

La vida ordinaria entre la irrelevancia y el heroísmo

José Luis Illanes

Universidad de Navarra, Pamplona, España

La vida ordinaria, el existir cotidiano, es calificado con frecuencia como el mundo de la reiteración, de la monotonía y de la rutina; o también, en otros casos, como una dimensión necesaria para el conjunto del vivir, pero en sí misma irrelevante y carente del valor que cabe atribuir en cambio a otros momentos, considerados estelares, de la existencia. No faltan, sin embargo, también en la común estimación social, ocasiones en las que los juicios que se formulan dejan espacio al reconocimiento de la densidad humana y existencial del vivir cotidiano, e incluso afirman expresamente su valor, aunque en líneas generales tiende a predominar el primer planteamiento.

Esa oscilación y esa tendencia están presentes no sólo en el lenguaje coloquial, sino también en el pensamiento filosófico-cultural reflejo, que ofrece abundantes ejemplos de valoraciones diversas e incluso contrastantes. Así, en el mundo griego, destacan, de una parte, las páginas en las que Hesiodo describe, con acentos laudatorios, el esforzado cultivo de la tierra a través del sucederse de las estaciones¹. Y, de otra, los pasajes en los que Aristóteles, habiendo trazado el elogio de la vida cívica, abierta a las acciones heroicas y a las grandes empresas, sitúa frente a esa vida, digna de ser amada, el existir de quien se ocupa —está condenado a ocuparse— de las “necesidades de la vida”. Es decir, las tareas habituales y cotidianas sin las que la vida resulta imposible, pero que, en la medida en que obligan a ocuparse de lo inmediato, impiden la participación en las asambleas públicas, y en consecuencia la rememoración de las hazañas antiguas y la proyección hacia hazañas nuevas. Son pues tareas imprescindibles, pero a la vez

¹ HESIODO, *Los trabajos y los días*, versos 381 y siguientes.

carentes de valor en sí mismas y válidas sólo porque hacen posible la vida del héroe, o sea, de alguien distinto de aquél que las realiza².

Más cerca de nosotros, mencionemos a Heidegger y su crítica de la cotidianidad que, entendida y vivida como un dejarse ir siendo impersonal y deficiente, implica un caer en la horizontalidad de un existir privado de hondura —de esa hondura que trae consigo el dramatismo del constante reconocerse como ser para la muerte—, y, en consecuencia, desemboca en la inautenticidad³. Citemos también, a otro nivel y con otros acentos, al dramaturgo norteamericano Thornton Wilder cuando en el tercer acto de una de sus comedias, *Nuestra ciudad*, presenta a Emilia, figura central en la obra, que, llegada ya al mundo de los muertos, contempla retrospectivamente uno de sus pasados cumpleaños. Una jornada llena, como otras muchas, de pequeños sucesos (los relojes haciendo tic-tac, el dormir y el despertar, el café de la mañana, los trajes recién planchados...) que transcurrían veloces, de modo que sus protagonistas dejaban que pasaran entre sus manos como si fueran vulgares e intrascendentes, cuando eran, en realidad, expresión de un amor que los dotaba de riqueza y de sentido. «¡Oh tierra — exclama—, eres demasiado maravillosa para que nadie te comprenda!». «¿Se dan cuenta alguna vez los seres humanos de lo que es la vida mientras la están viviendo?», pregunta, dirigiéndose al narrador con quien comparte la experiencia. «No», responde éste; para añadir enseguida, después de una pausa: «Los santos y los poetas, acaso... Y algunos»⁴.

Entre esos santos se encuentra el Beato Josemaría, como es bien sabido y como tendremos ocasión de subrayar. Pero antes conviene hacer referencia, aun-

² La expresión “necesidades de la vida” aparece, entre otros lugares, en *Política*, l. 1, 5 (1254 b 25). Para un análisis de las ideas aristotélicas sobre el trabajo, íntimamente relacionadas con cuanto hemos descrito, ver, entre otros estudios, V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Nápoles 1979; W. FORTEBACH, *Aristotle on slaves and women*, en J. BARNES y otros, *Articles on Aristotle*, Londres 1977, pp. 135-139; C. INNERARITY, *La comprensión aristotélica del trabajo*, en «Anuario Filosófico», 23/2 (1990) 69-108.

³ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, a lo largo de toda la obra y especialmente en la sección segunda, capítulo cuarto (pp. 361 ss, de la edición del Fondo de Cultura Económica, versión de José Gaos, Madrid 1980). Sea en referencia a Heidegger sea en referencia a otros pensadores, se encontrarán sugerencias útiles, desde una perspectiva tanto filosófica como teológica, en B. CASPER, *Experiencia cotidiana y espiritualidad*, en el volumen 25 de la colección “Fe cristiana y sociedad moderna”, Madrid 1990, pp. 53-88, en P. DONATI, *Il significato del lavoro nella ricerca sociologica attuale e lo spirito dell’Opus Dei*, en “Romana” 12 (1996) 122-134, y en A. ARANDA, *Dimensioni della quotidianità, dimensioni della santità*, en “Studi cattolici” 487 (2001) 596-603.

⁴ T. WILDER, *Nuestra ciudad*, acto tercero, escenas finales; citamos por la versión de M. Martínez Sierra y J.M. Arozamena. La obra fue estrenada por primera vez, en su versión original inglesa, *Our Town*, en 1938.

que sea somera, a algunos hitos en el desarrollo a este respecto de la tradición teológica.

1. LA VIDA ORDINARIA EN LA TRADICIÓN TEOLÓGICA: APUNTES PARA UNA VISIÓN PANORÁMICA

La revelación cristiana conduce de manera inmediata y directa a la valoración del existir cotidiano. Más aún, la incluye y connota en su mismo núcleo. La realidad de la encarnación, del hacerse Dios hombre, del introducirse en el tiempo y la historia del Hijo eterno de Dios Padre, no de cualquier modo sino, precisamente, asumiendo la condición humana en todas sus dimensiones, incluidas la vida en el hogar y la responsabilidad del trabajo, así como la realidad, consiguiente a todo lo anterior, del comunicarse del Espíritu a todo hombre y a toda mujer que acoja el anuncio de Cristo, así lo implican.

