

VOCACION CRISTIANA Y UNIDAD DE VIDA

IGNACIO DE CELAYA

1. *El concepto de «unidad de vida»*

La noción de *vida* incluye la de *unidad*, pues el ser vivo es entitativamente uno, y además, porque la vida comporta una unidad operativa o dinámica en el viviente, determinada por la unicidad del último fin al que tienden sus operaciones.

Por tanto, la expresión *unidad de vida* indica, de un lado, una realidad necesaria, pues el fin último es necesariamente uno¹; pero, de otro lado, en los seres libres, la unidad de vida se nos manifiesta como *proyecto y tarea de coherencia personal*. De hecho, el influjo efectivo —la presencia virtual, explícita o implícita— de la orientación hacia el último fin, puede ser mayor o menor en las acciones singulares de la persona, y en la asunción voluntaria de lo que le sobreviene sin que lo haya elegido personalmente.

Es bien conocido el texto en que San Agustín expresa con fuerza que el hombre, como último fin existencial, o elige libremente a Dios o se elige a sí mismo: «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. Aquella se gloria en sí misma, ésta en Dios»². No hay término medio, porque sólo puede proponerse como fin *último* algo absoluto; o el único absoluto-absoluto (Dios), o el único absoluto-relativo (cada hombre para sí mismo)³.

Objetivamente, sólo Dios es el fin último del hombre. De ahí que sólo el amor a Dios sea capaz de unificar la totalidad de la vida humana, con sus múltiples y diversas manifestaciones, mientras que el

1. «Impossibile est plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 5, s.c.; cfr. *Ibidem*, c).

2. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. XIV, c. 28: PL 41, 436.

3. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 2.ª ed., Madrid 1973, p. 103.

amor propio es incapaz de asumir *toda* la vida. Baste pensar, por ejemplo, en el dolor o en la muerte, que el amor propio no puede integrar, pues lo contradicen esencialmente, e impiden en esta misma medida la armonía interior; armonía que es imposible alcanzar mediante el simple intento especulativo de asumir esas realidades —el dolor, la muerte—, en un sistema de pensamiento cerrado a la trascendencia⁴.

Como ya se ha recordado, la unidad de vida es para el hombre, en razón de su libertad, proyecto, meta y tarea: la de añadir a la unidad entitativa de la persona, la unidad dinámica existencial, radicada en la permanente elección libre del fin último: la glorificación de Dios Uno y Trino por el conocimiento y el amor⁵. Esta elección debe ser «permanente», en el sentido de que ha de estar presente, de modo explícito o implícito, en todos los actos libres, sin que haya un sector de la vida del cristiano que pueda quedar fuera de esa orientación: «la fe y la vocación de cristianos afectan a toda nuestra existencia, y no sólo a una parte. Las relaciones con Dios son necesariamente relaciones de entrega, y asumen un sentido de totalidad»⁶. En consecuencia, por *unidad de vida* se entiende aquí la efectiva orientación de toda la vida del cristiano al único fin sobrenatural: una tarea —que requiere esfuerzo y lucha interior: cooperación con la gracia— encaminada a conseguir que todos los actos respondan al designio divino sobre él y estén informados por la caridad de Cristo.

Aunque la expresión, «unidad de vida», no se encuentra como tal en la Sagrada Escritura, sí lo está su contenido. Por ejemplo, el sentido de totalidad a que acabamos de referirnos, puede verse expresado solemnemente en el primer mandamiento de la ley divina: «Diliges Dominum Deum tuum ex todo corde tuo et ex tota anima tua et

4. En esta línea es elocuente, por su radicalidad, el intento de Heidegger de introducir la *nada* de la muerte en el corazón mismo del ser del existente humano: el *dasein* como *ser-para-la-muerte* (*Sein-zum-Tode*), y la libertad como libertad para la muerte, como libertad de elegir entre «aceptar la muerte esperándola» (lo propio de la «existencia auténtica»), o «encubrir la muerte divirtiéndose» (existencia inauténtica) (cfr. *El ser y el tiempo*, F.C.E., 4.ª ed., México 1971, pp. 282-292). Sin embargo, ya para Heidegger «el *ser relativamente a la muerte* es en esencia angustia» (*Ibidem*, pp. 289-290); no es de extrañar que una de las notas características de su pensamiento sea la desesperanza, que pone de manifiesto la imposibilidad de lograr la armonía interior, prescindiendo de Dios como último fin.

