

LA GRACIA EN LA ESPIRITUALIDAD DE JOSEMARÍA ESCRIVÁ *

[GRACE IN THE SPIRITUALITY OF ST. JOSEMARÍA ESCRIVÁ]

LEO CARD. SCHEFFZCYK (†)

Resumen: La obra de San Josemaría Escrivá no incluye una exposición teológica sobre la gracia. Contiene, sin embargo, una noción precisa de la obra de la gracia en el cristiano. Se funda en la creación y la salvación, y se expresa en las relaciones entre la naturaleza y la gracia. La llamada del hombre al amor se experimenta como una gracia y una tarea en el camino de la vocación y la conversión. De este modo, la correspondencia del hombre a Dios excluye el camino de un perfeccionismo meramente humano. Finalmente, también en la llamada a la santidad, se percibe como un don que reclama una respuesta que se hace actual con el movimiento de la gracia de Dios.

Palabras clave: Naturaleza, Gracia, San Josemaría.

Abstract: The work of St. Josemaría Escrivá does not include a theological explanation about Grace. However, it contains a precise notion of the working of grace in Christians. This is based on creation and salvation, and expresses itself in the relationships between nature and grace. The calling of man to love is experienced as a grace and as a task along the path of vocation and conversion. In this way, the correspondence of man to God excludes the road of perfectionism from the purely human point of view. Finally, in the calling to holiness, we also perceive grace as a gift that seeks an answer that becomes real through the movement of God's grace.

Keywords: Nature, Grace, St. Josemaría.

* Hace poco más de un año murió el Cardenal Leo Scheffczyk (cfr. *Scripta Theologica* 38 [2006], 241-252), Doctor Honoris Causa por la Universidad de Navarra. Por su interés, publicamos la traducción al castellano de uno de sus últimos artículos dedicado a San Josemaría, Fundador y Primer Gran Canciller de esta Universidad. Orig: «Die Gnade in der Spiritualität von Josemaría Escrivá», en C. ORTIZ (ed.), *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Adamas, Köln 2002, 57-80.

El Fundador del Opus Dei no nos ha legado en su amplia obra literaria de espiritualidad ningún tratado teológico ni ningún ensayo especial acerca de la gracia. Por ello podría parecer fuera de lugar dedicar una investigación teológica al concepto de gracia en san Josemaría. Un estudio así podría degenerar fácilmente en algo artificioso y en contradicción con la experiencia viva de la gracia, que evidentemente aletea en toda la obra de Escrivá. Conviene decir de entrada que, por una parte, no se trata de elaborar una síntesis sistemática, atribuyendo «a posteriori» a Escrivá un sistema conceptual que él no pretendió construir y, por otra, no pretendemos construir un proyecto apoyado en la doctrina teórico-teológica, ya que ello podría falsear el entrelazamiento orgánico de la concepción de la gracia con la vivencia espiritual básica de Escrivá. Por ello nuestro estudio no se plantea como un tratado dogmático «De gratia», sino que se inserta desde el principio en la espiritualidad de Josemaría Escrivá, tal como queda expresada en conversaciones espirituales, homilías y sugerentes aforismos. Sólo a partir de tales formas de expresión es posible desentrañar lo propio de la concepción de la gracia en Escrivá.

Dado que esta concepción se despliega en un género literario especial, los conceptos utilizados corresponden a una terminología propia, al margen de lo estrictamente dogmático. Aunque es lógico suponer que Escrivá, como teólogo, se atenía a la doctrina sobre la gracia tal como se expone en el dogma de la Iglesia (y eso quedará a la vista, también en detalles, a lo largo del presente estudio), empleaba raramente la estricta terminología dogmática. De ahí que en sus escritos sólo de vez en cuando aparecen los conceptos tradicionales como «gracia externa» y «gracia interna», «gracia actual» y «gracia habitual», «gracia creada» y «gracia increada», aunque la realidad misma de esos conceptos está presente. Algo parecido ocurre con los planteamientos de las cuestiones teológicas pertenecientes a la doctrina de la gracia, como son las relaciones entre «naturaleza y gracia», «gracia y libertad» o «gracia y obras». Tampoco aquí hay un despliegue sistemático de esas cuestiones, que por otra parte aparecen claramente presentes y verificables de modo vivo, dinámico y sugerente como contenido básico y fundamento de lo que el Autor trata. Ahí radica el aliciente del modo de ver la gracia en Escrivá. Los aspectos puramente teológicos quedan resaltados en el vigor primigenio de su impronta religiosa y de su hermoso lenguaje original. Al mismo tiempo, dejan ver la interioridad que proviene de la sintonía con la palabra hablada y la repercusión propia que esa palabra, al comunicarla, produce en el creyente.

Por estas razones la exposición del pensamiento de Escrivá es una tarea que requiere respetar la expresión viva y existencial que encuentra en él el misterio de la gracia, venciendo la tentación de traducir esta cuestión al nivel de la sistematización teológica, algo que lo despojaría de toda su originalidad.

1. CONSIDERACIONES DOGMÁTICAS EN TORNO A LA ESPIRITUALIDAD Y A LA FUNDACIÓN DEL OPUS DEI

El Fundador del Opus Dei —a semejanza del Apóstol Pablo— se convirtió en un eminente heraldo del misterio de la gracia, debido en buena parte a la experiencia de su propio camino. Un biógrafo bien documentado transmite así su impresión sobre el alto valor de la gracia en Escrivá: «Lo propio, lo primero y lo último tiene que ser obrado por la gracia»¹. El mismo autor cita una expresión del Fundador respecto a los comienzos de la Obra: «entonces él no tenía más que juventud, buen humor y la gracia de Dios»².

Refiriéndose a la impronta que le dejó el ejemplo de sus padres, Josemaría escribe en una carta del año 1971: «Así, con este ejemplo de dignidad cristiana y heroísmo oculto, (...) el Señor fue preparando mi alma, para que yo después, con su gracia, le pudiese servir como un pobre instrumento»³.

Aun sin nombrarla explícitamente, la omnipresencia de la gracia en el pensamiento de Escrivá se expresa en el frecuente uso del concepto «*sobrenatural*». En la perspectiva de la teología actual, esa referencia no es recomendable en todos los casos, pues el concepto de lo «sobrenatural» se encuentra hoy día desacreditado, porque se piensa que, en la cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, favorece una dinámica que conduce a un «pensamiento en dos niveles», y de este modo se favorece el extrinsecismo en la doctrina de la gracia, en contradicción con el modo orgánico de percibir la unidad entre naturaleza y gracia⁴. Pero conviene subrayar que la mera utilización del vocablo no autoriza a impugnar su contenido con la acusación de extrinsecismo, ya que la expresión sólo quiere indicar la sublimidad y superioridad de la gracia de Dios sobre todo lo creado.

