

## LA LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD

**M**UCHOS repiten, como si fuera una cosa clara y sencilla, que el Concilio ha proclamado la llamada universal a la santidad; pero, ¿cuántos comprenden todo lo que esto quiere decir?

No olvidemos que la exposición que de este tema hace el capítulo V de la *Lumen gentium* constituye una gran novedad. Ciertamente nunca en la historia de la Iglesia se ha afirmado tajantemente que hay personas que no pueden llegar a santos, y, como Chesterton escribía, refiriéndose a San Luis, rey de Francia, «es tal la liberalidad de la Iglesia que no puede prohibir a un monarca soñar con ser un buen hombre»<sup>1</sup>; pero si eso es cierto en ese aspecto negativo, no lo es menos que las explicaciones que se han dado durante muchos años eran de tal tenor que esa verdad quedaba con frecuencia oculta, hasta el punto de que la declaración conciliar se puede calificar de «acontecimiento prodigioso en la historia de la Iglesia»<sup>2</sup>.

Y toda gran novedad corre siempre el riesgo de no ser entendida; mejor, de ser interpretada a la luz de los esquemas anteriores, reproduciéndola en ellos, sometiéndola a un proceso de regresión en el que, mediante hábiles retoques, quede privada de su virtualidad reformadora. La his-

---

1. G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1955, p. 88.

2. K. RAHNER, *Théologie de la vie religieuse*, en *Les religieux aujourd'hui et demain*, París, Ed. du Cerf, 1964, p. 58; ver las págs. 56-58 donde comenta las insuficiencias de las formulaciones precedentes.

toria está llena de movimientos y hechos que carecieron de continuidad, y que, mirados desde nuestra perspectiva actual, quedan relegados al triste papel de precedentes de algo que ellos mismos fueron incapaces de realizar.

El peligro es tanto más real en el caso concreto de que nos ocupamos, porque, por su misma naturaleza, la idea de la llamada universal a la santidad sólo podrá tener incidencia histórica si se la capta en unión con otra verdad que la completa y le da cuerpo. En caso contrario quedará reducida a formulación abstracta, *slogan* que se repite para hacer ver que «se marcha con el Concilio», pero que no pasa de ser una frase vacía, carente de contenido real.

Esa otra verdad a la que nos referimos es la del *valor vocacional de la situación concreta en que cada hombre nace y vive*. Formulada sintéticamente: el hombre —cada hombre o mujer que nace sobre la tierra— no es tanto llamado a buscar la santidad, cuanto traído a la vida, para, en esa vida, realizar la santidad. Y hay que entender aquí a la vida en toda su plenitud, con lo que supone de aptitudes y cualidades personales, de ambiente en el que se nace y crece, de situaciones por las que se atraviesa, de personas e instituciones con las que los avatares del acontecer histórico nos va poniendo en relación, de dones, carismas y mociones mediante los que el Espíritu Santo la orienta y dirige.

La unión entre estas dos verdades está claramente formulada en el Concilio: así, el capítulo V de la *Lumen gentium* que comienza por la declaración general de la existencia de una llamada universal a la santidad (n. 39-40), prosigue (n. 41) con una descripción de lo que es la santidad según los diversos estados de vida. Que no todos los que han leído el Concilio lo han entendido con profundidad, lo muestra la existencia de discursos, artículos y libros en los que se continúa hablando todavía del mundo como «lugar lleno de peligros», en el que se hace difícil superar «los obstáculos a la santidad». Ciertamente la palabra mundo es susceptible de diversos sentidos, y una teología sobre la realidad del mundo habrá de ser necesariamente matizada; pero la preocupación por el matiz no autoriza a negar la verdad que se intenta matizar.

Volveremos más adelante sobre este tema de la santidad en el mundo. No queremos, sin embargo, plantear ahora la

cuestión en esos términos, sino en otros más generales: es decir, el tema de las relaciones entre santidad y vida.

### ¿Es posible reducir a un «esquema» la búsqueda de la santidad?

Para comprender la actualidad y la urgencia de esa cuestión, y sus diversas implicaciones, es oportuno hacer referencia a la historia. Porque históricamente se ha dado el intento de deducir «a priori» la vida espiritual, de tal modo que la búsqueda de la santidad se describiera según un esquema fijo independiente de la vida que cada cristiano tuviera que vivir.

Hace ya algunos años, charlando con un joven historiador norteamericano, la conversación recayó sobre la historia de la espiritualidad. Entre otras observaciones y comentarios, mi amigo pronunció unas palabras que atraieron mi atención: «Alguna vez, al leer libros de espiritualidad —y se refirió a modo de ejemplo a una obra de un autor español del siglo XVII— me ha sorprendido lo complicado de las descripciones: parece como si ser cristiano y tener vida interior, requiriera una técnica tan compleja y enredada que sólo la pueden entender algunos pocos especialistas».

