad» explicadas en la segunda semana de los *Ejercicios* (*Obras*, [165-167], p. 259).

vo la sugerencia de que su fundación había de llamarse Obra de Dios³⁹. En esos primeros momentos, la guía y el apoyo espiritual del jesuita debieron de resultar fundamentales en el alma de un joven sacerdote llamado a inaugurar una espiritualidad del laicado innovadora. Al mismo tiempo, como me propongo mostrar a propósito de *Camino*, fue en esos primeros años de la fundación del Opus Dei cuando tuvo lugar el mayor grado de asimilación del espíritu de san Ignacio.

3. HUELLAS IGNACIANAS EN *CAMINO*

Después de un escrutinio de *Camino*, la palabra «Ignacio» aparece en seis puntos (p/11, p/402, p/470, p/474, p/798, p/931). En otros dos, puede inferirse alguno de los rasgos más característicos de su espiritualidad (p/389, p/769). En los comentarios a una media docena de puntos su editor reciente remite a la obra de san Ignacio, entre otras posibles fuentes. Añádanse dos puntos (p/315, p/874), que se inspiran en la vida de san Francisco Javier, y tendremos el bagaje completo de la presencia ignaciana en la obra fundamental del escritor cristiano de más éxito del siglo XX. Un bagaje, por tanto, más bien nimio, pues apenas representa el 1% del total del libro, compuesto de 999 puntos. Además, considérese que el género de *Camino* se sitúa en la línea de las máximas o, como indica François Gondrand, «más precisamente, en lo que respecta a la literatura española, en la tradición de los *avisos* y *sentencias espirituales*», mientras que para el libro de los *Ejercicios Espirituales* se han señalado como referentes los compendios de vida espiritual, al modo del *Exercitatorio* del benedictino García de Cisneros⁴⁰.

De los escuetos números, pueden extraerse dos consecuencias extrapolables a toda la producción de san Josemaría Escrivá a las que ya he hecho referencia: 1) la originalidad del contenido; y 2) la consiguiente independencia respecto del uso de fuentes (no muchas más referencias a santa Teresa de Jesús, otra de sus grandes devociones, se encontrarán en *Camino*). No obstante, de la atención a los pequeños detalles, tan característico, por otra parte, de la enseñanza de Escrivá, es posible colegir algunos rasgos de la formación del Fundador del Opus Dei.

39 A. Vázquez de Prada, *op. cit.*, vol. I, pp. 330-335.

40 F. Gondrand, «La intención y el género literario de *Camino*», en M. Á. Garrido, *op. cit.*, p. 65.

Como primer elemento, ha de destacarse que, de acuerdo con la datación que fija Pedro Rodríguez, seis de los ocho puntos dedicados a, o influidos por, Ignacio de Loyola fueron redactados entre 1931 y 1933; por tanto fueron publicados en las *Consideraciones espirituales* (Cuenca, 1934)⁴¹. Proceden los seis de los *Apuntes íntimos*. Los otros dos puntos (p/769, p/931) fueron escritos en Burgos en 1938. Según P. Rodríguez, el p/931 fue redactado «muy probablemente releyendo un guión de predicación que se titula así precisamente: “El genio militar de San Ignacio”», es decir, la meditación de las Dos Banderas⁴². El p/769, por su parte, se inspira en el concepto de «indiferencia», cuya primera formulación técnica se encuentra en el «Principio y Fundamento» que abre el libro de Ignacio de Loyola, al cual, sin embargo, no se le menciona («La indiferencia no es tener el corazón seco... como Jesús no lo tuvo»)⁴³. No obstante, el «Principio y Fundamento» no era algo ajeno a la composición de *Camino*. En una de las pocas fuentes que se le escapan a Pedro Rodríguez, puede hallarse un calco lingüístico de este lugar ignaciano en el p/389, escrito en 1932. Es curioso comprobar, por una de esas casualidades históricas, que uno de los rasgos de la espiritualidad ignaciana que en su momento fue más atacado por sospechoso de incurrir en alumbradismo (la indiferencia fue considerada un modo de pasividad ante la acción del Espíritu Santo) reaparezca en un capítulo («El plano de tu santidad») que ocasionó problemas a su autor por lo atrevido de la expresión de su contenido, caracterizado por «la santa intransigencia, la santa coacción y la santa desvergüenza»:

«La santa desvergüenza es una característica de la «vida de infancia». Al pequeño no le preocupa nada. —Sus miserias, sus naturales miserias, se ponen de relieve sencillamente, aunque todo el mundo le contemple...

Esta desvergüenza llevada a la vida sobrenatural, trae este raciocinio: alabanza, menosprecio...: admiración, burla...: honor, deshonor...; salud, enfermedad...: riqueza, pobreza...: hermosura, fealdad...

Bien; y eso... ¿qué?»

Escrivá ha transformado el contexto ignaciano, de defensa de la indiferencia, del famoso «tanto...cuanto», reutilizando las

41 Cuatro de ellos aparecen en la primera versión de las *Consideraciones espirituales*, a máquina y en velógrafo, de 1932.

42 *Camino*, p. 962.

43 *Ibíd.*, pp. 848-849.

palabras finales del punto, para llenarlo del sentido de un camino espiritual pleno —«la infancia espiritual»—, en plena sintonía con el mensaje evangélico de «volverse como niños», y respondiendo a su profunda experiencia del sentido de «filiación divina». Por su parte, el texto de Ignacio dice así:

«Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más *salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor*, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados»⁴⁴.

Sin embargo, junto con el p/931, el otro punto que de un modo más claro revela una profunda simpatía por la figura histórica de Ignacio de Loyola es el p/474. Ambos pertenecen a la serie de puntos de mayor extensión, reflexivos y con tendencia narrativa. Como ya dijimos, el primero resume en el primer párrafo la meditación de las Dos Banderas, en concreto la de Sata-nás; en el segundo párrafo, como es habitual en *Camino*, extrae una conclusión sentenciosa y concisa: «Me dijiste que querías ser caudillo: y ... ¿para qué sirve un caudillo aherrojado?». El p/474, más largo, condensa, sin embargo, hasta el extremo, sin perder ni un ápice de su sentido profundo, ni de su fuerza actuante en su destinatario contemporáneo, la trayectoria vital del laico Ignacio de Loyola (1522-1537), al tiempo que sugiere con admiración la continuación de la tarea apostólica que ha definido el fin de la Compañía de Jesús. Y todo ello con la forma dialogal que caracteriza el estilo de su autor. Helo aquí íntegro:

«Que eres... nadie. —Que otros han levantado y levantan ahora maravillas de organización, de prensa, de propaganda. —¿Que tienen todos los medios, mientras tú no tienes ninguno?... Bien: acuérdate de Ignacio:

Ignorante, entre los doctores de Alcalá. —Pobre, pobrísimo, entre los estudiantes de París. —Perseguido, calumniado...

Es el camino: ama y cree y ¡sufre!: tu Amor y tu Fe y tu Cruz son los medios infalibles para poner por obra y para eternizar las ansias de apostolado que llevas en tu corazón».

44 *Obras de San Ignacio*, p. 229 (la cursiva es mía). Véase en las notas 24-31 la abundante bibliografía que a finales de los años veinte y principios de los treinta se generó en la revista jesuítica *Manresa* en torno al «Principio y Fundamento» (pp. 228-229). Bien pudo Escrivá estar al tanto de alguno de los aspectos de esta discusión por medio de una revista prestigiosa en el ámbito católico.