En el caso de Escrivá, el reproche de que utiliza un lenguaje inadecuado está precisamente fuera de lugar; pues por una parte él tiene una profunda conciencia de la unidad de naturaleza y gracia (como se verá más adelante), y por otra ofrece, con una consciente intencionalidad teórica, una acertada descripción de esa relación. Escrivá insinúa la relación con una imagen expresiva, al designar lo sobrenatural como lo contrario a algo bidimensional; se trata de una

1. P. BERGLAR, *Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá*, 3. Köln 1992, 108. Hay versión española: P. BERGLAR, *Opus Dei: vida y obra del fundador Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1987.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. Citado según P. BERGLAR, *ibid.*, p. 28.

4. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilswirklichkeit in der Gnade. Gnadenlehre: Katholische Dogmatik VI*, L. Scheffczyk-A. Ziegenaus, Aachen 1998, 370-372.

tercera dimensión, perteneciente a la existencia concreta del ser humano: «La gente tiene una visión plana, pegada a la tierra, de dos dimensiones. —Cuando vivas vida sobrenatural obtendrás de Dios la tercera dimensión: la altura, y, con ella, el relieve, el peso y el volumen»⁵. El punto de comparación teológicamente relevante en esta imagen consiste en que esta dimensión no puede ser comprendida como una estructura sobreañadida a la realidad existente, sino como perteneciente a la realidad total; y aun estando íntimamente ligada con ella, la supera ampliamente en importancia y valor.

Manteniendo las diferencias esenciales entre naturaleza y gracia, creación y redención, hay que considerar la valoración correcta de lo sobrenatural a partir del modo de comprensión de lo *natural* por parte del autor. Si éste viese lo natural como algo puramente exterior, perdería para el hombre su significado esencial, teleológico y determinante en lo que respecta a su salvación o condena. Como ya quedó apuntado, el Autor no da en sus textos de espiritualidad ninguna explicación teórica sobre esa relación, que la teología tradicional intenta aclarar (de modo poco convincente) con ayuda de la «potentia oboedientialis», y la moderna teología utilizando el término (no exento de problemas) del «existencial sobrenatural»⁶.

Existe una serie de criterios que muestran cómo Escrivá comprende esa relación como algo interior y dinámico, que hace que el hombre, como persona que es y que ama, se oriente hacia lo gratuito de la gracia, de modo que no sea un añadido exterior al ser hombre, sino su íntimo cumplimiento y plenitud. Es especialmente significativo para la concepción de Escrivá el empleo de un «topos» determinante: el «camino», «camino del hombre hacia la santidad». Esa expresión pone de manifiesto la orientación del ser humano hacia la gracia⁷. Una fundamentación original de esa relación, aunque no es empleada como argumento teológico, es la concepción que tiene el Autor del engarce entre las virtudes naturales y las virtudes sobrenaturales. Unas palabras suyas hacen palpable la unidad orgánica entre ambas realidades: «Viviendo la caridad —el Amor— se viven todas las virtudes humanas y sobrenaturales del cristiano, que forman una unidad»⁸. Por ello la piedad cristiana «exige también el ejercicio de las virtudes humanas»⁹. En un consejo espiritual a los matrimonios dice: «el marido y la mujer deben crecer en vida interior y aprender de la Sagrada Fa-

5. *Camino*, 279.

6. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *o.c.*, 405s.

7. Cfr. Á. DEL PORTILLO, *Entrevista sobre el fundador del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993, 150.

8. *Conversaciones*, 62.

9. *Ibid.*, 102.

milia a vivir con finura —por un motivo humano y sobrenatural a la vez— las virtudes del hogar cristiano. Repito: la gracia de Dios no les falta»¹⁰. Semillante certeza sólo se explica si arranca de la convicción de que todo lo natural está ya bajo la influencia directriz de la gracia.

Esto vale también para la relación entre inteligencia y fe: «Si el mundo ha salido de las manos de Dios, si Él ha creado al hombre a su imagen y semejanza y le ha dado una chispa de su luz, el trabajo de la inteligencia debe —aunque sea con un duro trabajo— desentrañar el sentido divino que ya naturalmente tienen todas las cosas; y con la luz de la fe, percibimos también su sentido sobrenatural, el que resulta de nuestra elevación al orden de la gracia»¹¹.

Esta unidad entre lo humano-criatural y la gracia viene explicada sumariamente de cara a la fuerza del amor que actúa en el hombre: «tenemos que ser muy humanos; porque, de otro modo, tampoco podremos ser divinos. El amor humano, el amor de aquí abajo en la tierra cuando es verdadero, nos ayuda a saborear el amor divino. Así entrevemos el amor con que gozaremos de Dios y el que mediará entre nosotros, allá en el cielo, cuando el Señor sea *todo en todas las cosas*»¹². Arrancando de esas experiencias concretas sobre la vida humana, el experimentado guía espiritual y pastor de almas insinúa la verdad teológica de un *desiderium naturale* y presenta el fundamento de una profunda concepción unitaria de naturaleza y gracia, lejos tanto de rupturas dualistas como de confusiones monistas.

Como última consideración sobre la concepción unitaria de naturaleza y gracia característica en la obra espiritual del Fundador del Opus Dei, citemos un pensamiento de carácter absolutamente original, que podría calificarse como contenido propio y exclusivo de su espiritualidad. Nos referimos a un aspecto presente en toda su obra: el significado teológico del *trabajo* y su relación con la santidad. El intento por descubrir en el trabajo humano un medio y una instancia mediadora para la gracia, arranca según Escrivá del relato de la creación, donde el trabajo queda incluido en el ámbito de la semejanza del hombre con Dios. «Las tareas profesionales (.....) son testimonio de la dignidad de la criatura humana; ocasión de desarrollo de la propia personalidad; vínculo de unión con los demás; fuente de recursos; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que vivimos, y de fomentar el progreso de la humanidad entera. Para un cristiano, estas perspectivas se alargan y se amplían aún más, porque el trabajo —asumido por Cristo como realidad redimida y redentora— se

10. *Ibid.*, 108.

11. *Es Cristo que pasa*, 10.

12. *Ibid.*, 166.

convierte en medio y en camino de santidad, en concreta tarea santificable y santificadora»¹³.