En referencia a ese núcleo toda distinción entre condiciones humanas resulta superada, como señalara San Pablo con palabras netas: «ya no hay diferencia entre judío ni griego; ni entre esclavo y libre; ni entre hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús»⁵. Todas las diferencias, también las que derivan de la diversidad de posiciones sociales, ocupaciones y tareas, han sido trascendidas e incluso abolidas por la realidad suprema de la incorporación a la vida de Dios en Cristo. Las distinciones pueden, a nivel empírico, mantenerse pero han perdido su radicalidad: todo ser humano, todo varón y toda mujer, está situado directa y personalmente ante Dios, que le da a conocer su amor y lo invita a penetrar en su intimidad.

Esa realidad redundante en el existir concreto, considerado sea en su conjunto sea en referencia a todos y cada uno de los momentos que comporta, también los que podríamos considerar irrelevantes y banales. «Tanto si coméis, como si bebéis, o hacéis cualquier otra cosa —dirá también San Pablo—, hacedlo todo para la gloria de Dios»⁶. Ya Jesucristo había dedicado una de sus parábolas más conocidas, a poner de manifiesto la atención amorosa con que Dios Padre cuida de sus hijos, incluso respecto a detalles que podrían considerarse insignificantes, y, en consecuencia, la conciencia de valor con que el hombre puede y debe vivir todo momento de su existencia: «¿No se vende un par de pajarillos por un as? Pues bien, ni uno sólo de ellos caerá en tierra sin que lo permita vuestro Padre.

⁵ *Ga* 3, 28; ver también *Rm* 10, 12 y *Col* 3, 11.

⁶ *1 Co* 10, 31.

En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. Por tanto, no tengáis miedo: vosotros valéis más que muchos pajarillos»⁷.

Estamos situados ante uno de los núcleos del Evangelio, sobre el que, lógicamente, han vuelto constante y reiteradamente la predicación y la meditación cristianas. Ya en el siglo II el autor de la *Epístola a Diogneto*, ponía de manifiesto el talante sencillo, común, ordinario del vivir de los cristianos, que «no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás»⁸. Con términos aún más significativos se expresa un autor prácticamente contemporáneo del anterior, Clemente de Alejandría: el cristiano —afirma— es alguien que «está persuadido de que Dios está presente en todas partes, y no lo considera encerrado en determinado espacio»; en consecuencia —prosigue— «haciendo de toda nuestra vida una continua fiesta, persuadidos de que Dios está presente siempre y en todas partes, labramos la tierra cantando alabanzas a Dios, navegamos ritmando con himnos y en todo el resto de nuestra convivencia social nos portamos con verdadera elegancia. El gnóstico (es decir, en la terminología de Clemente, el cristiano que progresa en su fe) aún lleva más adelante su intimidad con Dios, siendo a la vez digno y alegre en todo: digno, por el trato con la Divinidad; alegre, porque reconoce los bienes humanos que Dios nos concede»⁹.

No sería difícil encontrar en esa misma época y en otras posteriores, hasta llegar a nuestros días, múltiples testimonios en ese mismo sentido: se trata, como hemos señalado hace un momento, de un punto nuclear en el mensaje cristiano. Es necesario reconocer a la vez que la atención prestada por la teología, también por la teología espiritual, a la vida cotidiana, y más concretamente a la vida cotidiana secular —es decir, la vida propia del cristiano corriente, cuya existencia transcurre entre las realidades seculares: familia, trabajo, relaciones sociales, convivencia cívica...— ha sido escasa. A ello han contribuido diversos factores. Algunos de carácter social, como la decadencia cultural que tuvo lugar a raíz de la caída del Imperio romano de Occidente y la configuración fuertemente estructurada que asumió la sociedad medieval. Otros de naturaleza directamente teológica o eclesial, como el hecho de que gran parte de la literatura espiritual se desarrollara durante siglos en conexión con los ambientes monásticos, en los que predominaban otros intereses, o la tendencia, fruto de una interpretación unila-

⁷ Mt 10, 29-30.

⁸ *Epístola a Diogneto*, V, 1-2; citamos por la versión castellana de D. Ruíz Bueno, en *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1974, p. 850.

⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VII, 35, 5-7; citamos según la traducción de Domingo Mayor (con algún retoque nuestro), *Studia Silesia*, vol. XVI, Silos 1993, p. 579.

teral de la herencia agustiniana, a considerar las tareas seculares como realidades fuertemente marcadas por el pecado y, en consecuencia, ámbito poco propicio para la plenitud del existir cristiano.

Charles Taylor en su ensayo sobre los orígenes de la mentalidad moderna, en continuidad con las ideas de Max Weber sobre el espíritu del capitalismo, atribuye gran importancia respecto a la génesis de esa mentalidad a la doctrina de los predicadores calvinistas de la Nueva Inglaterra del siglo XVII, pero prolonga la consideración, ya que se ocupa no del capitalismo sino, más ampliamente, de la identidad moderna y sus rasgos diferenciadores, otorgando a ese respecto un lugar de primer plano, entre otros factores, a la valoración de la vida ordinaria (*Ordinary Life* en el texto original inglés). Cuando llega el momento de determinar los hechos que condicionaron o facilitaron la génesis de esa valoración, su mirada, trascendiendo a los predicadores recién mencionados, se dirige a Lutero, más concretamente a la crítica luterana de los votos monásticos. El monaquismo representaba histórica y culturalmente —afirma el pensador canadiense— una reedición del ideal heroico propio de la tradición greco-romana; la crítica luterana al monaquismo implicó, en consecuencia, la renuncia al ideal heroico, a la atribución de un valor paradigmático respecto a la estructuración de la vida a lo excelso y a lo grandioso, para colocar en cambio el acento en la vida cristiana común; y, por tanto, al menos implícita y consecuentemente, en la vida humana ordinaria tomada en su linealidad¹⁰.

Los análisis históricos de Taylor contienen múltiples afirmaciones sugerentes y atinadas. No compartimos sin embargo algunas, como, entre otras, la interpretación del monaquismo como reformulación en algunos aspectos de la comprensión griega de la heroicidad —se trata, en realidad de fenómenos muy distintos—, y el protagonismo atribuido a la reforma protestante con olvido de pensadores anteriores o contemporáneos de Lutero —desde Petrarca a Pico della Mirandola, desde Bernardino de Siena a Johannes Tauler, desde Erasmo a Tomás Moro— en los que apuntan, desde una u otra perspectiva, acentos que conducen a una valoración de lo secular y, por tanto, de lo ordinario y de lo cotidiano. Disentimos, especialmente, de una de las tesis que sostiene gran parte de sus consideraciones, a saber, el planteamiento, a la vez histórico y teórico, que le lleva a considerar que la valoración de la vida ordinaria es fruto de un distanciamiento, e incluso de un abandono, del ideal clásico de la heroicidad de vida. Ciertamente la valoración cristiana de la vida ordinaria presupone una reconsideración del ideal clásico, pero —como ya hemos apuntado y tendremos ocasión

¹⁰ Cfr. C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Madrid 1996, la temática referente a la vida ordinaria ocupa toda la tercera parte, pp. 227ss.

de reiterar— no para negarlo o abandonarlo, sino, lo que es muy distinto, para recuperarlo y precisamente desde el vivir ordinario.

