

VIDA INTELECTUAL Y CONSTRUCCION DEL MUNDO *. En el Centenario de Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-2002)

ANTONIO ARANDA

El pensamiento de Josemaría Escrivá de Balaguer sobre la actividad intelectual y su influjo en la construcción del mundo se encuentra formulado en muchos pasajes de sus escritos. Seguiremos aquí principalmente, como inspiración de fondo, el contenido de sus *Discursos Académicos*¹, cuyos títulos hablan por sí solos: *La universidad al servicio del mundo*, *Valor educativo y pedagógico de la libertad*, *El compromiso de la verdad*, etc. Sobre el espíritu que se encierra en esos textos se han escrito numerosos trabajos², en los que se aprecia que Josemaría Escrivá reflexiona sobre la actividad intelectual y el trabajo universitario a partir de una previa comprensión de su concreto protagonista, el universitario cristiano, como persona llamada a santificar esa actividad y a santificarse en ella³. Desde esa perspectiva, que parte de la consideración de la persona como sujeto de la actividad que desempeña, el discurso sobre lo institucional —en este caso, la vida intelectual, o más precisamente la universidad—, sin salir de sus cauces naturales y sin abandonar sus temáticas características, queda plenificado por el nuevo significado que dichos cauces y temáticas adquieren a la luz de Cristo. De ese modo queda abierto un horizonte profundamente atractivo de la vida intelectual y del trabajo del universitario: el horizonte de la santidad, que lo muestra como uno de esos «*camino divinos de la tierra*» de los que habitualmente habla el B. Josemaría.

Dice relación tal expresión con una de las escenas más sugestivas del Evangelio: aquella que narra la aparición del Resucitado a Cleofás y su compañero que, tras los

* Conferencia pronunciada en la Real Academia de Doctores el 10 de abril de 2002.

¹ Están recogidos en el volumen: *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Pamplona: Eunsa, 1993, 45-152.

² Entre ellos, por ejemplo, los artículos incluidos en el volumen *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, o.c., en particular los de A. DEL PORTILLO (*La universidad en el pensamiento y la acción apostólica de Mons. Josemaría Escrivá*, 13-39); F. PONZ (*La Universidad al servicio de la persona*, 1997-228); A. LLANO (*La libertad radical*, 259-276). Se puede cf. sobre la misma cuestión los artículos de A. MILLAN PUELLES, *Amor a la libertad*, en: *Homenaje a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona: Eunsa, 1986, 26-94; A. D'ORS, *Amor a la Universidad*, en: *ibidem*, 135-138. J. L. ILLANES, *La Universidad en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, en: *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona: Eunsa, 1994, 101-132.

duros acontecimientos de los dos días anteriores, que han terminado en la muerte de Cristo en la Cruz, se alejaban de Jerusalén y del pequeño grupo de los demás discípulos siguiendo el camino de Emaús (Lc 24,13-35). Es tan elocuente lo que esas pocas líneas enseñan y sugieren acerca del significado de la existencia cristiana, que no obstante su limitada extensión han dado lugar a numerosos comentarios teológicos y espirituales. Josemaría Escrivá también las meditó, como se advierte en algunos párrafos de sus libros, y las comentó con frecuencia en su enseñanza oral. En aquel viejo camino del relato evangélico, sabe descubrir, bajo la luz que Dios le concedió para proclamar «la grandeza de la vida corriente»⁴, cosas antiguas y nuevas. Contempla, en especial, la existencia cotidiana de los hombres y mujeres que pueblan la tierra, bajo una precisa razón: «Emaús —escribe— es el mundo entero, porque el Señor ha abierto los caminos divinos de la tierra»⁵.

Hay en esta frase algo que incita a fijar en ella la atención, a tomarla como objeto de pensamiento. No se trata sólo, a mi entender, de su belleza formal, sino sobre todo de su contenido teológico implícito. Esos «caminos divinos de la tierra» aluden a las claves cristianas de la vida y el trabajo diarios de los hombres, y más en concreto, pensando en nuestro tema, sugieren reflexionar sobre las claves cristianas de la vida intelectual, dotada siempre además de amplia repercusión e influjo en la sociedad. No es indiferente, a ese respecto, saber captar y traer a la luz la grandeza que se esconde en la sencilla realidad cotidiana de unas horas de creación, de docencia, de investigación realizadas conforme al espíritu de Cristo. Seguir esa línea de reflexión en el pensamiento de Josemaría Escrivá pide analizar en él el significado de ser cristiano, o en términos más actuales y teológicamente más precisos, el contenido de la expresión «*identidad cristiana*».

¿QUÉ SIGNIFICA IDENTIDAD CRISTIANA?

La pregunta por la identidad cristiana es, en cierto modo, como cuestión teológica, una pregunta de siempre, planteada además con particular interés en los momentos y lugares en los que más intenso es el pluralismo cultural y social, y más sentida, en consecuencia, la necesidad de definir los perfiles intelectuales y morales del cristianismo. El tiempo presente es, indudablemente, una de esos momentos, y el mundo occidental, en sentido amplio, uno de esos lugares. Las sociedades occidentales se caracterizan hoy por la diversidad cultural, religiosa y étnica, así como, al menos parcialmente, en el ámbito católico, por un cierto indiferentismo de no pocos bautizados en relación a la doctrina y a la vida de la Iglesia. Parece como si muchos se hubieran habituado, de algún modo, a una especie de «cristianismo civil», entendido como simple marco cultural y vital de tono humanista y universalista, en el que se acepta civilizadamente vivir, pero según una forma de existencia que no dice referencia personal a Cristo y a la Iglesia. O, con otras palabras, sin identidad personal de cristianos, cuyo significado es posible que desconozcan.

En una sociedad como la nuestra, que no sólo acepta el pluralismo sino que se entiende a sí misma desde el respeto y la defensa de la libertad de la persona y de las

³ Una buena síntesis en A. LLANO, *Universidad y unidad de vida según el Beato Josemaría Escrivá*, en «Romana» 16 (2000) 112-125.

⁴ Cfr. *Amigos de Dios*, nn. 1-22.

⁵ *Amigos de Dios*, n. 313.

conciencias, es central para quien se profesa cristiano saber determinar el alcance intelectual y práctico de esa condición en el aquí y ahora de su vida cotidiana personal, familiar, profesional, social. La pregunta sobre qué significa ser cristiano puede ser respondida esencialmente de dos maneras: o tratando sobre todo de fijar los elementos centrales del mensaje cristiano, o bien tratando de formular principalmente las características del seguimiento personal de Cristo. Aunque sean en el fondo, como es lógico, inseparables, son dos vías de respuesta distintas. La primera busca ante todo enunciar la identidad doctrinal del cristianismo, mientras que la segunda se esfuerza en desvelar sus claves antropológicas y espirituales.