Ciertamente, el trabajo servirá como medio de santificación sólo para el que ya es creyente y posee la gracia de una renovada santificación. Pero también, al margen de haberse alcanzado en su dimensión sobrenatural la vida de la gracia, rige el postulado de que «cualquier actividad» puede convertirse «en un medio de servir al Señor y a los hombres»¹⁴. O sea, que también el trabajo como realidad natural dice relación, en razón de su carácter creacional, al ser humano y a Dios. Esto tiene gran importancia en cuanto a la relación de lo natural con la realidad sobrenatural y la posibilidad ser tocado por la gracia; pues «en la sencillez de tu labor ordinaria, en los detalles monótonos de cada día, has de descubrir el secreto, para tantos escondido, de la grandeza y de la novedad: el Amor»¹⁵. Esto es válido especialmente cuando el trabajo, en relación objetiva tanto con los hombres como con Dios, «adquiere el valor del Amor con que se realiza»¹⁶.

En el ámbito del amor, el trabajo humano está orientado ya hacia el supremo amor sobrenatural de Dios, que a través del acto del Redentor eleva definitivamente lo natural a la dimensión de la santidad y de la salvación. Pero este vínculo *no es un sobreañadido* casual y puramente externo a una realidad humana que no estaría en modo alguno orientada hacia esta vinculación y elevación. El amor natural y en consonancia con la creación, que está presente en el trabajo, es más bien el rasgo interior que, por así decir, sale al encuentro del amor sobrenatural de Dios, de modo que la unión del amor natural y del sobrenatural no puede ser considerada como algo casual o extrínseco. Del trabajo natural y de su comprensión como impulso hacia el amor más elevado de Dios resulta —y éste es un trazo significativo en el pensamiento espiritual de Escrivá— el paso del trabajo natural a la acción sobrenatural y al *apostolado*. También éste se fundamenta en el trabajo natural, del mismo modo que las virtudes naturales del trabajo resultan imprescindibles a su vez para la actividad apostólica¹⁷.

Ciertamente con la inclusión, característica en Escrivá, del trabajo en el ámbito de la gracia parece plantearse un problema que —de no ser tenido en cuenta— podría aparecer como una objeción contra el acierto de ese arranque teológico: el obrar humano, es decir, una actividad natural orientada hacia un

13. *Forja*, 702.

14. *Ibid.*, 684.

15. *Surco*, 489.

16. *Ibid.*, 487.

17. Cfr. sobre este tema *ibid.*, 927.

resultado, parece contradecir la gratuidad de la gracia y eliminar su carácter de don inmerecido. La objeción se dirige no sólo a la fase originaria del paso ascendente de la naturaleza a la gracia, que podría ser interpretado así como algo conseguido «desde abajo», sino que afecta también al hacer y actuar apostólicos, exigidos siempre en el estado de gracia: es decir, a la labor apostólica que debe dar fruto y contribuir a la santificación del mundo. El pastor de almas y fundador del Opus Dei exige de los que le han sido confiados un empeño apostólico y un trabajo continuo y decidido tendentes a la realización del reino de Dios. Al mismo tiempo, Escrivá previene enérgicamente contra la pereza, la autosuficiencia, la tibieza y la mediocridad. Sirva como ejemplo el texto siguiente: «No nos debe sobrar el tiempo, ni un segundo: y no exagero. Trabajo hay; el mundo es grande y son millones las almas que no han oído aún con claridad la doctrina de Cristo. Me dirijo a cada uno de vosotros. Si te sobra tiempo, recapacita un poco: es muy posible que vivas metido en la tibieza; o que, sobrenaturalmente hablando, seas un tullido. No te mueves, estás parado, estéril, sin desarrollar todo el bien que deberías comunicar a los que se encuentran a tu lado, en tu ambiente, en tu trabajo, en tu familia»¹⁸.

En esas exigencias aletea el noble *pathos* de celo laboral: actividad constante y entrega ardiente. El enérgico vocabulario podría alimentar la sospecha de activismo: un excesivo insistir en el «hacer», y en la confianza en las propias fuerzas, en menoscabo del papel de la gracia.

Pero en realidad esas llamadas exigentes quedan teológicamente bien aseguradas: en el primer caso, en el que se explica el ascenso —por mediación del amor— de lo natural al nivel de la gracia y del apostolado, queda asegurado que el amor, por esencia, no fuerza ni reclama ni pretende nada para sí, sino que conoce la libertad de Dios, dador de la gracia; en el otro caso (el de la actividad apostólica del cristiano que está ya en gracia) queda asegurado por la clara convicción de fe, constantemente presente, de que todo actuar *en* la gracia brota *de* la gracia y nunca es realización propia. Es decir: que toda *operación* humana es una *cooperación* con la gracia.

El carácter de ese actuar humano en el apostolado, que indica actividad propia sobre el fundamento de la gracia divina, queda expresado, de modo insuperable, con la constante afirmación de la necesidad de la oración en todas las actividades apostólicas y del entrelazamiento de todas las actividades con la contemplación, pues en la medida en que la oración informa y vivifica el trabajo, éste resulta inseparable de la gracia divina. Esas dos exigencias de la gracia aparecen conjugadas en textos como el siguiente: «Y pienso, efectivamente,

18. *Amigos de Dios*, 42.

que corren un serio peligro de descaminarse aquellos que se lanzan a la acción —¡al activismo!—, y prescinden de la oración, del sacrificio y de los medios indispensables para conseguir una sólida piedad: la frecuencia de Sacramentos, la meditación, el examen de conciencia, la lectura espiritual, el trato asiduo con la Virgen Santísima y con los Ángeles custodios... Todo esto contribuye, además, con eficacia insustituible, a que sea tan amable la jornada del cristiano, porque de su riqueza interior fluyen la dulcedumbre y la felicidad de Dios, como la miel del panal»¹⁹.

Por consiguiente, en lo que se refiere a la concepción espiritual de Escrivá y a su enérgica manera de acentuar la importancia de la actividad humana, hay que notar que la relación entre naturaleza y gracia es correcta en todos sus aspectos. Escrivá subraya la eficacia de la gracia como el aspecto dominante y más importante, sin caer en la pretensión de una eficacia universal a la manera protestante.

Pero la doctrina espiritual de Escrivá sobre la gracia aún no queda patente del todo a quien atiende sólo a la integridad dogmática fundamental que en ella se manifiesta. Ahondando más se llega a la consideración del actuar concreto de la gracia en el hombre y en el cristiano.

2. LA GRACIA COMO FUERZA PARA EL CAMINO: CONVERSIÓN Y VOCACIÓN

La dogmática tradicional presenta la comprensión completa de la gracia como realidad de la vida cristiana ayudándose con la distinción entre gracia actual auxiliar y gracia habitual santificante con sus correspondientes consecuencias. A ello se antepone —según un modo escolar correcto— una definición conceptual de la esencia de la gracia divina. Claro está que esto no desvela formalmente el misterio de la esencia de la gracia. Además, en un plano de pensamiento y de expresión espiritual, no hay lugar para una definición semejante. Aunque en algunas ediciones de obras del Fundador del Opus Dei aparecen en el índice de materias voces como «esencia y efectos de la gracia»²⁰, en el texto no se da propiamente ninguna definición. En realidad las calificaciones no pasan de ser analogías como «luz», «fuerza», «poder de Dios»²¹, «tesoros inagotables de amor, de misericordia, de cariño»²². Comprensiblemente, términos es-

19. *Ibid.*, 18.