Al llegar a este punto resultará oportuno interrumpir el análisis histórico, para proceder a una clarificación terminológica y conceptual. La expresión “vida ordinaria” es susceptible, en efecto, de diversos sentidos, especialmente tres, cercanos entre sí en muchos aspectos, pero claramente distintos:

a) De una parte —y quizás ante todo: se trata en efecto del uso predominante— designa la vida cotidiana, lo que acontece cada jornada, el entramado de realidades y de acciones cuya reiteración configura el cañamazo sobre el que se entreteje el vivir. Desde esta perspectiva lo ordinario se contrapone a lo sorprendente, a lo inesperado, a lo excepcional, a lo que requiere un especial esfuerzo.

b) De otra —también con gran frecuencia— dice referencia a la vida en la que coincide un conjunto concreto de hombres: o incluso el común de los hombres, es decir, lo que resulta ordinario, habitual o corriente en un determinado ambiente, en una determinada sociedad, en una determinada situación. En este contexto la expresión “vida ordinaria” se contrapone no tanto a lo inesperado, cuanto a lo extraño, a lo llamativo, a lo extravagante o, al menos a lo propio de personas o personalidades singulares, pero no de la generalidad de quienes integran esa comunidad o participan de ese ambiente.

c) En dependencia de este segundo sentido, por mejor decir, como una aplicación concreta de ese sentido, y en un contexto teológico-canónico y, más ampliamente, eclesial, se habla de “vida ordinaria” para designar la vida propia del cristiano corriente, es decir, del cristiano que vive en medio del mundo, compartiendo con los demás hombres las condiciones ordinarias del vivir.

La valoración del existir ordinario exige afrontar la problemática connotada por esas dos significaciones. Reclama, en efecto, poner de manifiesto, en primer lugar, que la vida ordinaria, entendida en el primer sentido, es decir, en cuanto vida cotidiana, está dotada de riqueza y valor antropológicos: puede estar expuesta a la superficialidad y a la rutina —la reiteración connota esa posibilidad y esa tentación—, pero no las implica necesaria e inevitablemente, antes al contrario abre las puertas a la vivencia de un amor que, por llegar a los detalles, implica la realización acabada de algunos de los más nobles ideales humano y, concretamente, del cristiano. Y, segundo paso en ese itinerario, aplicar la conclusión así alcanzada a todo vivir humano, también —tercer paso, íntimamente unido al anterior— al vivir del cristiano llamado a realizar su vocación bautismal participando de cuanto implica el ordinario vivir de los hombres; cuestión relacionada con uno de los núcleos más importantes para la configuración de la teología espiritual y su desarrollo futuro: la proclamación de la llamada universal a la santidad, que pone en juego no sólo las perspectivas antropológicas y teologa-

les implicadas en los pasos anteriores, sino también otras de carácter creacional y soteriológico.

2. DENSIDAD EXISTENCIAL Y CRISTIANA DE LO COTIDIANO

No es nuestra intención, como es lógico, entrar a analizar todas las cuestiones, tanto doctrinales como históricas, a las que hemos aludido, ni tampoco esbozar las líneas maestras de lo que ha sido el proceso del pensar espiritual cristiano respecto a la cotidianidad y a la vida ordinaria a lo largo de los siglos que nos preceden. Mucho más modestamente, nos limitaremos a algunos apuntes, prescindiendo por lo demás de toda referencia a la doctrina bíblica y al testimonio patrístico o medieval, y dirigiendo la atención sólo a la época moderna. Más aún, dentro de ese periodo consideraremos sólo algunos autores, empezando por dos, de estilos y enfoques muy diferentes, pero expresión ambos de hitos importantes en la historia de las ideas espirituales: Alonso Rodríguez y Teresa de Lisieux.

Alonso Rodríguez (1538-1616) es, sin duda, uno de los autores más representativos del periodo de la llamada contrarreforma o reforma católica. Formador durante muchos años en noviciados jesuitas de Castilla y de Andalucía, recogió y reelaboró sus pláticas dando origen a una obra, el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, que, publicada por primera vez en 1609, ha sido desde entonces ampliamente reeditada y traducida, hasta convertirse en uno de los textos espirituales históricamente más leídos¹¹.

Fiel a su origen histórico, el libro está dirigido primariamente a los miembros de la Compañía de Jesús, pero su autor advierte en el prólogo que ha procurado disponer la obra de manera que sea provechosa no sólo a jesuitas y a otros religiosos, «sino también a todos los que tratan de virtud y perfección»¹². Esa intención se manifiesta en la estructura general del libro, pues Alonso Rodríguez agrupa en las dos primeras partes los temas y cuestiones de carácter general, reservando para la tercera los puntos directamente referidos a la praxis y vida de la Compañía de Jesús. Afecta en cambio poco, al texto en cuanto tal, al menos en cuanto al tenor literal se refiere, pues los ejemplos están tomados, casi exclusivamente, de la vida religiosa y las consideraciones están expresadas con un lengua-

¹¹ Una buena presentación de la obra y de su autor, M. RUIZ JURADO, *Rodríguez, Alphonse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 13, cols. 853-860.

¹² Se carece de una edición crítica del *Ejercicio de perfección*; citamos por la ed. de la Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid 1995, que reproduce, sin cambios, el texto y la paginación de ediciones anteriores. La frase citada se encuentra en p. XI; la misma idea es reiterada al comienzo de la parte segunda (p. 603).

je que presupone esa vida; la eventual transposición a la vida secular queda por entero confiada al lector. En cuanto sigue nos limitaremos, por lo demás, a los principios o criterios de fondo, prescindiendo de las glosas y ejemplificaciones que los acompañan.