En el primer caso, el interés se dirige a la caracterización doctrinal del cristianismo como hecho religioso peculiar, fundado en la revelación o automanifestación del Dios trinitario por medio de Jesucristo, Verbo divino encarnado, muerto y resucitado, quien ha sido constituido Salvador único y universal del género humano. ¿Cuál es, pues, el núcleo doctrinal de la enseñanza cristiana? Planteada teóricamente esa pregunta ha sido siempre objeto de debate teológico. Los perfiles de la discusión pueden verse bien delineados, por ejemplo, en la conocida disputa, contemporánea a nosotros, pero ya clásica, acerca de la «*esencia del cristianismo*», que ha ocupado a muchos teólogos durante décadas⁶. La cuestión surge históricamente en la teología protestante del XVIII, y su primer intento de formulación —ya en el siglo XIX— se encuentra en Schleiermacher, quien, en su obra «*Sobre la religión*»⁷, sostiene que cualquier hecho religioso histórico (su culto, su doctrina, sus principios morales) puede ser compendiado en un principio esencial (*Anziehungsprinzip*) y es, por tanto, reconducible al ámbito de la razón. En el caso del cristianismo, ese principio sería la noción de redención, que permite distinguirlo de las demás religiones, estructurarlo como doctrina y depurarlo de adherencias espurias. El tema será recogido, y en cierto modo, popularizado, por Harnack, que en su obra «*La esencia del cristianismo*»⁸ buscará la formulación de ese principio esencial por medio de un análisis de los textos bíblicos, y creará encontrar la respuesta en la referencia a la paternidad divina y a la fraternidad universal entre los hombres. Karl Adam, en el período posterior a la I guerra mundial, lo mismo que Michael Schmaus y Romano Guardini, en el entorno de la II guerra, serán representantes del planteamiento católico de la cuestión, orientada ahora, como fruto de sus intuiciones y actitudes personales en el campo de la cristología y la eclesiología, hacia la persona de Jesucristo y la realidad histórica de la Iglesia. La línea común de respuesta de esos autores, y en general la respuesta católica a la cuestión de la esencia del cristianismo, se centrará en el mismo Cristo, en su figura y su enseñanza, conforme nos han sido transmitidas en la fe de la Iglesia⁹.

⁶ Para una visión de conjunto: H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973. S. W. SYKES, *The identity of Christianity: theologians and the essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London: SPCK, 1984.

⁷ F. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion* (1799), ed. G. C. B. Pünjer, Brunswick 1879; ed. esp.: *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*, estudio preliminar de Arsenio Ginzó, Madrid: Tecnos, 1990.

⁸ A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1985.

⁹ K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus* (1924); ed. esp.: *La esencia del catolicismo*, Barcelona: Editorial Litúrgica española, 1955. R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; ed. esp.: *La esencia del cristianismo*, Madrid: Cristiandad, 1984. M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*, Westheim: Wiburada Verlag, 1947; ed. esp.: *Sobre la esencia del cristianismo*, Madrid: Rialp, 1957.

Esta focalización cristocéntrica e, inseparablemente, eclesiocéntrica de la identidad doctrinal cristiana, goza también en nuestras días de especial interés, como ha puesto de relieve no hace mucho la Declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La Iglesia católica confiesa su absoluta convicción en el significado y valor singulares de Jesucristo para el género humano y para la historia: un significado y un valor propio, exclusivo, universal y absoluto. Desde este punto de vista, el elemento indudablemente esencial del mensaje religioso cristiano consiste en la proclamación de Cristo como Señor y Salvador único, que con su encarnación, muerte y resurrección ha dado cumplimiento a la historia de la salvación¹⁰.

Hoy en día, y entramos en la segunda de las vías arriba mencionadas, el tema de la esencia del cristianismo ha evolucionado hacia un análisis de las características primordiales de la existencia cristiana en su específica configuración como *seguimiento de Cristo*. La cuestión de la identidad cristiana se ha trasladado, pues, en los desarrollos teológicos contemporáneos, hacia el estudio de las claves antropológicas del ser cristiano y de la voluntad de identificarse personalmente con lo que la fe cristiana, es decir, con lo que el seguimiento de Cristo, representa. Es preciso advertir que la identidad personal de cada uno viene establecida para él no sólo por ciertos elementos objetivos de identificación recibidos desde fuera, sino también por aquellos otros con los que él ha querido libremente identificarse. En este sentido, la expresión «identidad personal de cristiano» no es sinónimo de simple pertenencia sociológica al contexto cultural cristiano, o de simple adhesión teórica a ciertos valores religiosos, sino que expresa además y sobre todo la voluntaria disposición de identificarse libremente con Cristo, con lo que Él significa y representa. Desde esa perspectiva, ya no se trata de traer a la luz eventuales esquemas de cristianismo, ni de postular teóricamente la primacía de ciertos principios racionales y morales; lo que debe subrayarse ante todo es la necesidad de dejarse implicar personalmente por el acontecimiento de Cristo, conociéndose uno a sí mismo en Él como hijo del Padre por el Espíritu Santo. Ser y saberse cristiano significa, entonces, no sólo un estilo de comportamiento ético sino la sincera asunción de la propia responsabilidad moral en relación, sobre todo, con la verdad, con la caridad y con la justicia; no sólo pertenencia pasiva a una confesión religiosa, sino voluntaria y activa participación en la vida y en la misión de la Iglesia. Se puede resumir fácilmente la idea: la condición teológico-jurídica de cristiano puede ser adquirida por medio del Bautismo, pero cristiano es algo —como diría Kierkegaard¹¹— que se ha de llegar personalmente a ser.

Josemaría Escrivá concibe la noción de ser cristiano como llamada y respuesta a identificarse con Cristo, a ser en la realidad de la existencia cotidiana «*otro Cristo, el mismo Cristo*»¹². Y enseña que el verdadero punto focal de la condición de cristiano

¹⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (6 de agosto 2000).

¹¹ Søren KIERKEGAARD desarrolló su pensamiento en torno a la dinamicidad de la existencia cristiana en varias obras, principalmente en: «*Indovelse i Christendom*» (ed. esp. *Ejercitación del cristianismo*, introducción, traducción y notas a cargo de Demetrio G. Rivero, Madrid: Guadarrama, 1961). Se puede ver: F. BOUSQUET, *Le devenir chrétien selon Kierkegaard*, en: J. DORÉ (dir.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris: Desclée, 1990, 105-127.

¹² Un estudio sobre su pensamiento en este punto se puede ver en: A. ARANDA, *Il cristiano, «alter Christus, ipse Christus»*, en: J. L. Illanes (et al.), *Santità e mondo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994, 101-150.

consiste en «*comprometerse a continuar entre las criaturas la misión de Jesús*»¹³. El modo específico de hacerlo es muy preciso en su doctrina: «*santificar desde dentro todas las estructuras temporales, llevando allí el fermento de la Redención*»¹⁴. O bien, con sus propias palabras: «*informar el mundo entero con el espíritu de Jesús, colocar a Cristo en la entraña de todas las cosas*»¹⁵. El presente año de 2002, en el que se conmemora el Centenario de su nacimiento y en el que, por singular coincidencia, tendrá lugar la solemne inclusión de su nombre en el elenco de los santos por parte de la Iglesia católica, está dando ocasión en todo el mundo a variadas iniciativas en torno a los rasgos característicos de su figura y de su pensamiento. En esa línea, y en conexión con su pensamiento acerca de «*los caminos divinos de la tierra*», trataremos de mostrar algunos aspectos de la compenetración, entre la vida y el trabajo cotidianos del intelectual cristiano y la construcción del mundo según Cristo. Con ese fin nos ocupamos, en primer lugar, de la noción de vida cotidiana.