La estructura de este punto es concéntrica. El primero y último párrafo contienen el diálogo entre el sacerdote y su discípulo; en el centro surge el ejemplo como modelo a seguir, de donde se extrae la enseñanza⁴⁵. Más aún, se sentencia con firmeza que lo experimentado por Ignacio «es el camino»; término fuerte, por ser el título de la misma obra, y que sitúa en una línea hondamente evangélica a ojos del autor la experiencia real ignaciana. Este punto, fechado en noviembre de 1932, puede ser considerado la almendra de la reflexión de Escrivá sobre Ignacio. Hay otros puntos, que mencionaré a continuación, pero ninguno de ellos posee la fuerza serenamente reivindicativa de éste. Para mejor apreciar su valor no sólo espiritual sino también histórico, téngase en cuenta que está escrito en un momento muy especial en la Iglesia española, después de la aprobación de la Constitución de la II República en diciembre de 1931, cuyo artículo 26 abrió el camino a la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de sus bienes⁴⁶.

En este ambiente tenso y enfrentado se comprende un segundo tipo de puntos, en los que no se encuentra reflexión sobre la figura o la espiritualidad ignacianas sino alusión al nombre de Ignacio como prototipo, junto a otros, de los hombres que han dado mayor gloria a la Iglesia de España. Se tratan de meras referencias, cuyo alcance más profundo el lector podía fácilmente descifrar en cada caso, porque constituían índices culturales muy asequibles. En el p/11 se menciona a Cisneros, santa Teresa y san Ignacio como ejemplos de hombres y mujeres que se comprometieron a fondo (quizás en las dos palabras iniciales del punto —voluntad, energía— se puedan apreciar un vago eco, connotativo, del «magis» ignaciano).

En los tres puntos restantes en que aparece Ignacio, forma pareja con san Francisco Javier. En dos de ellos, dentro de una enumeración de santos (p/402: Teresa de Jesús y Teresa de Lisieux; Agustín, Domingo de Guzmán y Francisco de Asís; p/470: Pedro y Pablo, Domingo y Francisco de nuevo). En el último, muy sintético, la comprensión sólo puede darse en función de la competencia cultural religiosa de su receptor. El enunciado, in-

45 En el comentario a este punto, Pedro Rodríguez incluye una cita de una predicación de Escrivá en la Legación de Honduras, donde muestra su afecto meditado por el Ignacio cojo y andariego por Europa (*Camino*, p. 615).

46 William J. Callahan, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 226-243.

terrogativo, apoya su eficacia en la sugerencia de lo elidido: «¿Razones?... ¿Qué razones daría el pobre Ignacio al sabio Xavier?» (p/798). En primer lugar, orientado por la pista del título del capítulo («Proselitismo»), se presupone que el lector conoce la historia de la conversión de Francisco Javier por la insistencia de Ignacio, con el cual estrechó amistad en el colegio de Santa Bárbara de París⁴⁷. Estas son las condiciones contextuales, que funcionan como condiciones necesarias para una correcta interpretación del punto. A continuación, es preciso atender, en un nivel estilístico, a la elección de adjetivos que se contraponen (pobre / sabio) para advertir, una vez más en un nivel pragmático, el eco que hay en ellos del *adynaton* paulino que presenta a Cristo crucificado como fuerza y sabiduría de Dios (1 Cor 1, 18-25). En cualquier caso, Ignacio y Francisco representaban una pareja modélica que suscitaba el entusiasmo y la adhesión de los católicos de la época como demuestra el enorme éxito, probablemente más político y social que estrictamente espiritual, de la pieza teatral *El divino impaciente* de José María Pemán, estrenada en septiembre de 1933, unos pocos meses después de la fecha en que se compuso el punto comentado de *Camino*.