Todo eso supuesto, entremos en materia señalando que el primero de los tratados que componen la obra, inmediatamente después de haber recalcado la importancia de aspirar al desarrollo, incluso excelso, de la virtud —«ayuda mucho para alcanzar la perfección poner los ojos en cosas altas y aventajadas»—, completa su pensamiento, apostillando que importa también mucho, e incluso el todo, «hacer caso de cosas pequeñas y no menospreciarlas»¹³. El descuido de las cosas pequeñas da entrada a la negligencia y a la debilitación del ánimo, a la vez que impide la recepción de nuevos dones divinos. «Es esto de tanta estima y lo hemos de tener en tanto —concluye—, que podemos tener por regla general que mientras uno hiciere caso de cosas pequeñas y menudas, andará bien y le hará el Señor merced. Y, por el contrario, cuando no hiciere caso de cosas pequeñas y menudas, andará en mucho peligro; porque de ahí suele entrar todo el mal»¹⁴.

El segundo de los tratados prolonga la exposición, llevando por título una expresión que hace referencia, también por lo que respecta a la terminología, a la temática que nos ocupa: «De la perfección de las obras ordinarias»¹⁵. Comienza la exposición citando un dicho de San Jerónimo en su epístola a Paulino: «No es de loar el vivir en Jerusalén, sino el vivir bien en Jerusalén»¹⁶. Donde está el bien y el mal —glosa a continuación— es en nuestras obras. Ahora bien, ¿qué obras son éstas? «Digo —responde— que son éstas ordinarias, que hacemos cada día»; frase cuyo alcance precisa enumerando una serie de ocupaciones diarias, desde algunas obras de piedad hasta el cumplimiento del propio oficio, para concluir con frase neta: «en eso está nuestro aprovechamiento y perfección». No está la diferencia entre unos y otros —prosigue— «en hacer más u otras cosas el uno que el otro, sino en hacer, las que hace, con perfección o con imperfección». «Todo nuestro aprovechamiento y perfección —reitera poco después— está en dos cosas: en hacer lo que Dios quiere que hagamos y en hacerlo como Él quiere que lo hagamos»¹⁷.

¹³ Las palabras citadas constituyen precisamente los títulos de los capítulos 8 y 9 de ese Tratado 1.

¹⁴ *Ibidem*, Tratado 1, cap. 10, hacia el final (p. 51).

¹⁵ *Ibidem*, pp. 90-124.

¹⁶ *Epist.* 58, 2 (PL 22.580; CSEL, 54.75).

¹⁷ *Camino de perfección*, Tratado 2, cap. 1 (pp. 90-93).

La doctrina apuntada en el tratado primero es retomada en los ya citados párrafos iniciales del segundo, con un cambio en la terminología —se habla aquí no ya de “cosas pequeñas” sino de “obras ordinarias”—, pero con una clara continuidad en la substancia. De hecho, todo el tratado segundo, no consiste sino en la enunciación, en los dos primeros capítulos, de una tesis, la importancia de las obras ordinarias, que se glosa y comenta en los capítulos tercero y siguientes, destinados a mostrar “en qué consiste hacer bien las obras”, es decir, cuáles son las cualidades que deben reunir las obras —esas obras ordinarias de las que se depende la perfección a que debe aspirar el cristiano— para que conduzcan real y verdaderamente a la perfección. Sintéticamente las cualidades que enumera y comenta son las siguientes:

a) hacerlas por Dios y, en consecuencia, hacerlas bien: «no basta que vuestra intención sea buena; no basta que digáis que las hacéis por Dios, sino que es menester que procuréis hacerlas lo mejor que pudiereis, para agradar con ellas a Dios»¹⁸;

b) afrontar cada una de las acciones con plena atención, llevándola a cabo como si no se tuviera otra cosa que hacer: «no nos confundamos en las obras, ni nos impida la una a la otra, sino atendamos siempre a aquello que estamos haciendo de presente»¹⁹;

c) realizar cada acción como si «hubiese de ser la postrera de nuestra vida», es decir, con el sentido de responsabilidad de quien sabe que debe dar cuentas a Dios y recuerda que Dios puede llamarle ante Sí y pedirle cuentas en todo momento²⁰;

d) enfrentarse con las acciones no haciendo cuenta “más que de hoy”: consejo que —advierte— puede parecer a primera vista reiteración de los anteriores, cuando en realidad no es así; lo que aspira a señalar nuestro autor —como él mismo explica a continuación— es que se debe abordar el momento presente, sin dar entrada al pensamiento del futuro y, concretamente, a la evocación del empeño que puede exigir perseverar día tras día en las obras que, hoy y ahora, se deben realizar; «contra esa tentación es derechamente este medio: no habéis de hacer cuenta de muchos años, ni de muchos días, sino solamente de hoy», de la acción o acciones que en este momento se está llamado a realizar²¹;

e) acostumbrarse a hacer bien las obras, es decir, empeñarse esforzada y perseverantemente, desde el principio, en las obras propias del estado y condi-

¹⁸ Tratado 2, cap. 3 (p. 97; aquí, como en las notas que siguen, damos la página o páginas de las frases literalmente citadas, no las de todo el capítulo).

¹⁹ Capítulo 4 (p. 101).

²⁰ Capítulo 5 (p. 104).

²¹ Capítulo 6 (pp. 109-110).

ción de cada uno, sin reparar «con que al principio os parezca trabajosa y difícil, porque después, con la costumbre, se os hará más fácil y gustosa»²².

Las páginas que *Ejercicio de perfección* dedica a tratar de las cosas pequeñas y de las obras ordinarias, y cuyo contenido acabamos de resumir, tienen —como por lo demás ocurre en el conjunto del libro— un tono más ascético que místico-espiritual. El horizonte último está constituido, en todo momento, por la comunión con Dios a la que el vivir cristiano encamina, pero el acento está puesto en el empeño y el ejercitarse que implica el caminar hacia esa meta. Dicho con otras palabras: la doctrina contenida en *Ejercicio de perfección* sobre las cosas pequeñas y sobre el obrar ordinario presupone no sólo implícita sino también explícitamente —el libro lo recuerda constantemente— la cercanía de Dios y el trato con Él, pero se estructura literaria y conceptualmente teniendo a la vista, primariamente, un riesgo frente al que aspira a prevenir: el peligro constituido por el abandono y la tibieza.