LA VIDA COTIDIANA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO¹⁶

Las nociones de vida y de experiencia cotidiana, vida corriente, y otras semejantes, se han convertido en objeto habitual de estudio en las reflexiones de la filosofía, de la sociología y de otras ciencias de los fundamentos del ser y del obrar humano. Ha sido habitual contemplarlas de manera poco positiva como aquello que, al representar principalmente repetición y monotonía, parece carecer de significados trascendentes. Como señalaba recientemente el sociólogo Pierpaolo Donati¹⁷, ya en la cultura clásica la vida cotidiana fué a menudo entendida y expresada (Eurípides) como lo propio de la gente «común», como aquello que dejan atrás los guerreros cuando salen a combatir, en busca de triunfos y riqueza. Es decir, lo propio de los excluidos de la fama como incapaces de gestas heroicas: los débiles, los estigmatizados, los pobres, los indignos. La vida cotidiana sería, en síntesis, el universo residual que permanece una vez que han salido de escena los personajes nobles y los héroes

Todavía hoy, en ciertos ámbitos de la cultura dominante, se considera la vida cotidiana como algo opuesto a lo que hace surgir grandes hombres y mujeres, tendiendo a identificarla con lo que impide ser verdaderamente libres, y a tratarla como sinónimo de alienación. Es cierto que la realidad como tal se manifiesta para todos nosotros como la de todos los días, atravesada de monotonía y rutina, llena de contenidos de tonalidad más bien banal, que podrían darle un tono más bien negativo. Pero no todo en ella es así, pues en la experiencia de la cotidianidad, mirada sin prejuicios, aparecen otros elementos que aportan variedad y vivacidad. Por ejemplo, la novedad que nace del encuentro con los demás, de la capacidad de amar, de jugar, de obrar en conciencia, de negarse, de dejarse llevar libremente por las necesidades de los otros....

¹³ *Es Cristo que pasa*, n. 183.

¹⁴ *Es Cristo que pasa*, n. 183.

¹⁵ *Es Cristo que pasa*, nn. 104-105

¹⁶ Retomamos en este apartado algunas ideas tratadas en nuestro artículo: *Dimensioni della quotidianità, dimensioni della santità*, publicado en M. Ruiz Jurado (ed.), *Tempo e spiritualità*, Atti del Convegno organizzato dalla P. Università Gregoriana, Roma, mayo 2001.

¹⁷ PIERPAOLO DONATI, *Senso e valore della vita quotidiana*, ponencia en el Congreso Internacional «*La grandeza de la vida corriente*», celebrado en Roma (8-11.I.2002). El texto aparecerá publicado en las Actas del Congreso.

etc. Además, la novedad existe siempre, de modo particular en la instancia religiosa, que aporta a la cotidianidad significados trascendentes de fe, de amor, de esperanza, pero también de reconocimiento, de salvación, de culpa, de perdón, de consuelo, tanto en relación a los otros, como sobre todo en relación a Dios.

Desde algunas posiciones intelectuales se han forjado, como es sabido, visiones nada positivas de la cotidianidad, quizás sólo como consecuencia del íntimo pesimismo de sus mentores. Una de las más representativas es, sin duda, la de Heidegger en su «*Ser y tiempo*» (1927), que tanto influjo ha ejercido en la cultura contemporánea. El análisis de Heidegger sobre el ser y sobre la conciencia del ser se sitúa siempre en el horizonte de la temporalidad. La existencia del hombre en su ser-en-el-mundo es esencialmente temporal: la temporalidad es demostrable en todo lo que forma parte de su constitución. La cotidianidad es, por su parte, el modo de la existencia humana inmediata y más frecuentemente vivida, el que determina por tanto en mayor medida el tiempo del hombre, la forma más frecuente de su temporalidad constitutiva. Su punto central es el instante, en el que se puede tomar conciencia de sí mismo o bien caer en la inautenticidad de la huida del presente y en la angustia de un futuro que se presenta amenazador. El sentido auténtico del ser es autocomprenderse, llegar a tener conciencia de sí mismo en el tiempo, como un ser-para-la-muerte. Esa conciencia del Sí constituye la auténtica comprensión y la existencia auténtica, mientras que, por el contrario, vivir ocupado en el cuidado de las cosas cotidianas, curioso de ellas y descuidado del sentido de sí mismo, significa caer en el ámbito de la inautenticidad. Ser auténtico y ser cotidiano (degradado, inauténtico) son, pues, dos modos diversos y contrapuestos de ser.

Edith Stein, que había sido ayudante de Husserl y colega en aquel tiempo del entonces también joven ayudante Heidegger, ha desarrollado uno de los más lúcidos análisis del pensamiento heideggeriano en su obra «*La filosofía existencial de Martin Heidegger*». Mediante una crítica respetuosa y, al mismo tiempo, radical de las posiciones de «*Ser y tiempo*», Stein saca a la luz algunas razones del porqué de una valoración tan negativa de la cotidianidad. «Si echamos una mirada de conjunto a toda la obra —escribe—, se saca la impresión de que se intenta de mostrar al ser humano como el fundamento último de las cosas, y de reconducir a él todos los demás modos de ser; el resultado final es, sin embargo, bastante discutible»¹⁸. Esta es, para aquella futura santa, una clave válida de intelección de la concepción heideggeriana de la existencia humana en general, y más concretamente de su comprensión, tan melancólica, tan triste de la vida cotidiana. ¿Por qué esa «tristeza nocional»? En la concepción de Heidegger —sostiene Stein—, todo está predisuesto desde el principio para demostrar la pura temporalidad del ser del hombre, esto es, para evitar cualquier posibilidad de referirlo a una fuente de sentido que trascienda la pura existencia temporal: y, en último extremo, para evitar a Dios. «Por esto se pone un cerrojo donde quiera que se abre una perspectiva hacia lo eterno; (...) y no pueden darse verdades eternas independientes del conocimiento humano, pues eso haría saltar por los aires la temporalidad del ser»¹⁹. Como es evidente, con esos presupuestos intelectuales la lectura de la existencia cotidiana es obligatoriamente negativa, y resultaría incomprensible cualquier alusión a su grandeza.

¹⁸ E. STEIN, *La filosofía esistenziale di Martin Heidegger*, ed. it. de A. Brancaforte, Roma: Herder, 1979, 87.

¹⁹ *Ibid.*, 85-86.