5. Cfr. también I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en VARIOS AUTORES, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, en «Scripta Theologica» XIII/2-3 (1981) p. 305.

6. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, 22.ª ed., Madrid 1986, n. 46.

ex tota fortitudine tua. Eruntque verba haec quae ego praecipio tibi hodie in corde tuo, et narrabis filiis tuis, et meditaberis in eis sedens in domo tua et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens»⁷. Amar a Dios con todo el corazón, en todos los momentos y circunstancias de la vida: esta es la raíz y la causa de la «unidad de vida».

La voluntad libre —principio propulsor de toda la actividad específicamente humana—, cuando es elevada por la caridad, puede poner a la diversidad de operaciones la forma última que las orienta efectivamente al fin sobrenatural. Sin embargo, la voluntad informada por la caridad presupone la fe que ilumina el entendimiento, connaturalizándolo con la verdad sobrenatural⁸ y, por tanto, haciéndole discernir la ordenabilidad misma de todas las acciones al último fin sobrenatural. En este sentido, la unidad de vida del cristiano presupone la unidad sin confusión entre inteligencia y voluntad, propia del espíritu humano, que sanada por la gracia y elevada al orden sobrenatural, se manifiesta como unidad entre la fe y la caridad: *fides, quae per caritatem operatur*⁹.

La unidad de vida puede denominarse, por esto, como «vida de fe», expresión frecuente en la Sagrada Escritura para caracterizar la vida del justo¹⁰, que debe entenderse en el sentido de una vida que se apoya firmemente en Dios y que está orientada totalmente hacia El, con una «actitud que —según el hondo significado bíblico de fe— en todas las cosas y acontecimientos trata de encontrarle a El y puede, en último término, darle a todo un sentido»¹¹. Para delimitar la noción de unidad de vida se deben tener en cuenta, pues, las enseñanzas de la Sagrada Escritura sobre la coherencia entre la fe y las obras, o sobre la necesidad de manifestar la fe con las obras. Las amonestaciones del Señor a los fariseos son, sin duda, una llamada a la unidad de vida: «Haced y guardad lo que os digan, pero no hagáis lo que ellos hacen, porque dicen pero no hacen»¹²; del mismo modo, la Epístola de Santiago insiste en que la fe ha de realizarse en

7. *Deut* 6,4-7.

8. Cfr. B. DUROUX, *La psychologie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai 1963, pp. 165-178.

9. *Gal* 5,6.

10. *Iustus autem in fide sua vivet* (*Hab* 2,4); San Pablo cita estas palabras en *Rom* 1,17 y en *Gal* 3,11. Del mismo modo, la Epístola a los Hebreos: cfr. *Hebr* 10,38. En otros lugares del Nuevo Testamento se encuentran expresiones semejantes: *In fide vivo Filii Dei* (*Gal* 2,20); etc.

11. J. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, col. 387.

12. *Mt* 23,3.

la vida diaria¹³, pues la fe sin obras está muerta en sí misma y es vana¹⁴, y también los demonios creen y tiemblan¹⁵; en el mismo sentido, podrían citarse otros muchos pasajes de la Escritura¹⁶, y testimonios de la Tradición¹⁷.

Sin embargo, con frecuencia la expresión «vida de fe» se ha venido utilizando como sinónimo de «practicar la fe», en un sentido reductivo como la práctica de los deberes relativos al culto, o el cumplimiento de los mandamientos o, a lo sumo, la realización de algunas obras particulares de caridad o a especiales prácticas voluntarias de piedad. La «vida de fe», en esta perspectiva, no abarcaría toda la vida, sino sólo algunos momentos, más bien pocos: el resto sería «vida humana», como otra vida extraña a la acción vivificante de la gracia.

La noción de «unidad de vida» se demuestra aquí particularmente adecuada para salir al paso de esa visión restrictiva de las exigencias de la fe, sobre todo en el caso de los fieles laicos. Como tal expresión, se halla estrechamente ligada al desarrollo reciente de la teología del laicado¹⁸, y tiene su origen en las enseñanzas del Siervo de Dios Josemaría Escrivá de Balaguer, que «por haber proclamado la vocación universal a la santidad, desde que fundó el Opus Dei en 1928, (...) ha sido unánimemente reconocido como un precursor del Concilio precisamente en lo que constituye el núcleo fundamental de su Magisterio, tan fecundo para la vida de la Iglesia»¹⁹.