20. Cfr. *Forja*, 392: «Gracia divina».

21. Así en *Es Cristo que pasa*, 114.

22. *Ibid.*, 162.

pecíficos en la ciencia teológica como «gratia actualis-habitualis (sanctificans)» no juegan ningún papel esencial. Sin embargo, esto no significa que de hecho estas realidades no estén presentes; porque, si no, la teología de la gracia quedaría, como en el protestantismo, notablemente reducida²³.

La distinción citada aparece en el trasfondo de su teología espiritual, en otros contextos, y bajo otra terminología. Esta terminología depende claramente del tono básicamente dinámico y personal (Dios y el hombre frente a frente) del pensamiento de Escrivá, y se asocia al carácter fundamental de lo que Escrivá (significativamente ya en su primera obra) entiende como «camino» del hombre hacia Dios y hacia la santidad: un movimiento incesante, presente también en el trabajo, al que por parte de Dios corresponde un actuar igualmente dinámico y permanente, que convierte el camino del hombre en un camino salvífico. La teología dogmática emplea aquí el concepto de «gracia cooperante». También Escrivá habla en ocasiones de una «ayuda» por parte de Dios, pero compara a continuación este término no específico con el carácter de andadura y de camino de la existencia humana, y entiende la ayuda de Dios, ante todo, desde el punto decisivo inicial como gracia de la conversión.

Por ello, lo que la teología tradicional llama gracia actual aparece en primer lugar bajo el nombre de *conversión*, que une acción divina y decisión humana. Así: «La conversión es cosa de un instante. La santificación es obra de toda la vida»²⁴. La conversión da al hombre «luces nuevas» que se despliegan como «alegría» porque el Señor «te hizo descubrir» de nuevo tantas realidades²⁵. Es el suceso en el que Dios hace que el hombre reaccione²⁶. Ello sucede cuando uno siente «dolor por sus pecados veniales!», porque es entonces cuando comienza «a tener verdadera vida interior»²⁷. Es un momento similar al despertar de Lázaro de la rigidez de la muerte: «Si oyes la inspiración de Dios y la sigues —“Lazare, veni foras!” (¡Lázaro, sal afuera!)—, volverás a la Vida»²⁸.

En consonancia con la imagen de la vida humana como camino, la conversión significa «una nueva rectificación»²⁹. Con ella se abre paso un convencimiento que es compromiso de amor: «Amarte: a esto va a reducirse mi vida»³⁰. Es

23. Cfr. sobre este tema: L. SCHEFFCZYK, «Vielgestaltigkeit und Reichtum der göttlichen Gnade», en A. ZIEGENAUS (hrsg.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 11-30.

24. *Camino*, 285.

25. *Ibid.*, 298.

26. Cfr. *ibid.*, 326.

27. *Ibid.*, 330.

28. *Ibid.*, 719.

29. *Forja*, 32.

30. *Forja*, 202.

el momento, en que el alma, con quien Dios se ha hecho el encontradizo, exclama: «Nunc coepi! ¡ahora comienzo!»³¹. Por este camino se percibe la llamada: «Conviértete ahora, cuando aún te sientes joven... ¡Qué difícil es rectificar cuando ha envejecido el alma!»³². Es el momento, en que el director de almas asegura «que se puede llegar a ser otro San Agustín, después de mi pasado», no sin antes recordar: «Pero has de cortar valientemente y de raíz, como el santo obispo de Hipona»³³. El presupuesto necesario para ese cambio radica es la humildad: «A la conversión se sube por la humildad, por caminos de abajarse»³⁴. Escrivá encuentra en la parábola del hijo pródigo la imagen bíblica más apropiada para caracterizar el suceso de la conversión obrada por Dios y su gracia, en cooperación con el hombre: «Nuestro Padre Dios, cuando acudimos a Él con arrepentimiento, saca, de nuestra miseria, riqueza; de nuestra debilidad, fortaleza. (...) Sólo por volver a Él su hijo, después de traicionarle, prepara una fiesta»³⁵.

La riqueza interior donada al converso consiste ante todo en la fe: «Algunos pasan por la vida como por un túnel, y no se explican el esplendor y la seguridad y el calor del sol de la fe»³⁶. Escrivá ve esta fe, de acuerdo con su concepción básica de dinamismo personalista, no sólo como una fe en cuanto contenido doctrinal (si bien este aspecto nunca falta), sino sobre todo como vida con Dios en Cristo: «Vive la fe, alegre, pegado a Jesucristo»³⁷.

La conversión obrada por la gracia adquiere en la espiritualidad de Escrivá un claro significado específico, que entre los doctores de espiritualidad está frecuentemente presente, pero que en él tiene una fisonomía muy marcada: es la conversión vista como una renovación continua y como un continuo recomenzar en el camino espiritual, que debe estar acompañado siempre por la gracia actual, incluso cuando hay una unión vital y amorosa con Cristo, pero muy especialmente en el caso de que se haya perdido la gracia de la unión con el Señor. En el primer caso, vale el principio: «Para un hijo de Dios, cada jornada ha de ser ocasión de renovarse, con la seguridad de que, ayudado por la gracia, llegará al fin del camino, que es el Amor»³⁸. En el segundo caso, vale la advertencia que se apoya en la realidad de la gracia cooperante: «Y si en algún momento un alma sufre una caída, un retroceso —no es necesario que suceda—, se le aplica el remedio, como se procede normalmente en la vida ordina-

31. *Surco*, 161.

32. *Ibid.*, 170.

33. *Ibid.*, 838.

34. *Ibid.*, 278.

35. *Amigos de Dios*, 309.

36. *Camino*, 575.

37. *Forja*, 448.

38. *Ibid.*, 344.

ria con la salud del cuerpo, y ¡a recomenzar de nuevo!»³⁹. La comparación con la vida ordinaria resulta adecuada, en cuanto que ilustra la continuidad en la vida espiritual, que desde otro punto de vista se ve también como una lucha⁴⁰, imposible de comprender sin la actividad continua de la gracia actual.