De un género diferente, acudiendo ahora a otro ámbito significativo del pensamiento contemporáneo, es la comprensión de la vida cotidiana en los análisis —en clave de aproximación fenomenológica, y siguiendo a Husserl— del sociólogo austríaco Alfred Schutz, y de sus discípulos y colegas Peter Berger y Thomas Luckman, en los que ocupa un lugar de singular importancia. El núcleo de sus investigaciones consiste en tratar de comprender las reglas y presupuestos, a menudo implícitos, que hacen posible la vida cotidiana²⁰; entender, pues, cómo los seres humanos pueden vivir a diario en mundos de significados diversos (experiencias personales múltiples, conocimientos teóricos, saberes prácticos, etc.), y sobre todo cómo pueden pasar de uno a otro. La realidad de la vida cotidiana es simplemente, para estos sociólogos, la realidad por excelencia²¹. La experiencia de la sociedad es ante todo, experiencia de los demás en la vida cotidiana, entendiendo por ésta «el tejido de costumbres familiares en cuyo interior actuamos y en las que pensamos durante la mayor parte del tiempo»²². Ese mundo usual y ordinario de la vida de cada día, hecho principalmente de rutinas, es el sector más real de nuestra experiencia social. La experiencia y el mundo cotidianos son, entonces, considerados de manera afirmativa, como elementos determinantes de la acción y del pensamiento del hombre. Las rutinas mismas, en su significado de experiencia, dominio de los procesos, control de la situación, etc., constituyen en líneas generales, desde este punto de vista, un fenómeno positivo. Estamos, pues, ante otro modo de concebir el vivir y el trabajar de cada uno de nosotros, abiertos a horizontes intelectuales más amables y optimistas.

De ese mismo cariz, afirmativo y abierto, aunque pensando ahora ya la vida cotidiana desde la fe, son los desarrollos formales o sistemáticos sobre ese tema en el campo de la teología y de la espiritualidad. Si bien son escasas todavía las reflexiones sistemáticas sobre esta materia, son, sin embargo, frecuentes las referencias a la experiencia cotidiana, como ámbito y vía de la experiencia de fe. Sólo algunos autores han tratado de formular una teología de la vida cotidiana. Karl Rahner, por ejemplo, ofrece un esbozo de ella en uno de sus opúsculos, significativamente titulado «*Cosas de cada día*»²³, en el que medita cristianamente sobre las realidades corrientes del vivir, como trabajar, caminar, sentarse, mirar, reír, comer, dormir. Destacará así la «experiencia de la gracia en la vida de cada día»²⁴, entendida como la experiencia de ser amados por Dios, y de quererle amar, tal y como se advierte en los hombres verdaderamente espirituales y en los santos.

También Bernhard Casper ha desarrollado una interesante reflexión sobre la experiencia de la trascendencia en la vida cotidiana bajo el título de «*Experiencia cotidiana y espiritualidad*»²⁵, en la que trata de mostrar en qué sentido debería entenderse lo

²⁰ Cfr. P. L. BERGER - B. BERGER, *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, Bologna: Società editrice il Mulino, 1987 (ed. or. New York: Basic Books, 1975), 27.

²¹ Cfr. P. L. BERGER - TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Società editrice il Mulino, 1969 (ed. or. New York: Doubleday & Co., 1966).

²² *Ibid.*, 23.

²³ K. RAHNER, *Cose d'ogni giorno*, Brescia: Morcelliana, 1966 (or. al. *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1964).

²⁴ *Ibidem*, pp. 30-36.

²⁵ B. CASPER, *Experiencia cotidiana y espiritualidad*, en: «Fe cristiana y sociedad moderna», vol. 25, Madrid: Ediciones SM, 1990, pp. 54-88 (or. al. Freiburg i.B.: Verlag Herder, 1982).

cotidiano como ámbito de la vida espiritual del cristiano. Los puntos en los que concentra su atención son diversos, como por ejemplo: la aceptación de la propia finitud, la conciencia del pecado y del perdón, la experiencia del otro como imagen de Dios, etc. La espiritualidad de lo cotidiano es vista por Casper, a la luz de la fe, como fundada en la experiencia de gratitud; en la comprensión del trabajo como esfuerzo, pero también como cooperación en la obra de la creación y de la redención; en la superación de la tensión establecida entre las dificultades del presente y el deseo de Redención. Sobre todo debe basarse en la esperanza, verdadero motor de la vida cristiana «de frente a y en medio de la experiencia cotidiana»²⁶, situada bajo el signo salvífico de la cruz.

En el ámbito de la teología de la imagen divina en el hombre, ha desarrollado una doctrina interesante sobre nuestro tema el Card. Leo Scheffczyk²⁷. Así como en el hombre —dirá— no se pueden separar su condición individual y su condición social, así también en la espiritualidad cristiana ha de ser tomada seriamente en consideración la relación de cada persona con los demás y con el mundo. Las relaciones interpersonales y las relaciones con las criaturas impersonales constituyen elementos primarios de la relación de la persona con Dios, y son por tanto determinaciones teológicas presentes en su ser a imagen de Dios. La progresión de la imagen se realiza dentro de ese círculo dinámico de relaciones personales con Dios y con los demás, en el cual se sitúa también la relación cotidiana con el mundo. Relación de dominio por parte del hombre, pero también de responsabilidad en relación a las criaturas, que son *huella o vestigio divino*. Ellas tienen algo que decir al hombre, a cuyo encuentro salen con su capacidad de manifestar la gloria divina, y al que exigen una respuesta: la de reconocer su significado creatural.

Hemos entrado así en el terreno teológico en el que se desenvuelve el pensamiento de Josemaría Escrivá, cuyos matices propios tratamos de identificar.

TIEMPO, TRABAJO Y SANTIDAD EN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Un pensamiento que, desde la fe cristiana, considere el mundo como creación, se mueve también dentro del misterio sobrenatural del Creador. Lo creado es portador, por así decir, de un mensaje lleno de significado tanto acerca de su propio ser, como de la Causa y Señor del ser, que es Dios mismo. Y así, los diversos elementos de la realidad, captados como vestigio de Dios y como don hecho al hombre, parecen salir a nuestro encuentro reclamándonos el reconocimiento de su condición de criaturas, es decir, el respeto y la aceptación de la palabra divina escondida en ellas, palabra creadora que las refiere a Dios y proclama su dignidad. Cuando se respeta la naturaleza y la verdad de las cosas, y se sabe descubrir su condición de don divino, se ilumina también el significado de la existencia del hombre como criatura amada por sí misma, plasmada a imagen de Dios. Captar la verdad que se encierra en las cosas, descubrir el *quid divinum*, ese «algo de divino» que se esconde en ellas²⁸, constituye, sin duda,

²⁶ *Ibidem*, p. 83.

²⁷ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Stand und Aufgaben der imago-Dei-Theologie*, en «Münchener theologische Zeitschrift» 20 (1969) 1-28; ID., *Image et ressemblance dans la théologie et la spiritualité d'aujourd'hui*, en: Dictionnaire de spiritualité, VII, 1464-1472.

²⁸ Cfr. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1998, n. 116.

un aliciente importante para el trabajo intelectual del cristiano, y una llamada a desarrollar la actividad cotidiana sin prescindir de la propia identidad de creyente en Cristo.