En efecto, la expresión «unidad de vida» no se encuentra, en el sentido fuerte y pleno que hemos indicado, en los tratados de Teología dogmática o moral, ni en los de ascética; tampoco se halla en los

13. Cfr. *Sant* 1,3.6.21; 2,1-5; 4,7; 5,8-11.15.

14. Cfr. *Ibidem* 2,17.20.

15. Cfr. *Ibidem* 2,19.

16. Cfr. J. BAUER, *o.c.*, col. 391-404.

17. Por ejemplo, enseña S. Gregorio Magno: «No cree verdaderamente sino quien, en su obrar, pone en práctica lo que cree. Por eso, a propósito de aquellos que de fe no poseen más que palabras, dice San Pablo: profesan conocer a Dios, pero le niegan con las obras» (*In Ev. Hom* 26, 9: PL 76, 1202).

18. A este desarrollo ha contribuido, sin duda, la profundización en la teología de las realidades temporales, como señala G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, t. I, Louvain 1949, pp. 37-38, y particularmente del trabajo. La causa principal no puede reducirse al advenimiento de la era industrial y a la aparición del proletariado, como sugiere M.-D. CHENU, *Pour une Théologie du Travail*, Du Seuil, Paris 1955, p. 14. Pada un estudio claro y sintético de estas cuestiones, cfr. J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, 8.ª ed., Madrid 1981.

19. Decreto de Introducción a la Causa de Beatificación y Canonización, en *Rivista Diocesana di Roma*, 3-4 (1981) p. 372.

Diccionarios más importantes de teología y de espiritualidad. Sólo después de las obras del Fundador del Opus Dei, ha comenzado a difundirse para aludir «a la armonía intrínseca, a la unidad dinámica, a la síntesis vital, que esos tres aspectos de la santidad en el mundo —trabajo, oración y apostolado— tienen en la existencia cristiana»²⁰.

Esta enseñanza tiene sin duda un intenso sabor a primitiva cristiandad. Recuérdese, por ejemplo, la vida de los cristianos tal como es descrita en la Epístola a Diogneto²¹. Si alguna expresión resulta adecuada para describir el tono característico de la fe en los primeros cristianos, es precisamente la de «unidad de vida».

Todo esto, sin embargo, contrasta con la situación actual: «la escisión entre la fe y la vida diaria de muchos cristianos —afirma el Concilio Vaticano II—, debe ser considerada como uno de los más graves errores de nuestra época»²². Por esto, con ocasión del próximo Sínodo de los Obispos, cabe abrigar la esperanza de que estas graves palabras del Concilio alcancen un renovado eco en las conciencias de muchos fieles, en los que quizá persiste aún la mentalidad de quienes ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, dejándose arrastrar, en consecuencia, por «la tentación (...) 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»²³.

Parece pues urgente recordar a todos los fieles que la vocación cristiana exige *unidad de vida*, y poner de relieve la profundidad teológica de este conceto y sus implicaciones concretas. Es lo que se trata de esbozar en los apartados siguientes, analizando, por una parte, la

20. P. RODRÍGUEZ, «Camino» y la espiritualidad del Opus Dei, en «Teología espiritual» 9 (1965) p. 242.

21. «Christiani enim neque regione neque sermone neque vitae institutis distincti a ceteris sunt hominibus (...). Patrias habitant proprias, sed tamquam inquilini; omnia cum aliis habent communia tamquam cives, et omnia patiuntur tamquam peregrini (...). Uxores ducunt ut omnes, liberos procreant; sed non abiciunt fetus. Mensam communem habent, sed non lectum. In carne sunt, sed non secundum carnem vivunt (...). Obsequuntur legibus constitutis, et suo vitae genere superant leges (...). Ut autem simpliciter dicam, quod est in corpore anima, hoc sunt in mundo christiani» (PG 2,1173).

22. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 43. «Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura (cfr. *Heb* 13,14), consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga a un más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno (cfr. *II Tes* 3-6-13; *Efes* 4,28)» (*Ibidem*).

23. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, 14.ª ed., Madrid 1985, n. 114.

íntima relación de la unidad de vida con la filiación divina que el cristiano recibe en el bautismo, y con la *vida en Cristo* que de ahí se deriva; y, por otra parte, reflexionando sobre el contenido teológico positivo de la secularidad; y, en fin, señalando algunas consecuencias prácticas sobre la misión de los laicos.

II. DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA DE LA UNIDAD DE VIDA DEL CRISTIANO

1. *La unidad de Cristo*

Cristo es el modelo del cristiano, también en su unidad divino-humana: sin confusión, pero sin separación de naturalezas. La única Persona de Cristo existe en su divinidad y en su humanidad, y obra por medio de ellas. Con palabras del Conc. III de Constantinopla, en Jesucristo hay «dos operaciones naturales sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión (...), una operación divina y otra humana»²⁴. Como es sabido, Santo Tomás, adoptando la terminología usada por el Pseudo-Dionisio —con las aclaraciones aportadas por S. Juan Damasceno²⁵—, llama «teándrica» a la operación de Cristo según su naturaleza humana, que había sido como «deificada» por su unión con la divinidad²⁶. Y todas las acciones de Cristo son redentoras, pues «no es posible separar en Cristo su ser de Dios-Hombre y su función de Redentor»²⁷: ninguna obra de Cristo está como al margen de su misión salvífica; toda su vida tiene una profunda unidad, que es paradigma de la unidad de vida del cristiano.

De lo anterior se deriva otra conclusión de gran importancia: «hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que

24. Dz 292.

25. En *De Fide orthodoxa*, lib. 3, cc. 15 y 19: PG 94, 1060 y 1080, había designado a la naturaleza humana de Cristo como *órgano de la Divinidad*.

26. Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 19, a. 1, ad 1; *De Veritate*, q. 27, a. 4; *In III Sent.* d. 18, q. 1, a. 1, ad 1; *Comp. Theol.* c. 212; *In Ev. Ioannis*, c. 13, lec. 6. Aunque generalmente suele reservarse el calificativo de «teándrica» para las operaciones que exceden las posibilidades de la naturaleza humana y en las que ésta sirve de instrumento a la divina para realizarlas, también puede llamarse «teándrica» a toda operación humana de Cristo, pues quien obra es siempre la Persona divina.

27. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 106.

haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte»²⁸. Vemos así manifestado, en la misma vida de Cristo, el contenido teológico positivo que tiene la secularidad²⁹, la vida en el mundo, que —como diremos después— no sólo no es obstáculo para alcanzar la santidad, sino camino y medio *en sí misma* para lograrla. Las realidades seculares de la vida humana, incluso las más materiales, son ordenables al último fin, a la gloria de Dios. Bajo esta luz, se percibe el sentido profundo de las palabras de S. Pablo: «ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios»³⁰. En particular, por el puesto de relieve que ocupa en la vida de los laicos, debe referirse esto al trabajo profesional: «al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos representa como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora»³¹.

Las palabras de Nuestro Señor a Marta —«tú te preocupas y te afanas por muchas cosas, pero sólo una es necesaria»³²— no son una invitación a abandonar el trabajo y las ocupaciones seculares, sino precisamente a la unidad de vida, a tender *en ellas* a lo único que es necesario, al verdadero último fin, según el ejemplo del mismo Cristo, que pasó la mayor parte de su vida terrena en el ejercicio de esas tareas. «La vida activa y la contemplativa son distintas —enseña S. Gregorio—; pero cuando nuestro Redentor vino, encarnándose, al vivir las dos, las asoció en Sí mismo»³³. La unidad entre contemplación y acción es una exigencia de la Encarnación, a la que todos los cristianos pueden y deben aspirar y alcanzar, con la ayuda divina, siendo «almas contemplativas, en medio de la calle, del trabajo, con una conversación continua con nuestro Dios, que no debe decaer a

28. *Ibidem*, n. 112.

29. Una concepción que no concede a la secularidad un valor propio en el campo teológico ni espiritual, puede encontrarse en H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, *passim* y quizá especialmente, Parte II, C, 5, donde el autor estudia más detenidamente las relaciones entre el estado de los consejos, el estado laical y el estado sacerdotal.

30. *I Cor.* 10,31.

31. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 47.

32. *Lc* 10,41-42.

33. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* 28,13,33: PL 76,467.

lo largo del día. Si pretendemos seguir lealmente los pasos del Maestro, ése es el único camino»³⁴. Contemplación, conversación continua con Dios, no sólo *mientras* se trabaja o se ejerce cualquier actividad, sino *en* el trabajo y *en* cualquier actividad, porque «cuando de dos cosas, una es la razón de la otra, la ocupación del alma en una no impide ni disminuye la ocupación en la otra... Como Dios es tenido por los santos como la razón de todo lo que hacen y conocen, su ocupación en sentir las cosas sensibles, o en contemplarlas o en hacer algo, en nada impide la contemplación divina»³⁵.