Caminando a través de la vida ordinaria «hacen falta soles de cielo y esfuerzos personales, pequeños y constantes, para arrancar esas inclinaciones, esas imaginaciones, ese decaimiento: ese barro pegadizo de tus alas»⁴¹. Se trata de recomenzar una y otra vez: «Rectificar. —Cada día un poco. —Ésta es tu labor constante si de veras quieres hacerte santo»⁴². «Tu existencia no es repetición de actos iguales, porque el siguiente debe ser más recto, más eficaz, más lleno de amor que el anterior. —¡Cada día nueva luz, nueva ilusión!, ¡por Él!»⁴³. «En cada jornada, haz todo lo que puedas por conocer a Dios, por “tratarle”, para enamorate más cada instante, y no pensar más que en su Amor y en su gloria»⁴⁴.

Con esos llamamientos, Escrivá está en la línea espiritual de la doctrina católica sobre la gracia, que enlaza la fuerza de la gracia, que el hombre es incapaz de merecer, con la cooperación humana. Escrivá no desconoce el reproche y el peligro de un pelagianismo que acentúa la justificación por las obras, si bien él no considera semejante postura como defecto congénito de la doctrina católica sobre la gracia; de ahí el siguiente texto: «Se ha puesto de relieve, muchas veces, el peligro de las obras sin vida interior que las anime: pero se debería también subrayar el peligro de una vida interior —si es que puede existir— sin obras»⁴⁵. Con ello toma abiertamente postura contra una concepción de la «sola gratia», que podría presentarse como aparentemente católica, partiendo de que el origen de toda acción salvífica radica en la gracia y pretendiendo renunciar así a una concausalidad humana. Aquí, Escrivá presenta una decidida y correcta aplicación del principio agustiniano: «Qui te creavit sine te, non te iustificat sine te»⁴⁶. Lo contrario a esa continua prontitud a la acción es para Escrivá la falsa tranquilidad, la comodidad y la pasividad de un amor sin espíritu, que él en ocasiones califica claramente como «pereza». Así, por ejemplo: «Luchad contra esa excesiva comprensión que cada uno tiene consigo mismo: ¡exigíos! A veces... con falsas excusas, somos demasiado cómodos, nos olvidamos de la bendita res-

39. *Amigos de Dios*, 94.

40. Acerca del carácter de la existencia cristiana como lucha cfr. por ejemplo: *Camino*, 707-733 y *Es Cristo que pasa*, 73-82.

41. *Camino*, 991.

42. *Ibid.*, 290.

43. *Forja*, 736.

44. *Ibid.*, 737.

45. *Ibid.*, 734.

46. Augustinus, *Sermo*, 119, ?????13?????.

ponsabilidad que pesa sobre nuestros hombros, nos conformamos con lo que basta para salir del paso, nos dejamos arrastrar por razonadas sinrazones para estar mano sobre mano, mientras Satanás y sus aliados no se toman vacaciones»⁴⁷.

Esas exigencias, que prestan a la espiritualidad de Escrivá rasgos pronunciadamente activos, con ganas de hacer y orientados hacia la acción (sin que aceche el peligro de un simple accionismo o de un ostentoso activismo, porque la fuerza de la gracia interior está siempre presente) resultan todavía más penetrantes cuando aparecen relacionados con la realidad del gran adversario y enemigo de todo lo bueno, es decir, del Maligno en persona, cuya realidad Escrivá no ha negado nunca. Aquí es donde la vida cristiana adquiere un acusado carácter de lucha, y la actividad de la gracia empuja a un renovado impulso de resistir al enemigo y de enfrentarse a él. Aquí destaca de nuevo la fina aproximación psicológica al misterio del mal que acecha a una vida cristiana: «No te turbes si al considerar las maravillas del mundo sobrenatural sientes la otra voz —íntima, insinuante— del hombre viejo». Y ya totalmente concreto: «El mundo, el demonio y la carne son unos aventureros que, aprovechándose de la debilidad del salvaje que llevas dentro...»⁴⁸. Ante la realidad de esta continua lucha, muestra comprensión por los que le han sido confiados, pero no sin animarles a movilizar sus fuerzas: «¡Que cuesta! —Ya lo sé. Pero, ¡adelante!: nadie será premiado —y ¡qué premio!— sino el que pelee con bravura»⁴⁹.

Lo que antes habíamos presentado como lo «cotidiano» del camino humano bajo la acción de la gracia, adquiere una cualidad superior gracias a un rasgo de la gracia divina, que va estrechamente unido a la conversión, pero se diferencia de ella por una característica especial: se trata de la *vocación*, incluida en la misma gracia. En ella adquieren forma la tendencialidad y plena realización del camino. «Conversión» y «vocación» son para Escrivá términos coextensos, realidades que proceden una de otra y permanecen unidas; porque en la vocación, la conversión, con ayuda de la gracia, recibe su orientación específica hacia la misión especial —en el mundo o en el Reino de Dios— que Dios ha previsto para una persona. Al mismo tiempo, en la vocación reluce más claramente el rasgo de la soberanía de Dios al otorgar la gracia, mientras que el cooperar humano queda reducido a una cierta inclinación del hombre, que no influye causalmente en la vocación.

Escrivá alude frecuentemente, en sus textos de espiritualidad, a la vocación: «...es la gracia mayor que el Señor ha podido hacerte»⁵⁰, dice a uno de sus segui-

47. *Amigos de Dios*, 62.

48. *Camino*, 707 y 708.

49. *Ibid.*, 720.

50. *Ibid.*, 913.

dores. Pero el término no se refiere a ninguna vocación «religiosa», sino —en correspondencia al significado espiritual que radica en el trabajo profano— a cualquier actuación en una profesión en el mundo: «...tu perfección está en vivir perfectamente en aquel lugar, oficio y grado en que Dios, por medio de la autoridad, te coloque»⁵¹. Y es que una llamada de Dios está ya contenida en la profesión en el mundo como ámbito de santidad en su triple aspecto de santificarse, santificar el trabajo y santificar el mundo. La primera forma de vocación es sin duda la elección del hombre por Dios para ser cristiano. Aquí se encuentra incluida la llamada al apostolado y a la purificación y santificación del mundo. Escrivá, cuyas palabras están llenas de ecos de la Sagrada Escritura y de los Padres, cita aquí un texto de Clemente de Alejandría sobre el testimonio de la vida real de los cristianos en el mundo: «*Convencidos de que Dios se encuentra en todas partes, nosotros cultivamos los campos alabando al Señor, surcamos los mares y ejercitamos todos los demás oficios nuestros cantando sus misericordias*»⁵².