Desde la perspectiva de una inteligencia integrada en una vida de cristiano, las realidades que enmarcan y acompañan el existir del hombre muestran ya, desde el principio, más de lo que el análisis fenomenológico, o el estudio de las leyes matemáticas que rigen el mundo, alcanzan a descubrir. La naturaleza y la verdad de lo creado no son, de hecho, susceptibles de una exhaustiva comprensión desde la pura razón instrumental. El simple recurso a la concatenación de las causas contingentes, a la correlación natural o artificial entre los diversos elementos, o quizás al simple devenir, se muestra siempre insuficiente. Sin minusvalorar la importancia de esos factores, es necesario también subrayar, desde la inteligencia cristiana, que todo cuanto existe dice, por razón del hombre, íntima relación con el amor de Dios revelado en Cristo. Hay en esa afirmación una gran fuente de luz y un poderoso aliciente para trabajar. Es lo que sucede, por insistir en el punto que venimos analizando, con la reflexión cristiana sobre la temporalidad y la cotidianidad, o en definitiva sobre el significado en Cristo de la vida de cada día.

La doctrina revelada enseña, en efecto, que el tiempo de los hombres ha alcanzado con la Encarnación del Hijo de Dios su plenitud (cf. Gal 4,4; Ef 1,10). En Cristo, el tiempo humano y la eternidad divina se han encontrado definitivamente, y ha sido ya alcanzado el vértice (no sólo cronológico) de los designios de salvación²⁹. La concepción cristiana del tiempo, ligada a la comprensión del hombre en Cristo, lo contempla ante todo no como una realidad absoluta, sin origen y sin final, sino como una realidad creada contingente, enteramente subordinada a la voluntad divina. El cristianismo, superada asimismo toda concepción circular o cíclica del tiempo, favorece una comprensión lineal, con un inicio que coincide con el inicio de la creación, y un final que llegará con la venida definitiva de Cristo como Señor de la historia y Juez escatológico. Visto cristianamente, el tiempo humano incluye, pues, un significado de espera y tensión hacia su definitiva plenitud, pero esa tensión escatológica no induce en ningún modo una concepción «sacralizada» de la historia de los hombres. El desarrollo de los acontecimientos históricos, de las circunstancias temporales en las que vivimos mientras nos encaminamos hacia nuestro destino eterno, continúa teniendo en el pensamiento cristiano su propia dinámica de libertad. El futuro, en efecto, está enteramente abierto en la fe cristiana a la libertad: el tiempo del hombre es tiempo de libertad.

Es también, a la vez, como hemos dicho, tiempo de espera, tanto para el hombre como para el cosmos, cuyo fin está ligado al del hombre. Aunque ya está presente y actuante entre nosotros la salvación, pues «poseemos ya las primicias del Espíritu» (Rom 8,23), debemos esperar todavía —como enseña San Pablo— a que llegue el momento de la «transformación» de la existencia corpórea, el paso de este «cuerpo de muerte» al «cuerpo de la gloria», es decir, el tiempo del pleno cumplimiento de la adopción como hijos de Dios. Y a esa manifestación definitiva de la condición filial sobrenatural, está ligada aquella «espera impaciente de la criatura» de la que habla el Apóstol (Rom 8,19). La entera creación, sometida a vanidad a causa del pecado del hombre (Rom 8,20), se halla en estado de tensión y de expectación, esperando la manifestación de los hijos de Dios, que portadores del Espíritu Santo y poseedores en Cristo de la verdadera libertad, que es la liberación del pecado, restituirán a las cria-

²⁹ Cfr. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo: la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo*, Barcelona: Estela, 1968.

turas su verdad. De ahí la espera ansiosa de las criaturas, y la responsabilidad de los cristianos en relación a ellas (Rom 8,21)³⁰.

Para una inteligencia cristiana, que se interesa positivamente como tal por la construcción del mundo conforme al espíritu de Cristo, su relación con las cosas no cabe que venga reducida ni exclusivamente ni primariamente a simple actividad técnica, que limita la comprensión de las finalidades de las cosas a pura utilidad. Debe incluir también en su mismo punto de arranque una comprensión afirmativa del valor de la creación como huella divina y como revelación sobre nosotros mismos. Las cosas constituyen entonces un lugar de encuentro cotidiano con Dios, y el trabajo humano, en cuanto relación personal creativa con la verdad de las cosas, y como actividad que perfecciona el mundo, adquiere un sentido nuevo y profundo. En este punto ha aportado una claridad admirable el pensamiento de Josemaría Escrivá.

El significado del trabajo cotidiano no es, en su enseñanza, el de un peso extrínsecamente añadido a la existencia humana, ni tampoco el de una pena debida al pecado. Su realidad y su significado, en cuanto acción de la persona, son anteriores a la culpa del hombre. El pecado sólo añade al trabajo, como a todas las realidades humanas, una carga de negatividad, que se hace presente de diversas formas. Pero el trabajo como cualidad y propiedad específicas del hombre, el trabajar en cuanto tal, es anterior a la situación establecida en la historia del mundo por el *misterio de iniquidad del pecado*. Pertenece por el contrario al ámbito del *misterio de caridad* en el que hemos sido amados, creados y redimidos. Es, en definitiva, una realidad humana llena de valor y sentido, cuyo significado último —como el de todo lo humano— resplandece en Cristo, Dios hecho hombre. Así expresa Escrivá, por ejemplo, su doctrina sobre el trabajo como camino de santificación: «*Hemos venido a llamar de nuevo la atención sobre el ejemplo de Jesús que, durante treinta años, permaneció en Nazareth trabajando, desempeñando un oficio. En manos de Jesús el trabajo, y un trabajo profesional similar al que desarrollan millones de hombres en el mundo, se convierte en tarea divina, en labor redentora, en camino de salvación. (...) Para amar a Dios y servirle, no es necesario hacer cosas raras. A todos los hombres sin excepción, Cristo les pide que sean perfectos como su Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48). Para la gran mayoría de los hombres, ser santo supone santificar el propio trabajo, santificarse en su trabajo, y santificar a los demás con el trabajo, y encontrar así a Dios en el camino de sus vidas*»³¹.

De un pensamiento con esas características, del que el texto citado es una simple muestra, nace una auténtica teología y espiritualidad del trabajo santificado y

³⁰ Cfr. H. SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, Brescia: Paideia, 1982 (or. al. *Der Römerbrief*, Freiburg im Br.: Verlag Herder, 1977).

³¹ *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 55. El mismo pensamiento se encuentra en este otro pasaje: «Lo que he enseñado siempre —desde hace cuarenta años— es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales —a manifestar su dimensión divina— y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica, se convierte en obra de Dios, *operatio Dei, opus Dei*» (*ibid.* n. 10).

santificador. El camino de la santificación del cristiano, como plenitud del seguimiento e identificación con Cristo, se puede, en efecto, expresar, como acabamos de leer, como un: «santificar el trabajo ordinario, santificarse en esa tarea y santificar a los demás con el ejercicio de la propia profesión, cada uno en su propio estado»³². Encierran estas palabras una profunda contemplación de la vida y el trabajo cotidianos de Cristo durante los treinta años de su vida en Nazaret, luz principal de la doctrina de su Autor³³. Bajo esa luz, la vida y el trabajo cotidianos —también el trabajo intelectual— han de ser entendidos como lugar y tiempo no sólo llenos de valor humano, sino capaces también de contener un algo de divino, como realidades que pueden esconder una grandeza no hecha de acciones y gestos clamorosos, sino entretejida de concretos actos de amor ligados a las tareas más normales. Una vida y un trabajo que pueden —más aún, que deben— hacernos necesariamente libres y felices, cuando son vividos como continuo hallazgo de un valor trascendente.