Alonso Rodríguez no manifiesta, por lo demás, en ningún momento conciencia de estar proponiendo una doctrina de algún modo nueva o en ruptura con planteamientos anteriores: al contrario, habla siempre con el tono propio de quien no sólo se sitúa en continuidad con una tradición que le antecede, sino aspira a reiterarla tal y como la ha recibido. Quien, partiendo de *Ejercicio de perfección* se asoma a las páginas de *Historia de un alma* advierte enseguida un fuerte contraste. Teresa de Lisieux (1873-1897), tanto en los manuscritos autobiográficos, como, más decididamente, en los *novissima verba*, se presenta a sí misma como portadora de un mensaje, del que no vacila en proclamar no ya la novedad, pues en todo momento se vincula al Evangelio, pero sí la originalidad y el alcance. Baste, entre otros textos posibles, su comentario, el 17 de julio de 1897, después de un agravamiento de su enfermedad que le hace sentir muy cercana la muerte y le lleva a considerar su vida como marcada por una misión que se proyecta sobre la posteridad: «Presiento que voy a entrar en el descanso [...]. Pero presiento, sobre todo, que mi misión va a comenzar; mi misión de hacer amar a Dios como yo le amo y de dar mi camino a las almas»²³.

²² Capítulo 7 (p. 112, retomando un consejo cuya paternidad atribuye a Pitágoras, no sin señalar, inmediatamente después, que está fundado en la Sagrada Escritura, remitiendo concretamente a *Pr* 4, 11ss.). Los dos capítulos sucesivos, el 8 y el 9, con los que se completa el tratado segundo, constituyen de hecho una aplicación del 7, aplicándolo directamente a la perseverancia del religioso en la observancia de la propia religión y a la necesidad de que el novicio adquiriera, desde los inicios, el hábito de realizar acabadamente los ejercicios propios de su vocación.

²³ SANTA TERESA DE LISIEUX, *Obras completas* (versión de M. Ordóñez Villareal, basada en la edición crítica francesa de 1992), Ed. Monte Carmelo, Burgos 1996, p. 826.

El camino del que habla es el que, basándose en sus propias palabras, suele designarse como “caminito de infancia espiritual”, *petite voie d'enfance spirituelle*. «Madre —el texto, que recoge su respuesta a quien le interrogaba sobre el camino que quería enseñar a las almas, data de la misma fecha que el anterior, del que constituye como una continuación—, es el camino de la infancia espiritual, el camino de la confianza y del total abandono. Quiero enseñarles esos medios tan sencillos que a mí me han dado tan buen resultado, decirles que aquí en la tierra sólo hay que hacer una cosa; arrojarle a Jesús las flores de los pequeños sacrificios, ganarle a base de caricias»²⁴.

“Caminito de infancia”: el uso de los diminutivos, de los adjetivos “pequeño” y “pequeña”, es frecuente e incluso reiterado en los escritos de Teresa del Niño Jesús, que más de una vez se calificó a sí misma como la *petite Thérèse*, en ocasiones en contraposición a la *grande Thérèse*, es decir, a la gran santa de Ávila, Teresa de Jesús. Ese modo de hablar —como evidencian los textos y ha sido señalado repetidas veces— no debe ser interpretado como expresión de poquedad de ánimo, de acortamiento en las aspiraciones y mengua en las energías. La carmelita de Lisieux aspiró a caminar “de victoria en victoria”, a emprender una carrera “propia de gigantes”, a vivir movida siempre y en todo momento por “el amor a lo grande y a lo bello”, por el deseo de crecer sin fin y sin medida²⁵. Y ese afán estuvo presente a lo largo de toda su vida. La referencia a la pequeñez remite, en su experiencia y en sus escritos, no a limitación de horizontes, sino a una conciencia de la propia debilidad que no lleva en modo alguno a cercenar las aspiraciones, sino, al contrario, a lanzarse a grandes cosas confiando en el poder infinito de Dios y abandonándose en su amor y en su providencia.

De ahí que desemboque en una expansión del espíritu que lleva a reconocer el valor de todas las acciones, incluso las más pequeñas, en la medida en que estén realizadas y vividas en actitud de apertura a Dios; más concretamente, como expresión de un amor sin trabas a quien sin limitación nos ama. Lo que la Santa de Lisieux quiere excluir con su insistencia en los adjetivos “pequeño” o “pequeña”, y por cierto con advertencia plena y radical coherencia, es la tendencia a identificar la santidad con las grandes hazañas o con las revelaciones, las experiencias especiales y los éxtasis. La grandeza del ánimo, la plenitud del vivir cristiano, la santidad, no están ahí, sino en el amor, en un amor que, al informar toda la vida, llega a lo pequeño. Más aún, que se expresa especialmente en lo pequeño, pues es ahí, en lo pequeño, donde se revela la plenitud de la decisión y de la entrega. En lo ordinario, en las cosas pequeñas y habituales, está la plenitud.

²⁴ *Ibidem*, p. 960.

²⁵ *Ibidem*, pp 164 y 168. Manuscrito A, 44 y 46; la referencia a los gigantes alude a *Sal* 18, 6.

Pocos textos manifiestan con más claridad esa convicción intelectual y esa actitud de espíritu que su reacción cuando, ya avanzada su enfermedad, el 15 de julio de 1897, una de las hermanas le comentó que tal vez podría morir el día siguiente, festividad de la Virgen del Carmen: «No —fue su comentario—, eso no encajaría en mi caminito. ¿Voy a salir de él para morir? Morir de amor después de la comunión es algo demasiado hermoso para mí, las almas pequeñas no podrían imitar eso. ¡Ojalá que mañana por la mañana no me ocurra algún percance!»²⁶. No hay que soñar con situaciones especiales y extraordinarias, sino afrontar todos los sucesos, aún los más intrascendentes e insignificantes —como el soportar las salpicaduras que produce una lavandera demasiado vehementemente²⁷—, con amor y con alegría, abandonándose en ellos, y a través de ellos, en el amor de Dios.