Dada la unidad de santificación propia y santificación del mundo existente en la espiritualidad de Escrivá, la vocación del laico a la santidad, al seguimiento de Cristo y al servicio del Señor, que otorga a los bautizados el carácter sacerdotal común, desemboca necesariamente en el apostolado. El llamamiento «a una vida cristiana, a una vida de santidad, a una vida de elección, a una vida eterna»⁵³, dirigido a todos, lleva ya consigo el impulso al apostolado: «Hijos de Dios. —Portadores de la única llama capaz de iluminar los caminos terrenos de las almas (...) —El Señor se sirve de nosotros como antorchas, para que esa luz ilumine»⁵⁴. Y «es tarea de los hijos de Dios lograr que todos los hombres entren —en libertad— dentro de la red divina, para que se amen. Si somos cristianos, hemos de convertirnos en esos pescadores que describe el profeta Jeremías, con una metáfora que empleó también repetidamente Jesucristo: *seguidme, y yo haré que vengáis a ser pescadores de hombres*, dice a Pedro y a Andrés»⁵⁵. Eso vale especialmente para el sacerdocio: «¡es un apostolado!»⁵⁶. En el sacerdocio ministerial el ser y el obrar de Cristo se expresan de modo único, en cuanto que el sacerdote «es siempre otro Cristo»⁵⁷. Aquí encuentra la vocación al apostolado como don de la gracia su impronta más profunda. Ciertamente esta impronta apostólica va unida a un rasgo esencial, que marca ya la vida de Cristo: está bajo el signo de la *cruc*. «Ser cristiano —y de

51. *Ibid.*, 926.

52. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, «*Stromata 7,7*», en *Amigos de Dios*, 66.

53. *Forja*, 13.

54. *Ibid.*, 1.

55. *Amigos de Dios*, 259.

56. *Forja*, 582.

57. *Camino*, 66.

modo particular ser sacerdote; recordando también que todos los bautizados participamos del sacerdocio real— es estar de continuo en la Cruz»⁵⁸.

Volvamos ahora a la relación —que Escrivá siempre destaca— entre naturaleza y gracia, entre las virtudes naturales humanas, que deben ser empleadas en el apostolado, y los dones sobrenaturales, para señalar finalmente un nuevo matiz: «Tenemos que ser muy humanos; porque, de otro modo, tampoco podremos ser divinos»⁵⁹. Este postulado vale evidentemente como demostración de la unidad orgánica entre naturaleza y gracia y es como un baluarte contra todo extrinsecismo en la doctrina sobre la gracia. Pero semejante unidad orgánica entre lo natural y lo sobrenatural, con la consiguiente referencia en el hombre apostólico a lo sobrenatural, no debe hacernos olvidar que esa naturaleza es una naturaleza herida y vulnerada. Por ello la elevación y perfeccionamiento de la naturaleza por la gracia y su correspondencia a lo sobrenatural, continuamente renovada, no pueden ser comprendidos en el sentido meramente humano de una armonización y elevación de la naturaleza. Esa elevación no puede realizarse, según Escrivá, de ningún otro modo que bajo el signo de la cruz. Esto significa que la naturaleza capaz de elevación y destinada a la unidad sólo puede encontrar su correspondencia a la gracia a través de la cruz. Por ello «sus discípulos, si de veras desean imitarle, deben convertir su existencia en corredención de Amor, con la propia negación, activa y pasiva»⁶⁰. Aquí aparece como señal de la actividad apostólica el concepto de «corredención», que por lo demás no connota un sinergismo insuficientemente ponderado, sino que es el efecto de la obra redentora de Jesucristo en una persona con sentido apostólico.

Desde el punto de vista de la teología de la gracia, el fin de la actividad apostólica es la santificación del mundo y el estado sobrenatural de santidad hacia el que se orienta toda consideración católica sobre la gracia.

3. LA SANTIDAD, META DEL CAMINO DE LA GRACIA

No cabe duda de que en la teología espiritual de Escrivá «conversión» y «vocación», que corresponden al concepto de gracia actual, están orientadas hacia el fin de la santificación, en la cual la gracia —en correspondencia a la expresión técnica de «gracia santificante»— se ha convertido en una realidad perenne de vida divina en el hombre. La concepción básica dinámico-personal de

58. *Forja*, 882.

59. *Es Cristo que pasa*, 166.

60. *Surco*, 255.

la gracia en el Fundador del Opus Dei permite comprender por qué él no caracteriza la forma suprema de la gracia creada como accidente adherente al alma o como hábito. Él emplea más bien el término santidad —resultante de los actos propios del camino de la santificación— referido al estado final. Este estado sólo puede ser pensado junto con una persona, pues une a ésta con la santidad.

En realidad, sobra añadir que los actos de conversión y vocación, que conducen a la santidad, no se pueden separar de la santidad misma, pues también el hombre en gracia, el justificado, necesita —dado que mientras vive en este mundo, el estado de gracia no posee una firmeza inquebrantable— la ayuda de impulsos de gracias actuales. Esto es reclamado no sólo por las razones ontológicas aducidas por la tradición escolástica de que un hábito sobrenatural sólo puede llegar a ser en acto con un impulso divino actual⁶¹, sino también por la flaqueza y tentabilidad de la persona justificada, que debe mantener una lucha continua para mantenerse en gracia y santidad. Aquí queda reforzado el carácter de lucha de la existencia cristiana (Escrivá insiste frecuentemente sobre este punto), a través de una continua conversión y de un renovado «sí» a la vocación, para lo cual el justificado necesita la gracia actual⁶².

A esta necesidad corresponde también el deber de una oración permanente, sobre todo para mantener intacto el empuje apostólico⁶³. Para que el esfuerzo por la santidad permanezca sin fisuras en el estado del primer amor —originario y primaveral— importa especialmente orar pidiendo la perseverancia: «Constancia, que nada desconcierte. —Te hace falta. Pídela al Señor y haz lo que puedas por obtenerla: porque es un gran medio para que no te separes del fecundo camino que has emprendido»⁶⁴. Ciertamente, el «camino» que Escrivá traza a lo largo de los hitos de la conversión y la vocación llega con la santificación a su meta terrena. Pero esta meta no es el definitivo «telos» escatológico. Por ello el «camino» sigue adelante también después de la justificación, si bien en un plano más elevado.

El ensamblaje inseparable entre la eficacia de la gracia divina actual y la vida en santidad condiciona también la continuidad del esfuerzo humano, la entrega sacrificada y la actividad personal, que no pueden faltar en la existencia apostólica que Escrivá caracteriza como marcada por la cruz, a semejanza de Jesucristo. Un cristiano en estado de santificación por la gracia no debe pues dejar de ser cooperativo, ágil, luchador. Ahí podría verse la concepción de la

61. Cfr. THOMAS DE AQUINO, S.Th. I-II, q. 109 a. 9.

62. Cfr. sobre este aspecto: *Camino*, 707-737.

63. Cfr. *Camino*, 89.

64. *Ibid.*, 990.

gracia en Escrivá como algo sobrecargado, activista y exigente, que no alcanza a revelar la belleza, riqueza y felicidad de la gracia santificante. En realidad, sin embargo, su constante atención a las realidades de una vida de santidad lleva a conclusiones bien distintas. Nos permite entrever el esplendor de una vida en gracia, que constituye el motivo más profundo del optimismo que penetra toda su reflexión acerca de la estructura de lo sobrenatural.