4. CONCLUSIONES Y APERTURA

En suma, del recorrido realizado puede concluirse que, si bien la presencia de Ignacio en *Camino* no es en modo alguno abundante, esto no quiere decir que sea meramente coyuntural. He distinguido dos modos de aparición: uno alusivo, habitualmente en forma de enumeración correlativa, haciendo pareja Ignacio y Francisco Javier; y otro, el más interesante, en que se reflexiona explícitamente sobre la figura de san Ignacio (p/474) o explícita e implícitamente sobre algunos aspectos de su espiritualidad (p/931, p/769, p/389). Cronológicamente, estos puntos fueron redactados entre 1931 y 1933 en sus Cuadernos de *Apuntes íntimos* y en torno a 1938, coincidiendo los más con el comienzo de la dirección espiritual del P. Valentín Sánchez y con el ambiente crispado de comienzos de la II República, y los otros con las fechas centrales de la Guerra Civil, en que se pueden encontrar otros escritos relacionados con el Fundador de la Compañía de Jesús (las pláticas impartidas en los Ejercicios de Vitoria).

47 *Camino*, pp. 869-870.

El ignacianismo de Josemaría Escrivá parece, pues, encontrar sus raíces en los primeros diez años de la fundación del Opus Dei. Encontró su alimento en una combinación de factores biográficos, políticos y, sobre todo, espirituales. Del mismo modo que en su relación con otros grandes santos (Teresa de Jesús, Teresa de Lissieux, Juan de la Cruz, por citar unos pocos), Escrivá asimiló las enseñanzas de Ignacio en función de la tarea apostólica que se sentía llamado e impelido a realizar. Sintió por él una profunda devoción, sobre todo por su testimonio laical, durante el periodo en que compuso los *Ejercicios Espirituales*. Asimismo, adoptó libre y personalmente de su obra y de la tradición en que ha sido transmitida un conjunto de prácticas y actitudes que responden a la principal aportación de Ignacio de Loyola a la historia de la Iglesia: la creación de un método que ha servido de base a una moderna pedagogía espiritual y, posteriormente, humanística de transmisión del mensaje y los valores evangélicos. El «examen de conciencia» y el «examen de oración», de un modo directo, y la «elección» y la dimensión contemplativa en la acción, en tanto que horizonte existencial del cristiano corriente, pueden haber coadyuvado al Fundador del Opus Dei en la búsqueda de la formulación plena del carisma que recibió en 1928. Por razones históricas, que se remontan a fines del siglo XVI, se tendió a confinar la práctica de los *Ejercicios Espirituales*, a lo sumo, a las dos primeras semanas, con el fin de evitar los que se entendían como excesos místicos. En Escrivá la presencia ignaciana se atiene a este cauce; por otra parte, su rica vida interior, así como sus propias experiencias espirituales, le aseguraron a su existencia y a su obra una dimensión mística y contemplativa peculiar y propia.

Concluyo. Con estas páginas espero haber descubierto, aunque sea mínimamente, un espacio dialógico entre dos grandes figuras históricas, pertenecientes a dos periodos históricos diferentes, aunque, por diversos motivos, con muchas inquietudes y anhelos en común. Asimismo, me gustaría haber contribuido a la conciencia de que la búsqueda de fuentes e influencias no puede ya ni limitarse a señalar parecidos superficiales, en forma enumerativa, ni ser rechazada como una excrecencia de las ilusiones genetistas de la filología. Intentar trazar las líneas maestras de unas obras, un pensamiento, una tradición no equivale a la pretensión de reconstruir su génesis en sentido causal. Consiste, más bien, en perfilar una genealogía, que incluya pa-

recidos, semejanzas o concomitancias, pero también sus discontinuidades y hasta sus transformaciones paradigmáticas. Y esta tarea requiere la investigación de modos narrativos propios que den cuenta de la singularidad de la historia de la literatura espiritual, como se está dando en otros campos de las teorías historiológicas desde hace más de veinte años (pragmatistas, neohistoricistas, multiculturales, etc.). Notar el dinamismo y la actualidad, también social y editorial, de dos espiritualidades unidas en la corriente de la gran Tradición Católica constituye, en este sentido, un estímulo para seguir y ahondar en este tipo de estudios.

ARMANDO PEGO PUIGBÓ

Facultad Eclesiástica de Filosofía de Catalunya
Universitat Ramon Llul.
Barcelona