Si antes hablábamos del persistir, en bastantes fieles, de una cierta mentalidad que concibe la vida cristiana como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, podemos señalar ahora que «quien tiene esa mentalidad no ha comprendido todavía lo que significa que el Hijo de Dios se haya encarnado, que haya tomado cuerpo, alma y voz de hombre, que haya participado en nuestro destino hasta experimentar el desgarramiento supremo de la muerte»³⁶.

2. *La vida en Cristo*

Cristo no es sólo modelo, sino también causa de la unidad de vida del cristiano. La elevación sobrenatural afecta al hombre en todas sus dimensiones, hasta lo más profundo de su ser, como un nuevo nacimiento por el que es constituido hijo de Dios: «Mediante la gracia recibida en el Bautismo, el hombre participa en el eterno nacimiento del Hijo a partir del Padre, porque es constituido hijo adoptivo de Dios: hijo en el Hijo»³⁷.

Este nuevo nacimiento es como una nueva creación en Cristo, según la expresión de la Epístola a los Efesios³⁸, pues Cristo «es principio de toda gracia según su humanidad, como Dios es principio de todo ser»³⁹. En efecto, la gracia sobrenatural, en la actual economía

34. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Rialp, 11.ª ed., Madrid 1985, n. 238; cfr. *Surco*, Rialp, Madrid, 3.ª ed. 1986, n. 497.

35. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 82, a. 3, ad 4.

36. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 98.

37. JUAN PABLO II, *Homilía 23-3-1980*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* III, 1 (1980) p. 682. Un profundo estudio sobre esta cuestión, que tiene implicaciones notables en el tema que estamos tratando, puede encontrarse en: F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1972.

38. «Creados en Cristo Jesús» (*Eph* 2,10); cfr. *II Cor* 5,17).

39. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 29, a. 5.

salvífica, es participación de la plenitud de gracia del alma humana de Cristo, según las palabras del Evangelio de San Juan: *et de plenitudine Eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*⁴⁰. Del mismo modo que la creación lleva consigo la presencia divina en lo más íntimo de la criatura, la «nueva creación» en Cristo, implica necesariamente la presencia de Cristo en el cristiano: presencia virtual u operativa, de fundamentación de la gracia, y por la que, además, Cristo actúa por medio del cristiano⁴¹. La vida cristiana puede describirse, pues, como vida *en Cristo*, utilizando la profunda expresión recurrente en las epístolas paulinas⁴².

Esta perspectiva arroja una intensa luz para considerar la unidad de vida en el cristiano. Si antes contemplábamos la unidad de Cristo, que utiliza su humanidad como instrumento unido de la divinidad, podemos ahora decir que *Cristo vive en el cristiano*⁴³; y, en consecuencia, la unidad de vida del cristiano consiste en dejar que Cristo obre a través de él, siendo instrumento suyo. En la medida en que esto se realiza, las obras del cristiano son también, en cierto modo, «teándricas», obras de un hijo de Dios por medio de su naturaleza humana elevada por la gracia de Cristo, y toda su vida alcanza una eficacia sobrenatural.

En cada hombre en estado de gracia, hay, sin duda, una imagen de Cristo: es como otro Cristo, *alter Christus*. Pero no sólo esto: todos los fieles hemos de permitir «que su vida se manifieste en nosotros, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo!»⁴⁴. Lo mismo que la expresión «unidad de vida», también la de *ipse Christus* es característica de las enseñanzas del Siervo de Dios Josemaría Escrivá de

40. *Io* 1,16. Comentando este versículo, señala Santo Tomás que la preposición *de* significa eficiencia, pues la gracia de Cristo es *causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis*; también significa consubstancialidad, como cuando se afirma que el Hijo es *de Patre*; y, por último, significa parcialidad, tomar parte —participar— de la plenitud de gracia de Cristo (cfr. *In Ioann. Ev.*, c. I, v. 16, lect. 10,I).

41. Cfr. F. OCÁRIZ, *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, en «Atti dell'VII Congresso Tomistico Internazionale», IV, Libreria Editrice Vaticana 1981, pp. 290-292.

42. El Apóstol la utiliza 164 veces, según el cómputo de A. DEISSMANN, *Die Neutestamentliche Formel «In Christo Jesu»*, Marburg 1892, pp. 97 ss.; según A. Wikenhauser, en la mayor parte de las ocasiones esta expresión paulina designa la unión del cristiano con Cristo: cfr. *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Herder, 2.ª ed., Freiburg 1956.