Si Alonso Rodríguez, en sus enseñanzas sobre la importancia de las cosas pequeñas y de las obras ordinarias y cotidianas, ponía el acento en la dimensión ascética, en la íntima conexión que hay entre el cuidado de esas obras y la tensión del espíritu que hace posible el crecimiento espiritual, Santa Teresa del Niño Jesús subraya más bien el horizonte místico y teologal que dotan a ese cuidado de lo pequeño de su más profundo valor. No se trata sólo de ejercitarse a lo pequeño para así llegar a lo grande, sino de descubrir lo grande —Dios mismo— en lo pequeño. Ambas perspectivas no se excluyen, sino que se reclaman, como por lo demás lo evidencia la lectura de los escritos de ambos autores: Alonso Rodríguez remite constantemente al trasfondo místico-teologal del existir cristiano, aunque de ordinario de forma muy medida²⁸, y la *Historia de un alma* pone de manifiesto la firmeza con que Teresa de Lisieux dirigió a las novicias puestas a su cargo y sobre todo con la que se exigió a sí misma. Las diferencias de acento entre uno y otro son claras. En todo caso, permanece un punto que conviene subrayar desde la perspectiva en que estamos situados: ambos confluyen en la valoración de lo ordinario entendido precisamente como lo cotidiano y, por tanto como lo habitual y lo pequeño, ya que lo habitual y lo pequeño es lo que predomina en la cotidianidad.

²⁶ *Ibidem*, p. 822.

²⁷ Aludimos al suceso narrado en *Obras completas*, p. 317. Manuscrito A, 30-31.

²⁸ Tal vez pueda influir en ello, además de su propio temperamento, su participación activa en los debates suscitados en el seno de la Compañía en relación con los planteamientos del P. Baltasar Álvarez. Una breve síntesis sobre la posición del P. Álvarez en E. HERNÁNDEZ, *Álvarez (Baltasar)*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 1, cols. 405-406; más ampliamente en E. GLOTÍN, *¿Actividad en la oración? El jesuita Baltasar Álvarez*, en «Manresa» 57 (1985) 163-180. Sobre el papel jugado por Alonso Rodríguez a ese respecto, algunos datos en la semblanza biográfica citada en la nota 11.

3. VIDA CRISTIANA Y EXISTENCIA HUMANA ORDINARIA

El Beato Josemaría Escrivá conoció a los dos autores espirituales a los que nos hemos referido. El *Ejercicio de perfección* era texto obligado de lectura espiritual en el Seminario de San Francisco de Paula durante los años de seminarista que el entonces joven Josemaría Escrivá pasó en Zaragoza²⁹. Consta también que leyó con atención las páginas de *Historia de un alma*, interesándose incluso por alguno de los estudios que, ya en la década de 1920 —es decir, inmediatamente después de su beatificación y canonización—, se dedicaron a la doctrina de la carmelita de Lisieux³⁰. La lectura de los capítulos que *Camino* dedica a tratar de las cosas pequeñas y de la infancia espiritual deja entrever, en más de un momento, ecos de esa lectura de la santa carmelita.

Y sin embargo una mirada, incluso rápida, a los textos del Beato Josemaría pone de manifiesto las diferencias de perspectiva y de enfoque. Al tratar de las cosas pequeñas y de las obras o acciones ordinarias, Alonso Rodríguez y Teresa de Lisieux tienen presente de modo inmediato la vida religiosa en la que se han formado y en la que viven, abriéndose, a partir de esa experiencia, a la vida cristiana en cuanto tal, es decir, considerada en su generalidad. Su mensaje versa de forma directa y formal sobre lo ordinario entendido como lo habitual, lo cotidiano, a fin de afirmar —Alonso Rodríguez— que el empeño y la perseverancia en lo cotidiano es condición indispensable para progresar en la vía que conduce a la perfección, o —Teresa de Lisieux— que toda situación, aún la más vulgar, puede ser vivida en actitud de apertura a Dios y de abandono y comunión con Él. Todo lo cual —con el rico trasfondo ascético, antropológico y teológico que implica— puede y debe redundar sobre la vida del cristiano, sea cual sea la situación en que

²⁹ Alumnos del Seminario de San Francisco de Paula durante ese periodo recuerdan que *Ejercicio de perfección* era el texto base para un rato de lectura espiritual en común que se solía tener todas las tardes: se acudía a esa obra habitualmente, volviendo a la primera página cada vez que se llegaba a la última (*Seminario San Francisco de Paula: descripción, ambiente, régimen*, RHF D-03254). Sobre la historia y el régimen del Seminario, ver R. HERRANDO, *El seminario de San Francisco de Paula de Zaragoza*, en “Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer”, sección del «Anuario de Historia de la Iglesia» 7 (1998) 553ss. y 8 (1999) 565ss.

³⁰ Concretamente el libro de G. MARTIN, *La petite voie d'enfance spirituelle d'après la vie et les écrits de la Bse Thérèse de l'Enfant-Jésus*, París 1923 (trad. castellana: *El caminito de infancia espiritual, según la vida y escrito de Santa Teresita del Niño Jesús*, Barcelona 1926). Sobre el encuentro del Beato Josemaría con este libro y, en general, con Teresa de Lisieux, ver los datos que ofrece A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. 1, Madrid 1997, p. 415.

se encuentre; así lo presuponen y afirman ambos autores, pero no entran a considerar temáticamente la vida secular en cuanto tal.

El Fundador del Opus Dei tiene en cambio presente, ante todo, esa vida secular y, más específicamente, la vida del seglar o cristiano corriente entregado a las múltiples y diversas ocupaciones seculares. Cuando habla de vida ordinaria se refiere pues no tanto a la existencia cotidiana, con sus reiteraciones y sus pequeños acontecimientos —aunque, ciertamente, no los excluye, sino que los connota—, cuanto, en primer lugar y preferentemente, al vivir del cristiano corriente, cuya existencia transcurre en los variados ámbitos familiares y sociales que ese cristiano tiene en común con la generalidad de los hombres. La expresión “vida ordinaria” remite, en consecuencia, en su predicación y en sus escritos, a lo que es, de hecho, la vida del común de los hombres, con todo lo que esa vida implica, sea de cotidiano y habitual, sea, también, de inesperado e incluso, en ocasiones, de excepcional y de insólito.

Este modo de hablar presupone una honda comprensión cristiana de las realidades humanas y seculares, y connota, junto a las perspectivas antropológicas y teológicas ya aludidas, otras de naturaleza cósmico-creacional y soteriológica. No es por eso extraño que en los escritos de Josemaría Escrivá encontremos, muy desde el principio, textos que hacen referencia a la conexión entre virtudes cristianas y virtudes humanas³¹; a la valoración del trabajo profesional en sus más variadas manifestaciones³², a la estima de la amistad y del cariño³³; al aprecio por el matrimonio, por la vida de familia y por el hogar, presentados formal y explícitamente como vocación cristiana, etc., etc. Hasta llegar, para no alargar innecesariamente la enumeración, a grandes síntesis de la historia de la salvación en las que el mundo —y, en él, el conjunto de las realidades seculares— es situado y valorado en cuanto momento decisivo del despliegue del designio salvador divino, como acontece en el siguiente párrafo de una de sus homilías: «Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios

³¹ Ver la homilía titulada precisamente “Virtudes humanas”, incluida en *Amigos de Dios*, nn. 73-93. En esa misma dirección apunta una gráfica frase de *Camino*: «No pensemos que valdrá de algo nuestra aparente virtud de santos, si no va unida a las corrientes virtudes de cristianos. —Esto sería adornarse con espléndidas joyas sobre los paños menores» (n. 409).