El pensamiento teológico-espiritual de Josemaría Escrivá postula, en consecuencia, una íntima y necesaria correlación entre vida profesional y vida cristiana, o con otras palabras, entre estatuto personal-profesional y condición de seguidor de Jesucristo³⁴. Lo profesional (el ejercicio del propio trabajo intelectual o manual, del propio deber), ámbito y medio de inserción activa y natural de la persona en la sociedad, y más profundamente, en el hacerse del mundo, no sólo no debe quedar trivializado por el hecho de empeñarse seriamente en el seguimiento personal de Cristo, sino que por el contrario ha de estar informado por el nuevo significado que ha adquirido al pasar a estar referido a Dios. La vocación cristiana no cambia la orientación y el contenido naturales de la propia identidad personal, social y profesional (o, en sentido amplio, la propia vocación humana), sino que los asume dándoles un significado trascendente de encuentro con Cristo, de compromiso con Él, de participación consciente y activa en su obra redentora. Tal es la certeza que late, por ejemplo, en este escueto pasaje, testimonio de una doctrina de gran alcance. «*Vuestra vocación humana es parte, y parte importante, de vuestra vocación divina. Esta es la razón por la cual os tenéis que santificar, contribuyendo al mismo tiempo a la santificación de los demás, de vuestros iguales, precisamente santificando vuestro trabajo y vuestro ambiente: esa profesión u oficio que llena vuestros días, que da fisonomía peculiar a vuestra personalidad humana, que es vuestra manera de estar en el mundo*»³⁵.

³² *Es Cristo que pasa*, Madrid: Rialp, 1999, n. 122.

³³ He aquí cómo lo expresará en otro texto el B. Josemaría: «Jesús, creciendo y viviendo como uno de nosotros, nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino. Por mucho que hayamos considerado estas verdades, debemos llenarnos siempre de admiración al pensar en los treinta años de oscuridad, que constituyen la mayor parte del paso de Jesús entre sus hermanos los hombres. Años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol. Mejor, resplandor que ilumina nuestros días y les da una auténtica proyección, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo» (*Es Cristo que pasa*, n. 14).

³⁴ Hemos desarrollado más ampliamente estas ideas en nuestro trabajo: *Identidad cristiana y configuración del mundo*, presentado como ponencia en el Congreso Internacional «*La grandeza de la vida corriente*», celebrado en Roma (8-11.I.2002) bajo los auspicios de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz con ocasión del Centenario del Beato Josemaría. El texto aparecerá publicado en las Actas del Congreso.

³⁵ *Es Cristo que pasa*, n. 46.

Encierran esas palabras algunas características interesantes: a) el trabajo es visto bajo la óptica esencialmente secular de trabajo profesional, profesión u oficio, labor profesional e incluso —y es el mejor modo de expresar su dimensión secular— como «*vocación profesional*»; b) dicha vocación profesional, que forma naturalmente parte de la «*vocación humana*», entendiéndose por ésta el estatuto personal de cada uno en el mundo, es vista aquí a la luz de la vocación divina y contemplada también como «*parte importante*» de ella: se trata de una idea verdaderamente central en el contexto del «*abrir los caminos divinos del tierra*»; c) ese trabajo profesional es lo que ha de ser santificado, santificándose así en él el trabajador y colaborando con él en la santificación de los demás.

Aquello por lo que una persona se inserta activamente y con derecho propio en el hacerse de la sociedad, en el desarrollarse de la historia y del mundo, ese camino suyo natural, compartido en la tierra con tantos iguales, es decir, su trabajo ordinario, adquiere para el cristiano que acepta vivir de acuerdo con su identidad una nueva clave de significado, un sentido de servicio y de misión, de estar empeñado con Cristo, para gloria del Padre, en la obra de redimir al hombre y construir el mundo, contribuyendo a reconducirlos a su verdadero fin. Así como el cristiano se sabe «*otro Cristo*», así también su trabajo ordinario, concebido y desarrollado con una nueva intencionalidad (la de obrar como un hijo de Dios *en Cristo*) adquiere, sin perder su consistencia natural, una nueva consistencia en el plano de la economía de la salvación, ligada a una nueva finalidad. Es ahora expresión de un obrar de persona cristiana, un obrar filial y corredentor que lleva al mundo del trabajo del hombre la luz y la eficacia salvífica de Cristo. De abrir sólo caminos humanos —caminos de relación interhumana y de relación de dominio y de guía respecto de las demás criaturas— el trabajo *en Cristo* del cristiano pasa en el mensaje de Escrivá a «*abrir caminos divinos en la tierra*», caminos trazados e iluminados con la luz que brota del misterio del Verbo encarnado —en quien todo fue hecho y todo subsiste—, más aún, con la fuerza que proviene de su Cruz y de su Glorificación.

Los *caminos divinos* abiertos en la tierra con el trabajo humano santificado tienen como signos propios los que acompañan a las obras del Redentor. Ante todo, estar finalizados a la alabanza y gloria del Padre, y por eso: al desvelamiento del sentido originario de la creación desde el interior mismo de la realidad creada y redimida; a la reordenación de las criaturas a su Creador; a la de los ambientes del trabajo humano con la sabiduría de la Cruz. Por estar realizado y santificado *en Cristo*, el trabajo del cristiano es también trabajo santificador. A través de él, y sólo a través de él, es posible realizar desde dentro de la creación y de la historia humana la misión de «*poner a Cristo en la cumbre de las actividades humanas*»³⁶, meta última y específica de una acción evangelizadora realizada en medio del acontecer cotidiano y marcada —esa es la clave de su eficacia— con el signo salvífico de la Cruz.

³⁶ La frase «*Poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas*», es una expresión literal del B. Josemaría (cf., por ejemplo, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 59; *Es Cristo que pasa*, nn. 156.182.183; *Amigos de Dios*, Madrid: Rialp, ²⁵1999, n. 58; *Forja*, n. 685). La utilizaba habitualmente, junto a otras expresiones semejantes —por ejemplo, «en la entraña de todas las cosas» (*Es Cristo que pasa*, n. 105); «en lo alto y en la entraña de todas las cosas» (*Forja*, Madrid: Rialp, ¹⁰1998, n. 678)—, para manifestar de modo gráfico y elocuente la esencia de la misión apostólica que Dios había confiado al Opus Dei en la Iglesia y en el mundo. Cf. A. ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*», o.c., 255-277.

CONSTRUIR EL MUNDO CON EL ESPÍRITU DE CRISTO

¿Tienen aplicación práctica, aplicadas al caso de la vida intelectual y del trabajo universitario las ideas que hemos expuesto? Para no salir de los límites de esa pregunta me atenderé a ejemplificar una respuesta sobre la base de algunos datos tomados de los materiales de trabajo de un reciente Congreso Internacional celebrado en Roma con ocasión del Centenario del B. Josemaría, en el que he tenido ocasión de participar. En el contexto del Congreso han tenido lugar diversas sesiones de trabajo sobre temas monográficos relacionados con la presencia de los valores cristianos en la construcción de la sociedad contemporánea, y desarrolladas por numerosos profesionales de las respectivas áreas de todo el mundo³⁷.