43. «No soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (*Gal* 2,20).

44. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 104.

Balaguer, que la utiliza para designar lo que *debe ser* el cristiano en sí mismo y en su obrar. Ambas ideas se encuentran estrechamente relacionadas, pues el punto de arranque para edificar la unidad de vida es la búsqueda de la identificación con Cristo: «Cuando luchamos por ser verdaderamente *ipse Christus*, el mismo Cristo, entonces en la propia vida se entrelaza lo humano con lo divino»⁴⁵.

La identificación con Cristo, y la consiguiente unidad de vida, es una realidad sobrenatural y, por tanto, es radicalmente un don de Dios, que el hombre recibe en las fuentes mismas de la gracia. De ahí la centralidad que, en toda vida auténticamente cristiana, tienen los sacramentos: es en ellos, y de modo principal en el Sacrificio Eucarístico y en la comunión del Cuerpo y la Sangre del Señor, donde el Espíritu Santo «nos cristifica por entero, asociándonos a la plenitud de Cristo Jesús»⁴⁶. Esta raíz sacramental de la vida cristiana hace posible poner amor en todas las cosas —el amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo⁴⁷—, hasta en las más intrascendentes, unificando así todos los aspectos de la existencia, pues el amor de Dios es «congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum»⁴⁸. De este modo, la unidad de vida arraiga en el alma, cristalizando en disposiciones habituales, en virtudes que graban en el cristiano la fisonomía de Cristo, perfecto Dios y perfecto Hombre⁴⁹.

III. VOCACIÓN DE LOS LAICOS Y UNIDAD DE VIDA

La identificación con Cristo, por la fe y la caridad, es el fundamento, por así decir intrínseco, de la unidad de vida. Veamos ahora

45. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Via Crucis*, 10.ª Estación (Punto de meditación n. 5), Rialp, 11.ª ed., Madrid 1986. La identificación con Cristo es verdadera en el obrar, en el sentido, ya indicado, de que Cristo vive y obra en el cristiano y por medio de él: cfr. *Gal* 2,20; *II Cor* 13,5; *Rom* 8,10; *Col* 1,27; *Eph* 3,17. Entre los Padres de la Iglesia, San Agustín emplea, en ocasiones, una terminología semejante: cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 26,2,2: PL 36,200; *In Ioann. EV*, 21,8: PL 36,1568).

46. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses*, 22, 3: PG 33, 1100.

47. Cfr. *Rom* 5,5.

48. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 1, ad 3.

49. «(La caridad) es madre de las demás virtudes, porque el amor del fin último engendra los actos de las demás virtudes, imperándolos» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8, ad 3). Cfr. *Ibidem*, *In duo praecepta caritatis*, Prologus.

brevemente cuál es el constitutivo extrínseco de esa unidad, por parte de las realidades que se han de unificar.

Como ha enseñado el Concilio Vaticano II, «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales (...), de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor»⁵⁰.

En el designio divino de la creación y de la redención, los asuntos temporales tienen en sí mismos un valor positivo, que se manifiesta en su ordenabilidad a la gloria de Dios. Por esto se habla de *orden* temporal que «en el más genuino sentido tomista de orden, quiere decir tensión a un fin, un dinamismo que tiende a edificar la *civitas terrena*, a realizar esa misión temporal, profana, de dominar y transformar la tierra»⁵¹. Los elementos de ese orden, no carecen de significado, ni éste consiste únicamente en ser el ámbito en el que el hombre tiende a su último fin, sino que tienen un valor en sí mismos, y precisamente por esto han de ser tratados «según el espíritu de Jesucristo». Así lo enseña el Concilio Vaticano II: «Todo lo que constituye el orden temporal, a saber: los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales, y otras cosas semejantes, y su evolución y progreso, no solamente son subsidios para el último fin del hombre, sino que tienen un valor propio, que Dios les ha dado, considerados en sí mismos, o como partes del orden temporal»⁵².

Se entiende, entonces, la necesidad que el laico tiene tanto de una seria preparación profesional como de una proporcionada formación doctrinal cristiana. No basta querer hacer el bien, es necesario aprender a hacerlo: *Discite benefacere*⁵³. Sólo en la armonía de ese doble aspecto de la formación, radica la efectiva capacidad —supuesta la gracia— para descubrir la ordenabilidad a Dios de cada realidad temporal, saber ordenarla y ordenarla efectivamente a la gloria de Dios y la salvación de los hombres, respetando el valor propio de esas realidades y elevándolo al orden sobrenatural.