³² Los textos son innumerables; una amplia selección puede encontrarse en J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 2001¹⁰.

³³ Vivir de acuerdo con el espíritu de Cristo es «sembrar comprensión, amistad. Que nuestra vida acompañe las vidas de los demás hombres, para que nadie se encuentre o se sienta solo. Nuestra caridad ha de ser también cariño, calor humano» (*Es Cristo que pasa*, n. 36). Las referencias a la amistad son por lo demás constantes; ver, por ejemplo, en esa misma obra, nn. 49, 71, 112, 116, 148, 149, 166, 174.

Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios»³⁴.

Esa profunda conciencia de la interconexión entre creación y redención desemboca, a nivel existencial, en una espiritualidad de la unidad de vida entendida no sólo como unificación de la personalidad en referencia a una meta, sino además, y más radicalmente, como unidad entre lo secular y lo teologal, de forma que las ocupaciones seculares se lleven a cabo en diálogo amoroso con Dios y la oración desemboque en atención a la tarea terrena. «Yo solía decir — son palabras de una homilía pronunciada en 1967— a aquellos universitarios y a aquellos obreros que venían junto a mí por los años treinta, que tenían que saber *materiarizar* la vida espiritual. Quería apartarlos así de la tentación, tan frecuente entonces y ahora, de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas». «¡Que no, hijos míos! — continuaba. Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésta es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo — santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales»³⁵.

La vida ordinaria, la vida que viven millones de hombres y mujeres en los más variados contextos y en las más variadas latitudes, no es una realidad exclusivamente temporal y perecedera, mera y peyorativamente profana, ajena a lo divino y a lo eterno y, más concretamente, a las perspectivas específica y formalmente cristianas. Ni tampoco un mero ámbito en el que se despliega una vida religiosa y teologal que la toca sólo tangencialmente. Es realidad que entronca de lleno con el destino eterno y divino del hombre, en cuanto que determina su exis-

³⁴ *Es Cristo que pasa*, n. 112. O este otro, algo más extenso, en la misma obra: «Cristo, Nuestro Señor, sigue empeñado en esta siembra de salvación de los hombres y de la creación entera, de este mundo nuestro, que es bueno, porque salió bueno de las manos de Dios. Fue la ofensa de Adán, el pecado de la soberbia humana, el que rompió la armonía divina de lo creado. Pero Dios Padre, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo Unigénito, que —por obra del Espíritu Santo— tomó carne en María siempre Virgen, para restablecer la paz, para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptionem filiorum recipereamus* (Ga 4, 5), fuéramos constituidos hijos de Dios, capaces de participar en la intimidad divina: para que así fuera concedido a este hombre nuevo, a esta nueva rama de los hijos de Dios (cfr. Rm 6, 4-5), liberar el universo entero del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo (cfr. Ef 1, 9-10), que los ha reconciliado con Dios (cfr. Col 1, 20)» (*Es Cristo que pasa*, n. 183).

³⁵ *Conversaciones*, n. 114.

tencia y por tanto con su caminar hacia la meta de esa comunión con la divinidad a la que Dios, en virtud de su designio salvífico, lo destina. Más concreta y profundamente, materia con la que, bajo la acción de la gracia, el ser humano configura su fisonomía como hombre y como hijo de Dios. De ahí que el Beato Josemaría pudiera resumir el ideal cristiano que propugnaba invitando precisamente a «santificar la vida ordinaria, santificarse en la vida ordinaria y santificar a los demás con la vida ordinaria», a hacer de toda la vida ordinaria momento de encuentro con Dios y de realización de las diversas dimensiones del existir cristiano³⁶.

De forma a la vez gráfica y exhortativa, en un pasaje que de la homilía de 1967 antes citada, formulaba esa misma doctrina afirmando que en todas las situaciones humanas, incluidas las más ordinarias y comunes, se esconde «*un algo* santo, divino [...] que toca a cada uno de vosotros descubrir»³⁷. En el contexto de esa invitación al encuentro con Dios en y través de la existencia ordinaria ocupa un lugar importante, e incluso determinante —como ya antes apuntábamos—, la referencia a las cosas pequeñas, a las acciones cotidianas y reiteradas, presentes en toda existencia humana, también, obviamente, en la de quienes viven y trabajan en los ambientes y estructuras seculares. De ahí que en *Camino* pueda dirigirse al lector, advirtiéndole, con palabras netas, que «has errado el camino si desprecias las cosas pequeñas»³⁸. Y declarar, poco antes, ahora en términos positivos y yendo a la raíz: «Un pequeño acto, hecho por Amor, ¡cuánto vale!»; «Hacedlo todo por Amor. —Así no hay cosas pequeñas: todo es grande»³⁹.

La realidad es, en todo caso, que la referencia a las cosas pequeñas presupone siempre en los escritos del Fundador del Opus Dei, al menos de modo remoto o indirecto, el conjunto de una vida definida por las ocupaciones seculares y por cuanto esas ocupaciones implican. De ahí que remita a esa vida y, en consecuencia, que no esté nunca desconectada de la invitación a enfrentarse con las situaciones y responsabilidades, tanto las comunes y ordinarias, como las singulares y extraordinarias, que el decurso de la vida familiar, profesional, política, cultural y social puedan ir presentando. “Todas las incidencias de la vida”, las de “cada existencia individual” y las de “las grandes encrucijadas de la historia”, son «otras tantas llamadas que Dios dirige a los hombres, para que se enfrenten con la verdad; y como ocasiones, que se nos ofrecen a los cristianos, para anunciar

³⁶ El texto más significativo a este respecto está constituido por la homilía “La grandeza de la vida corriente”, incluida en *Amigos de Dios*, nn. 1ss.

³⁷ *Conversaciones*, n. 114.