El grupo de trabajo dedicado a «*Investigación y docencia universitaria*» —me detengo brevemente en este aspecto más ligado al tema que nos ocupa— estaba integrado por 24 profesionales procedentes de 11 países (Estados Unidos, Suecia, España, Inglaterra, Australia, Italia, China, Alemania, Brasil, Chile y Francia), que desarrollan su actividad en 14 universidades distintas y en diversos campos de especialización (microbiología, bioquímica, física, terapia génica, astronomía, filosofía del derecho, bioética, farmacología, derecho eclesiástico del Estado, matemáticas, arquitectura, economía, neurología, derecho constitucional, ciencias políticas y geodemografía). La panorámica de los temas que desarrollaron y, sobre todo de los puntos que de un modo u otro coinciden en destacar son, a mi entender, un modelo adecuado de respuesta al interrogante que nos planteábamos. Sus aportaciones se podrían englobar y ordenar sintéticamente, a mi entender, en torno a cinco grandes puntos, que ellos han encontrado en la enseñanza de Josemaría Escrivá, y que indudablemente les desvelan perfiles singulares y significativos de la actividad intelectual cuando es realizada con sentido e intencionalidad de cristiano. Esos puntos, escuetamente mencionados, serían los siguientes: a) compromiso indiscutible con la verdad; b) servicio a la persona y a la sociedad; c) trabajo santificado; d) dimensión evangelizadora del propio trabajo; e) unidad de vida. Son perfiles o propiedades aceptados con naturalidad por quienes los mencionan como dimensiones internas de su actividad profesional en el seno de la universidad, y más en general de la deseable proyección social de su trabajo, que en nada cambia cuando se desarrolla bajo esa perspectiva, que en cambio le enriquece³⁸. No voy a extenderme en una exposición detallada de esos puntos. Basta una sencilla muestra de las claves que encierran.

Por ejemplo, respecto del *compromiso con la verdad*, uno de los participantes, el profesor Bertelsen, antiguo rector y actual vicerrector de la Universidad de los Andes

³⁷ El contenido de las diversas áreas era: *Aprender a educar; Investigación y docencia universitaria; Aprender a trabajar bien; Familia y profesión: un desafío cotidiano; Amor y matrimonio; Construir culturas de vida; La forja de la personalidad; Formar ciudadanos; Integración social: unidad en la diversidad; Las claves del desarrollo; La experiencia del dolor; Santidad sacerdotal y ministerio; La preparación al sacerdocio; Comunicación: libertad y convivencia; Creatividad artística; Protagonistas de la opinión pública; Empresa y bien común; Participación y responsabilidad civil.*

³⁸ Los textos, a la espera de su definitiva publicación en las Actas del Congreso, se encuentran recogidos, y pueden ser consultados en el volumen (que citaremos a continuación como *Panel*): *Investigación y docencia universitaria. Trabajos preliminares del Panel*, Fundación Promoción social de la cultura, Madrid 1992, (edición preparada por la profesora Natalia López Moratalla, directora del departamento de bioquímica y biología molecular de la Universidad de Navarra).

en Santiago de Chile, insiste en su convicción de que: «La investigación que busca la verdad (...) exige asimismo honradez, valentía para no enmascarar la verdad frente a posturas arraigadas en la opinión pública, humildad para reconocer el acierto en las investigaciones ajenas y para dejar de lado las propias hipótesis y planteamientos cuando ellos se demuestran equivocados»³⁹. Recuerdan estas palabras aquellas que pronunciaba el Beato Josemaría en un solemne Acto académico en 1974, y que me parece interesante recordar aquí. Decían así: «*La Universidad sabe que la necesaria objetividad científica rechaza justamente toda neutralidad ideológica, toda ambigüedad, todo conformismo, toda cobardía: el amor a la verdad compromete la vida y el trabajo entero del científico, y sostiene su temple de honradez ante posibles situaciones incómodas, porque a esa rectitud comprometida no corresponde siempre una imagen favorable en la opinión pública. (...) Este compromiso personal con la verdad y con la vida (...) enlaza con el de los grandes Maestros de todos los tiempos, que no se han dejado arrastrar por ambientes superficiales, ni se han engañado por el espejismo de la fácil novedad. Su ejemplo es un notable y alentador estímulo, cuando —después de años de apacible e ingenua fe en el mito del progreso perenne e irreversible— se debate la humanidad contra una borrasca tremenda, cuyo vértigo irresistible deja al hombre con frecuencia aturdido, y le hace retroceder tantas veces a formas salvajes de entender la vida, que (...) no reconocen otros impulsos que el instinto o el capricho, la comodidad o el interés*»⁴⁰.

Otra clave de fondo es, como hemos dicho, la *mentalidad de servicio* a la persona y a la sociedad. El punto de mira común, con las lógicas diferencias de planteamiento según los perfiles personales y profesionales, podría quedar perfectamente sintetizado en unas palabras de los profesores Monge y Renedo⁴¹, de la Facultad de Farmacia de Navarra, que tomando ocasión de otras de Josemaría Escrivá («*La Universidad tiene como su más alta misión el servicio a los hombres*»⁴²), afirman: «Desde esta perspectiva, varios profesores del área farmacéutica, nos propusimos que nuestro trabajo significara una aportación de servicio a la sociedad y de solidaridad con otros países. A lo largo de estos años hemos tenido muy presente que la Universidad —como expresó el Beato Josemaría—, al estudiar con profundidad científica los problemas, «*remueve también los corazones, espolea la pasividad, despierta fuerzas que dormitan, y forma ciudadanos dispuestos a construir una sociedad más justa*»⁴³. Estas ideas han impulsado nuestro trabajo y se han ido traduciendo en iniciar y mantener líneas de cooperación y de investigación», de la que aportan a continuación diversos ejemplos. De manera semejante, por citar otra aportación en este campo, la profesora Lenise Martins, microbióloga de la Universidad de Brasilia⁴⁴, partiendo de un texto del B. Josemaría en el que pone de manifiesto la injusticia de estar «*los bienes de la tierra, repartidos entre unos pocos; los bienes de la cultura, encerrados en cenáculos*»⁴⁵, defiende que

³⁹ Panel, 123.

⁴⁰ *Discurso académico en la Universidad de Navarra*, 9-V-1974; en: Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad, o.c.

⁴¹ A. MONGE, MARIA JESÚS RENEDO, *Investigación farmacéutica al servicio del desarrollo*, Panel, 83-90.

⁴² Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad, o.c., 85.

⁴³ Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad, o.c., 95.

⁴⁴ LENISE A. MARTINS, *Looking for integral education for all: the culture goods can not be confined to cliques*, Panel, 109-114.

⁴⁵ «Se comprende muy bien la impaciencia, la angustia, los deseos inquietos de quienes, con un alma naturalmente cristiana, no se resignan ante la injusticia personal y social que

la Universidad tiene un papel fundamental en el compromiso con la justicia —con la verdad— y con la liberación de esos bienes, y desarrolla una interesante aportación acerca de la aplicación de esas ideas al campo de la formación de profesores.