Todo esto constituye una premisa teológica fundamental para plan-

50. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 31.

51. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsá, 2.ª ed., Pamplona 1981, p. 168.

52. Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

53. *Is* 1, 17.

tear adecuadamente las exigencias propias de la vida cristiana en el mundo: «la secularidad no es (...) simplemente una nota ambiental o circunscriptiva, sino una nota positiva y propiamente teológica»⁵⁴. Por eso, a todos los fieles laicos pueden dirigirse estas palabras: «Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes que toca a cada uno de vosotros descubrir»⁵⁵.

1. *La unidad de vida en los laicos*

El distintivo específico de la unidad de vida en los laicos reside en la unión de todas las actividades que deben realizar por su vocación humana —el trabajo profesional, las relaciones familiares y sociales, etc., que constituyen no sólo el ámbito sino la *materia* misma de su santificación—, con su vocación divina, con la llamada a la unión con Dios⁵⁶. Con palabras del Concilio Vaticano II: «en las circunstancias ordinarias (los laicos), no separen la unión con Cristo de las actividades de su vida, sino que han de crecer en ella cumpliendo su deber según la voluntad de Dios (...). Nada en su vida debe ser ajeno a la orientación espiritual, ni las preocupaciones familiares, ni otras ocupaciones temporales»⁵⁷. Por esto, la «unidad de vida (...) es una condición esencial, para los que intentan santificarse en medio de las circunstancias ordinarias de su trabajo, de sus relaciones familiares y sociales»⁵⁸.

El apostolado es, asimismo, un aspecto fundamental de la unidad de vida, pues se trata de una exigencia de la vocación cristiana, inseparable de la santidad personal⁵⁹. En el caso de los fieles laicos, no se trata de una actividad más, que deben ejercer junto a otras, como algo independiente de su trabajo profesional o de sus deberes familiares y sociales. Si se tiene presente cuál es la específica misión de los

54. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, o.c., p. 166.

55. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones...*, o.c., n. 114.

56. Cfr. J. L. ILLANES, *La santificación de trabajo*, o.c., p. 85.

57. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 4.

58. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n. 165.

59. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 1.

laicos⁶⁰, se debe reconocer que el apostolado es más bien una dimensión del ejercicio cristiano de esas tareas, y una dimensión esencial, de modo que ni el trabajo ni las relaciones familiares o sociales, adquieren su verdadero relieve y su auténtico significado santificador si se les priva de su dimensión apostólica: «no hay tarea humana que no sea santificable, motivo para la propia santificación y ocasión para colaborar con Dios en la santificación de los que nos rodean. (...) Todo trabajo honrado puede ser oración; y todo trabajo, que es oración, es apostolado. De este modo el alma se enreca en una unidad de vida sencilla y fuerte»⁶¹.

El apostolado propio de los laicos debe entenderse en el marco de su misión propia dentro de la Iglesia, que consiste en santificar desde dentro las estructuras temporales. No se trata de algo abstracto; el apostolado se dirige a las personas: a los miembros de la familia, a los colegas de trabajo, a los vecinos, y tiene como finalidad acercarlos a Cristo mediante la oración, el ejemplo y la palabra. Sólo así, además, pueden santificarse debidamente las estructuras del orden temporal, pues son las personas quienes edifican las estructuras, y no hay estructuras justas sin hombres justos, como «no hay humanidad nueva, si antes no hay hombres nuevos, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio»⁶².

Así, la misión de los laicos es, a la vez, en la Iglesia y en el mundo: misión en la Iglesia ejercida en el mundo, en el orden temporal. Por esto, no debe entenderse la expresión conciliar «*en el mundo y en la Iglesia*» en sentido disyuntivo: de una parte, en el mundo; y, de otra, «en la Iglesia», considerada reductivamente como «estructuras eclesísticas». No se tiene suficientemente en cuenta que esa actividad (del laico) *en el mundo y en la Iglesia* (...) forma un todo único e inseparable, donde ambos aspectos se funden armónicamente y se compenetrán, sin que por eso se confundan en ningún momento»⁶³.

Cuando se han cumplido ya veinte años desde el último Concilio, no faltan quienes no se han abierto aún a las inmensas perspectivas que ofrece toda la doctrina conciliar sobre el apostolado de los laicos. Se tiende a considerarlo, a veces, como una actividad más que el laico debe desempeñar, y frecuentemente se habla de «laico com-

60. Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 31.

61. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 10.

62. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 18.

63. A. BEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, o.c., p. 170.

prometido» sobreentendiendo que el compromiso es con las estructuras eclesíásticas, cuando el verdadero compromiso debería entenderse principalmente con la santificación personal y la santificación del mundo desde dentro. Naturalmente, el laico puede y, en ocasiones, debe participar en las estructuras eclesíásticas, en el modo previsto por la ley canónica. Pero entender esta participación como el único o el principal aspecto de su misión apostólica, sería desvirtuar completamente la doctrina conciliar.

No hay que extrañarse si, con la idea que acabamos de mencionar sobre el apostolado de los laicos, se llega a concebir que la perfección del estado laical se alcanza mediante la recepción de los ministerios laicales, o la inserción en estructuras eclesíásticas. Estas posibilidades son en sí mismas nobilísimas, pero no son la coronación de la vida del laico, ni la Iglesia las ha propuesto jamás como tales. Entenderlas de este modo supondría, por el contrario, una clericalización del laico, desnaturalizar su función específica tratándola de asimilar a la función propia del sacerdote⁶⁴.

Todos los fieles, pastores y laicos, cooperan en la única misión de la Iglesia, cada uno según lo que le es propio; es decir, en forma orgánica, como orgánica es la misma Iglesia. De ahí que la cooperación sea necesariamente mutua: los laicos cooperan con los pastores, y los pastores cooperan con los laicos, ejerciendo cada uno su propia función eclesial, según la intrínseca y mutua ordenación existente, por voluntad de Cristo, entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial⁶⁵. La «cooperación orgánica» de los laicos y de la jerarquía de la Iglesia debe respetar siempre la especificidad de cada uno; sólo así la cooperación es «orgánica»: de miembros diversos, pero miembros a pleno título, de un mismo cuerpo, que tiende a un mismo fin. Se entiende entonces que, como se ha recordado antes, la colaboración que, en la medida que es posible, algunos laicos prestan a las actividades propias de la jerarquía, no es la cooperación orgánica, sino un caso particular, con frecuencia necesario, de actividad «auxiliar» de algunos laicos al clero.

Si, por el contrario, esas actividades auxiliares se considerasen como lo específico de la cooperación orgánica de pastores y laicos, se produciría una desvalorización del contenido positivo de la secularidad, del valor de las realidades temporales y, en consecuencia, de la santificación *en el mundo*. En el otro extremo, podría considerarse

64. Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, o.c., p. 171.

65. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 10.

una visión secularista que, interpretando la autonomía de esas realidades como una independencia total, conduce también a la imposibilidad de santificarlas, de santificarse en ellas y de santificar por medio de ellas. En ambos casos, el resultado es el mismo: la rotura de la unidad de vida.

2. Conclusión

Necesita nuestra época devolver al trabajo, a las tareas familiares y a las situaciones corriente de la vida, hasta las que parecen más vulgares, su valor y su sentido, ordenarlas al servicio del Reino de Dios y hacer de ellas medio de santificación y de apostolado. Sobre esta base puede asentarse una auténtica espiritualidad secular, plenamente adecuada a los laicos, que tiene como centro la exigencia de no separar la unión con Dios del cumplimiento de los propios deberes familiares, profesionales y sociales. Esta unidad de vida es posible porque Cristo habita místicamente en el cristiano por la gracia, y obra por medio de él, hasta el punto de que puede decirse que el cristiano es no sólo *alter Christus* sino *ipse Christus*⁶⁶.

La unidad de vida no es en esta tierra una realidad acabada, pero es ya un anticipo real de la unión definitiva con Dios en la gloria. Mientras dura la existencia terrena, es una realidad que debe progresar en el cristiano, abarcando cada vez más plenamente todos los aspectos de su vida. Es pues, una tarea que requiere esfuerzo, lucha interior contra el amor propio desordenado que disgrega y divide al hombre rebajándole a «adorar a la criatura en lugar del Creador»⁶⁷. Pero se trata de una lucha positiva, que no sólo lleva al cumplimiento de todas las posibilidades originarias de la naturaleza humana, sino que las eleva y dilata insospechadamente hasta la contemplación de Dios en el claroscuro de la fe, y a la comunión de vida con El, donde el alma encuentra el *gaudium cum pace*: la alegría en el reposo de sus más profundas inquietudes.

66. «Agnus immaculatus fuso sanguine suo redimens nos, concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus» (S. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 26,2,2: PL 36,200.

67. *Rom* 1,25.