³⁸ *Camino*, n. 816.

³⁹ *Ibidem*, nn. 814 y 813.

con nuestras obras y con nuestras palabras ayudados por la gracia, el Espíritu al que pertenecemos (cfr. *Lc 9, 55*)»⁴⁰.

Es toda la vida ordinaria en medio del mundo la que debe ser santificada, la que debe ser vivida de modo que, santificándola, santifique al que la vive y contribuya a santificar a quienes de un modo u otro, más cercano o más remoto, están en relación con él. Las cosas pequeñas son, pues, ciertamente, piedra de toque que permite comprobar la autenticidad del amor y de la seriedad del empeño: «¿No has visto en qué ‘pequeñeces’ está el amor humano? —Pues también en ‘pequeñeces’ está el Amor divino»; «Me dices: cuando se presente la ocasión de hacer algo grande [...] ¿entonces! —¿Entonces? ¿Pretendes hacerme creer, y creer tú seriamente, que podrás vencer en la Olimpiada sobrenatural, sin la diaria preparación, sin entrenamiento?»⁴¹. Pero el horizonte —y aludo aquí no al horizonte último, que es siempre Dios, sino al próximo o inmediato— no está constituido por esas obras pequeñas, o por el cuidado de los detalles, sino por la vida ordinaria en su conjunto, con las ilusiones y afanes que conlleva, con la competencia técnica y profesional que presupone, y con las aventuras, pequeñas y grandes, a las que abre.

4. EN TORNO A LA VIVENCIA DE LA HEROICIDAD

El ideal griego de la heroicidad está dotado no sólo de grandeza, sino de verdad, de una verdad perdurable e imperecedera: el ser humano está hecho para cosas grandes, para hazañas de las que merezca la pena conservar memoria. Si la tradición grecorromana puede ser criticada no es por haber formulado ese ideal, sino más bien por no haber alcanzado a percibir y mostrar todo su vigor y todo su alcance. Más concretamente, por repensarlo y estructurarlo a partir sólo de la historia cívico-cultural y por dar entrada a un aristocratismo intelectualista, factores que llevaron a reducir el ámbito de ese ideal, presentándolo como propio de unos pocos, excluyendo a los muchos.

Hay que reconocer que para superar ese exclusivismo era necesario dar un gran paso. Concretamente el paso que fue hecho posible por la revelación cristiana, que, al manifestar la llamada del hombre —de todo hombre— a la comunicación con un Dios que le trasciende, coloca el acento no en el mero conocimiento sino en el amor y pone de manifiesto que la existencia humana, y la creación toda entera, tiene como trasfondo la providencia de un Dios a la vez amante y omnipotente; un Dios que puede y quiere dar cumplimiento a todas las

⁴⁰ *Es Cristo que pasa*, n. 132

⁴¹ *Camino*, nn. 824 y 822.

historias, las individuales y las colectivas, conduciéndolas a una meta, la plenitud escatológica, en la que la totalidad del bien es llevada a consumación, de modo que nada de lo valioso realizado o entrevisto durante el acontecer se pierde o cae en el olvido. Los diversos momentos del tiempo, todos y cada uno de los momentos del tiempo —los habituales y los extraordinarios, los pequeños y los grandes— están situados ante la eternidad. Mejor, están en conexión con la eternidad y entran en ella. Y en consecuencia tienen valor, y reclaman ser vividos con conciencia de su valor. Es decir, con amor y, por tanto, con heroísmo. La revelación cristiana no niega el ideal de la heroicidad, sino que la universaliza.

El ideal cristiano no incita a cercenar los ideales, ni impulsa a contentarse con lo poco, a refugiarse en la rutina o a soportar resignadamente los problemas y avatares que pueda traer consigo la existencia. Al contrario, invita a asumir en plenitud, con la luz de la fe y la fuerza del amor, la totalidad de los afanes y valores que implica la existencia. Así lo testimonia el conjunto de la tradición cristiana. Y entroncando con ella, y aplicándola derecha y decididamente a la vida ordinaria del cristiano corriente, el Beato Josemaría Escrivá. «Lo extraordinario nuestro —afirma en una de sus *Cartas*— es lo ordinario: lo ordinario hecho con perfección. [...] No es nunca la santidad cosa mediocre, y no nos ha llamado el Señor para hacer más fácil, menos heroico, el caminar hacia Él. Nos ha llamado para que recordemos a todos que en cualquier estado y condición, en medio de los afanes nobles de la tierra, pueden ser santos: que la santidad es cosa asequible. Y a la vez, para que proclamemos que la meta es bien alta: *sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48)*. Nuestra vida es el heroísmo de la perseverancia en lo corriente, en lo de todos los días»⁴².

«¿Has visto cómo levantaron aquel edificio de grandeza imponente? —Un ladrillo, y otro. Miles. Pero, uno a uno. —Y sacos de cemento, uno a uno. Y sillares, que suponen poco, ante la mole del conjunto. —Y trozos de hierro. —Y obreros que trabajan, día a día, las mismas horas [...] ¿Viste cómo alzaron aquel edificio de grandeza imponente? [...] —¡A fuerza de cosas pequeñas!»⁴³. Y, en otro lugar: «¡Cuántos que se dejarían enclavar en una cruz, ante la mirada atónita de millares de espectadores, no saben sufrir cristianamente los alfilerazos de cada día! —Piensa, entonces, qué es lo más heroico»⁴⁴. Cotidianidad y heroicidad, pequeñez y grandeza, están íntimamente relacionadas. Porque lo grande no

⁴² *Carta 24-III-1930*, nn. 12 y 19; un comentario a la última parte del texto citado en A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS y J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989, pp. 68-69.

⁴³ *Camino*, n. 823.

⁴⁴ *Ibidem*, n. 204.

es una realidad remota e inalcanzable, sino una capacidad de amar que puede, y debe, actualizarse en cada instante.

Hacer grandes por el amor todos y cada uno de los sucesos de la jornada, convertir —en expresión del Beato Josemaría— la prosa de cada día, «en endecasílabos, en poesía heroica»⁴⁵. Ese es el ideal ante el que se sitúa y al que convoca el anuncio cristiano sobre la cercanía de Dios y, en consecuencia, sobre el valor de toda existencia humana, sea cual sea su fisonomía concreta.

⁴⁵ *Surco*, n. 500; ver también *Es Cristo que pasa*, n. 50 y *Conversaciones*, n. 116.