Aquí conviene resaltar de nuevo una característica propia metódico-conceptual, que otorga a esa concepción de la gracia —palpablemente adquirida a través de una experiencia personalísima— su vitalidad y su dinamismo íntimo. Al margen de la terminología de la *gratia creata* (que el autor deja de lado, aun conociendo su necesidad), ésta alcanza rápidamente el ámbito de lo que la teología tradicional (quizá sin sopesar suficientemente los datos teológicos) llama «cortejo de la gracia santificante», incluyendo ahí no sólo las virtudes teológicas sobrenaturales, como las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo, sino también la inhabitación del Espíritu Santo y de las tres divinas personas en el alma del justo. Esto significa que el autor, aun sin pretender resolver la problemática actual en torno a la *gratia creata* y la *gratia increata*, en la estructura de su pensamiento otorga a la gracia increada una prioridad objetiva y preferencial frente a la gracia creada. La gracia increada (que es Dios mismo en su entrega gratuita al hombre) puede ser vista como la esencia del estado de gracia, para cuya actualización la gracia creada presta la disposición. En una concepción global de la gracia, este punto de arranque significa que la gracia, en lo más supremo, no es un don distinto y separable de Dios, sino que se identifica con el Dador trinitario, que aquí se entrega a la criatura en una misteriosa unión personal.

Por esta razón las expresiones fundamentales de Escrivá sobre la vida en santidad se presentan, bajo este aspecto personal de la gracia, como una unión del agraciado con la vida divina de las tres divinas Personas. La riqueza conceptual para expresar este aspecto es muy notable. Aunque los diversos conceptos están emparentados entre sí, cada uno connota un matiz especial distinto. Esto hace posible, además, intuir algo sobre la rica variedad y la viva plenitud de la gracia personal.

Entre esos conceptos sobresalientes se cuentan: la «amistad con Cristo», la «presencia de Dios», la «filiación divina», la «unidad con el Espíritu Santo», la «divinización», el «amor», la «infancia espiritual», la «venida del Espíritu Santo», la «participación en la vida divina», la «identificación con Cristo». En todos ellos se expresa la gracia como santidad a través de una relación personal. Las relaciones humanas se caracterizan por un simple «frente a frente» que mantiene las distancias. En esta otra relación, sin embargo, aparece una inti-

midad que no tiene análogo a escala humana. Esta relación lleva a ver la gracia de la santificación como una unión con las divinas personas, como un penetrar del Espíritu divino en la mente humana, como una armonía entre la Palabra de Dios y la voz de la criatura.

Desde el punto de vista de esa unión vital, el significado de *las virtudes teologales* —principios eficientes sobrenaturales— aparece en una nueva perspectiva. La comunión con el Dios de la gracia en el ser y en la vida se convierte en una comunidad en el hacer y en una unidad en el actuar. El don de las virtudes sobrenaturales lleva a un cambio y a una transformación de la vida cristiana, que se produce en lo más íntimo de la vida humana en general. La fe «dispone nuestra inteligencia a asentir a las verdades reveladas, a responder que sí a Cristo»⁶⁵, concede «el punto de mira sobrenatural»⁶⁶, pero es también un confiar y un abandonarse en el Señor. Lleva a «barruntar en nuestra alma el amor, la compasión, la ternura con que Cristo Jesús nos mira, porque Él no nos abandona (...) con fe en el Señor, a pesar de nuestras miserias —mejor, con nuestras miserias—, seremos fieles a nuestro Padre Dios; brillará el poder divino, sosteniéndonos en medio de nuestra flaqueza»⁶⁷.

También el actuar de cara a la salvación experimenta en la vida del cristiano una elevación semejante gracias a la virtud sobrenatural de la esperanza; «porque la esperanza nos impulsa a agarrarnos a esa mano fuerte que Dios nos tiende sin cesar, con el fin de que no perdamos el punto de mira sobrenatural; (...) Yo vivo persuadido de que, sin mirar hacia arriba, sin Jesús, jamás lograré nada»⁶⁸. En «el entramado divino de las tres virtudes teologales, que componen el armazón sobre el que se teje la auténtica existencia del hombre cristiano, de la mujer cristiana. (...) la esperanza en Dios enciende maravillosas hogueras de amor, con un fuego que mantiene palpitante el corazón, sin desánimos, sin decaimientos, aunque a lo largo del camino se sufra, y a veces se sufra de veras»⁶⁹.

La vida que brota de la unidad con Dios en Jesucristo experimenta, además, un nuevo impulso con el Espíritu Santo y sus dones: «No olvides que eres templo de Dios. El Paráclito está en el centro de tu alma: óyete y atiende dócilmente sus inspiraciones»⁷⁰. Sus dones son disposiciones favorecedoras de su inmediata acción en la persona agraciada, especialmente de cara a exigencias y realizaciones extraordinarias; pues «aun careciendo de talento, de renombre y

65. *Amigos de Dios*, 191.

66. *Ibid.*, 194.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, 213.

69. Cfr. *ibid.*, 205.

70. *Camino*, 57.

de fortuna, podemos ser instrumentos eficaces, si acudimos al Espíritu Santo para que nos dispense sus dones»⁷¹.

Arrancando de la convicción, basada en la fe, de una unidad personal de vida y de acción con las personas divinas, que mira la esencia de la gracia como desde su cumbre, se abre al cristiano una plenitud espiritual y una riqueza sobrenatural que hacen de su vida en el mundo un caminar de altura, a pesar de las experiencias, siempre presentes, de la flaqueza humana y de la indigencia del dolor. Pero tal es la magnitud de la gracia, que ella descuella sobre la pequeñez y debilidad de todo lo terreno y es el fundamento que sostiene una postura ante la vida marcada por la confianza, la alegría y el optimismo abierto a la gracia.

La primera y originaria expresión de esa alegría sobrenatural, que sólo se nombra raras veces al tratar temas sobre la gracia, y que, sin embargo, va unida radicalmente a la gracia, es el *agradecimiento*. Refiriéndose repetidamente a esa profunda reacción del hombre marcado por la gracia, Escrivá expresa no sólo etimológicamente un modo básico de la comprensión de la gracia, según el cual «gratia» expresa también las «gracias» de quien ha recibido un don; sino que, además, apunta al carácter personal de relación e intercambio en el proceso de la gracia, en el cual el hombre está implicado con su respuesta agradecida. La conciencia de haber sido tocado por la gracia debe conducir al hombre a un impulso intenso de agradecimiento.