La idea de *santificar el trabajo y el tiempo*, constituye, como es lógico, una clave vivamente presente en todos los textos que comentamos al ser tomada por cada uno de esos autores como núcleo en el que se concentra su comprensión de la vocación cristiana en cuanto vocación a la santidad, y el trabajo santificado y santificador como cauce. Lo formula con claridad y sencillez el físico inglés Mark Fox, de la Universidad de Sheffield⁴⁶, al señalar desde su personal experiencia profesional la importancia de la «idea hermosamente sencilla» de Escrivá de convertir el trabajo en oración, que significó para él la solución a un problema difícil: hacer compatible una vida espiritual intensa y una actividad profesional exigente. Las mismas ideas fueron expuestas en el Congreso romano, desde el punto de mira del análisis histórico, por el profesor Rumi, ordinario de Historia contemporánea de la Universidad de Milán, en un trabajo titulado: «*Para una lectura 'civil' de la propuesta de Josemaría Escrivá*», en el que escribe: «Escrivá restituye al trabajo la originaria dignidad haciéndolo parte integrante del proyecto general de la santificación del tiempo (...). La universal recapitulación en Dios es capaz de transfigurar, con el trabajo, la prosa cotidiana. (...) Si el verdadero fin del trabajo es la gloria de Dios toda la cualidad o el valor del trabajo puede y debe ser reconsiderada. Las consecuencias son decisivas». Y él mismo trata de mostrar algunas de esas consecuencias, las mismas que, con otros modos de decir y de analizar los hechos, están también presentes en las afirmaciones de los profesores del grupo de trabajo. Escribe: «Ese relativismo pequeño que ha ensombrecido y un poco incluso empobrecido la cotidianidad de tantos cristianos es desplazado y sustituido por una búsqueda de aquella excelencia que un cierto orgullo laicista reservaba a quien hubiese alcanzado las esferas superiores del saber y del obrar. La perfección ya no es, para el cristiano, sello característico de extrañamiento respecto del mundo (...). Caen las cargas de un secular defensivismo católico, temeroso de la difusión de la cultura, prudentísimo frente a los avances de la ciencia y de la tecnología. Escrivá quiere la audacia de la investigación, y hace de la renuncia una dimensión interior, no tímidamente renunciatoria de las conquistas posibles a través también del trabajo profesional, la educación, el estudio, la cultura en todas sus expresiones»⁴⁷.

Un neuropatólogo de la Universidad de Berlín y de la Universidad de Jena, el profesor Stephan Patt, lograba expresar en pocas palabras la esencia de otra de las claves que consideramos: la *dimensión evangelizadora* del trabajo universitario. «Desde el comienzo mismo, después de mi primer contacto con el mensaje del B. Josemaría —manifiesta su aportación—, mi vida ha estado determinada por una sencilla idea: la

puede crear el corazón humano. Tantos siglos de convivencia entre los hombres y, todavía, tanto odio, tanta destrucción, tanto fanatismo acumulado en ojos que no quieren ver y en corazones que no quieren amar. Los bienes de la tierra, repartidos entre unos pocos; los bienes de la cultura, encerrados en cenáculos. Y, fuera, hambre de pan y de sabiduría, vidas humanas que son santas, porque vienen de Dios, tratadas como simples cosas, como números de una estadística. Comprendo y comparto esa impaciencia, que me impulsa a mirar a Cristo, que continúa invitándonos a que pongamos en práctica ese mandamiento nuevo del amor» (*Es Cristo que pasa*, n. 111).

⁴⁶ A. MARK FOX, *Seeking God in Physics*, Panel 27-33.

⁴⁷ GIORGIO RUMI, *Per una lettura 'civile' della proposta di Josemaría Escrivá*, ponencia presentada en el Congreso Internacional «La grandeza de la vida corriente», que verá la luz en las Actas del Congreso.

transmisión personal de la fe»⁴⁸. En el horizonte cristiano del profesor Patt, como en el de los restantes miembros del Panel, se adivina ese «apostolado de la inteligencia»⁴⁹ del que hablaba Josemaría Escrivá. Lo expresará con elocuencia y no sin fuerza teológica la profesora Prosche, docente de ciencia política en la Universidad de Grenoble II: «Poco a poco, poniendo en práctica la enseñanza del B. Josemaría, he podido realizar plenamente mi vocación de docente y mi profundo deseo de evangelizar. (...) He comprendido de él que yo no subo al ‘escenario’ solamente para ‘dar mis horas de clase’ sino para que, a través de mi voz, ‘pase Cristo’ y hable a los corazones»⁵⁰. Un pasar que es entendido por ella y por sus colegas en el grupo de trabajo como siembra de un espíritu de convivencia, de comprensión, de justicia, de respeto, o expresándolo mejor como «una siembra concreta de paz y de alegría»⁵¹.

Todos subrayarán, en fin, de manera directa o indirecta, la necesidad de *unidad de vida* como cualidad de quien, sabiéndose y aceptándose a sí mismo como seguidor de Cristo, trata de conducirse en todo de acuerdo con un personal sentido de responsabilidad y con el convencimiento de que habiendo conocido a Cristo «la vida no puede vivirse con otro sentido»⁵². El profesor Fox habla de la profunda belleza de esa enseñanza que conduce a convertir la unidad de vida en una vía práctica⁵³, o como ha escrito Llano en un camino «que está permitiendo la renovación de la idea universitaria en una época de perplejidades y contradicciones»⁵⁴. Los aspectos de la cotidianidad, la ocupación profesional, todo lo humano se llenan bajo ese «punto de mira sobrenatural»⁵⁵ que aporta la unidad de vida de un gran valor: valor de «santidad grande, que Dios nos reclama, y que se encierra aquí y ahora» en esas «cosas pequeñas de cada jornada»⁵⁶, que se hacen grandes por el amor.

El profesor Shannon, de la Universidad de Sidney, lo sintetizará hablando de trabajar para la gloria de Dios⁵⁷, y a través de los textos de los demás se puede encontrar formulada en diversos modos como manifestación de una misma experiencia cristiana. La describen magistralmente unas profundas palabras del B. Josemaría, pertenecientes al núcleo mismo de su pensamiento y de su doctrina, que permiten poner punto final, del mejor modo, a las reflexiones hasta aquí desarrolladas. «Os aseguro, hijos míos —proclamaba Josemaría Escrivá ante miles de personas en el campus de la Universidad de Navarra—, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios. Por eso os he repetido, con un repetido martilleo, que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día. En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria...»⁵⁸.

⁴⁸ STEPHAN PATT, *Academic life in a University of former ‘German Democratic Republic’*, Panel, 105.

⁴⁹ Cfr. *Camino*, n. 978.

⁵⁰ GENEVIE PROSCHE, *Sanctifier le travail à travers des petites choses*, Panel, 127-130.

⁵¹ *Es Cristo que pasa*, n. 124

⁵² *Es Cristo que pasa*, n. 145

⁵³ Cfr. Panel, 33.

⁵⁴ A. LLANO, *Universidad y unidad de vida según el Beato Josemaría Escrivá*, o.c., 124.

⁵⁵ *Amigos de Dios*, n. 66

⁵⁶ *Amigos de Dios*, n. 312

⁵⁷ Cfr. Panel, 93.

⁵⁸ *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 116.