A este convencimiento debemos las numerosas llamadas de Escrivá a ser agradecidos. En realidad, las palabras que dirige a sus discípulos valen para todos los cristianos: «Tú, precisamente porque has recibido “todo” de golpe, estás obligado a mostrarte muy agradecido al Señor; como reaccionaría un ciego que recobrarla la vista de repente, mientras a los demás ni siquiera se les ocurre que han de dar gracias porque ven»⁷². Por ello, para el Fundador del Opus Dei la acción de gracias es un elemento indispensable en la comunicación personal con la divinidad, que se realiza a través de la gracia. De ahí el consejo: «Procura que tu hacimiento de gracias, diario, salga impetuoso de tu corazón»⁷³.

Pero dar gracias es sólo una primera expresión de aquella alegría por la gracia divina que determina y penetra la existencia cristiana como una fuerza vital. Pues si el Señor está verdaderamente cerca —«Dominus prope est»—, entonces se impone en la persona agraciada la máxima: «¡Serviré a Dios con alegría!»⁷⁴. Entonces vale también: «¡Qué alegría inmutable te produce el haberte

71. *Surco*, 283.

72. *Ibid.*, 4.

73. *Forja*, 866.

74. *Surco*, 53.

entregado a Dios!»⁷⁵. E igualmente vale: De la fuente espiritual de la alegría brota también, en el estrato más profundo del alma, como expresión de entrega a Dios, aquella alegría, que también en los textos parenéticos de San Pablo aparece como dualidad de paz y alegría (cfr. Rom 14,17; Gal 5,22).

Al sacar a la luz el rico patrimonio espiritual que hay en la unión con el Dios de la gracia, Escrivá logra no sólo revitalizar el modo de anunciar la doctrina de la gracia, sino también mostrar el despliegue del Evangelio y de toda la fe cristiana como un mensaje de alegría y como la religión de la primigenia felicidad espiritual. Mientras en la época moderna la religión queda frecuentemente reducida a lo práctico y el cristianismo a su utilidad social, Escrivá lo presenta en su la grandeza de una comunión redentora con Dios, que supera todas las dimensiones humanas. La doctrina espiritual sobre la gracia que Escrivá desarrolla es un pregón que proclama el esplendor del cristianismo como religión de la gracia.

Sin embargo, el Fundador del Opus Dei sabe bien que toda la grandeza y magnificencia de lo humano no es todavía la plenitud. Por ello la excelencia de la gracia en este mundo debe verse sólo como incoación, prenda y fragmento. Es algo que puede crecer con las buenas obras de los hombres. Lo que aparece como limitado y finito muestra en su dinamismo una tendencia a lo ilimitado e infinito. Lo imperfecto vive del anhelo de que llegue a ser plenitud en el cielo. Por ello la gracia aquí en la tierra es ya un inicio de la gloria, una «gloria inchoata», así como la plenitud del cielo es una «gratia consummata». También aquí muestra la doctrina de Escrivá sobre la gracia su carácter consecuente y una cierta totalidad armoniosa, al orientar —con perspectiva escatológica— la mirada de sus discípulos y seguidores hacia la plenitud de la gracia del cielo. Hablar de la gracia y no pensar en el cielo sería la más profunda contradicción.

Esta orientación escatológica de la verdad de la gracia tiene una importancia esencial para la vida cristiana. Para conocer bien por dónde se camina hace falta tener conocimiento de la meta. El camino de la gracia sería un camino sin sentido, si faltase la fe y la esperanza del cielo. El que la vida de la gracia aparezca para muchos cristianos como algo sin sabor, incoloro y falto de dinamismo interior se debe en parte a que se ve el cielo como algo irreal. Por ello anima Escrivá a sus oyentes en una homilía: «Vayamos a lo central, a lo que verdaderamente es importante. Mirad: lo que hemos de pretender es ir al cielo. Si no, nada vale la pena»⁷⁶. Y propone que «en medio de las ocupaciones, procu-

75. *Ibid.*, 88.

76. *Es Cristo que pasa*, 76.

res alzar tus ojos al cielo perseverantemente, porque la esperanza nos impulsa a agarrarnos a esa mano fuerte que Dios nos tiende sin cesar»⁷⁷. Con esto no se alude simplemente a una mirada anhelante, sino a un esfuerzo real hacia la meta, que va matizado por la realidad de las tribulaciones y penurias apostólicas, de las cuales brota, como un llamamiento a la liberación y a la felicidad definitiva, el clamor hacia el cielo; pues «al final, les espera [a los que siguen el camino de la salvación] un vergel, la felicidad para siempre, el cielo»⁷⁸.

En este realismo de cara a la salvación, bíblicamente bien fundamentado, cabe también el pensamiento, éticamente muy humano, del salario. El carácter de la vida como lucha incluye en este sentido la idea del premio de la victoria: «¡Que cuesta! —Ya lo sé. Pero, ¡adelante!: nadie será premiado —y ¡qué premio!— sino el que pelee con bravura»⁷⁹. De este modo Escrivá recuerda la promesa paulina de que «cada uno recibirá su propio salario, a medida de su trabajo»⁸⁰. La cosecha corresponderá a la siembra⁸¹.

Al considerar el cielo, Escrivá renuncia (en correspondencia a su concepción personal-salvífica de juicio y condenación) a imágenes apocalípticas o a intentos de objetivar el misterio. Sus expresiones están en la línea de seguir y elevar todo aquello que se encuentra incoado en la gracia. Lo visual del cielo queda atrás y deja paso a una visión espiritual de lo esencial: «¿Qué será ese cielo que nos espera, cuando toda la hermosura y la grandeza, toda la felicidad y el Amor infinitos de Dios se viertan en el pobre vaso de barro que es la criatura humana, y la sacien eternamente, siempre con la novedad de una dicha nueva?»⁸². El cielo es la plenitud definitiva e insuperable de la gracia, de la unión con las personas divinas en amor, alegría, santidad y gloria. Esa perspectiva escatológica confirma no sólo el carácter dinámico-personal de la concepción espiritual de Escrivá, sino que le presta una relación orgánica, que permite vislumbrar las cumbres y profundidades de la fe cristiana.

Leo Card. SCHEFFCZYK (†)

77. *Amigos de Dios*, 213.

78. *Ibid.*, 130.

79. *Camino*, 720.

80. *Ibid.*, 748.

81. Cfr. *Surco*, 863.

82. *Surco*, 891.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.