Esas palabras, pueden servir como punto de partida para estas reflexiones pues apuntan a uno de los aspectos centrales del problema.

Uno de los movimientos que más han influido en la historia de la espiritualidad es sin duda la llamada «*oratio methodica*», cuyos representantes más significativos se encuentran precisamente en España durante el siglo XVI y siguientes. Esos siglos se caracterizan en parte por una actitud más refleja: parece como si el hombre se descubriera a sí mismo, y se interesara no ya por un orden objetivo, sino por el modo en que ese orden repercute en su propio ser. Lo subjetivo y la subjetividad pasan a ocupar un puesto preponderante en los temas que atraen la atención intelectual. Tal actitud se refleja en la teología dogmática (baste recordar que la gran polémica de esta época tiene por objeto el tema de las relaciones entre la libertad humana y la gracia) y también, no podía ser menos, en la teología espiritual. Maritain ha podido observar que si esta es la época de las grandes obras místicas no es tanto porque no existieran mis-

ticos en las anteriores etapas de la historia de la Iglesia, sino porque ahora los místicos se sienten llamados a pensar sobre sus propias experiencias y a contárnoslo<sup>3</sup>.

Dentro de ese ambiente general surge la «oratio methodica» que tiene antecedentes remotos<sup>4</sup>, pero cuya culminación y elaboración más perfecta se sitúa en el siglo XVI con el *Ejercitatorio de la Vida espiritual* del abad benedictino García de Cisneros y los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola.

Se puede decir que todo este movimiento supone una profundización en el consejo que San Pablo daba a Timoteo: «Ejercítate en la piedad, porque la gimnasia corporal es de poco provecho, pero la piedad es útil para todo y tiene promesas para la vida presente y para la futura» (I Tim. 4, 7-8). La oración metódica se esforzó así por describir cuáles debían ser los ejercicios de la que se podría llamar «gimnasia espiritual cristiana», de esa colaboración activa que el cristiano, bajo la acción de la gracia, debe prestar para disponerse a la perfección cristiana, a la unión con Dios.

Todo eso llevó indiscutiblemente a una ganancia para la teología espiritual, en cuanto que hizo posible un análisis de la vida espiritual descomponiéndola en sus diversos elementos; y, paralelamente, contribuyó al progreso de la pastoral al dar a los directores espirituales esquema que les ayudara a realizar con más acierto su tarea de orientación.

Sin embargo, todo progreso humano es no sólo ambivalente, sino dramático en cuanto que se realiza con frecuencia a costa de renunciar a posibilidades distintas de aquella en la que se decide profundizar. Pero sobre todo un progreso en la conciencia refleja sobre una realidad vivida trae consigo el riesgo de distanciarse de ella, de convertirla en objeto<sup>5</sup>.

3. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, París, Aubier, 1947; p. 21.

4. Para la evolución histórica que conduce a la «oratio methodica» pueden consultarse: P. WATRIGANT, *Histoire de la méditation méthodique*, en *Revue d'Ascétique et de mystique*, abril 1922 y enero 1923; P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, París, 1947, págs. 6-65.

5. Se pueden citar las palabras con las que, haciendo referencia al desarrollo de una eclesiología cada vez más elaborada, Henri de Lubac recogía los temores de quienes «sienten la tentación de pen-

La reflexión intelectual, el estudio, con todo lo que supone de plantear cuestiones nuevas, de analizar el dato descomponiéndolo en sus diversos factores, de distinguir lo que está unido en la realidad de la vida, de provocar una mentalidad a la que puede costar trabajo obrar con espíritu de simplicidad, es inseparable de un cierto riesgo.

En ocasiones puede ser necesario afrontar ese riesgo en beneficio de la vida misma, que tiene necesidad de progresar, de incorporar aportaciones nuevas, de explicitar todas sus virtualidades; pero es necesario conocerlo, estar prevenidos. Tal vez fuera ese estar prevenidos, lo que faltó a los autores espirituales a partir del siglo XVI. En cualquier caso, el hecho es que los métodos de oración y la descripción de la vida cristiana se hacen cada vez más complicados, hasta dar la impresión de que, en la vida espiritual, la técnica, el esquema, el sistema, son lo más importante.

La división rígida de la vida espiritual en estadios o vías, y la estructuración de la teología espiritual en dos partes netamente separadas —ascética y mística— son manifestaciones, y a la vez factores, de esa actitud intelectual.

Tal actitud estaba destinada a producir múltiples consecuencias, en la medida en que, al caer en una simplificación arbitraria y abstracta, hacía inevitables rupturas y oposiciones; entre ellas:

a) la distinción entre ascética y mística se prolonga en una postura que propugna una separación de funciones entre naturaleza y gracia, y distingue netamente en la vida espiritual la acción del hombre y la de Dios. Al hombre le corresponde —es frecuente leer en manuales que reflejan ese espíritu— prepararse, quitar obstáculos, disponerse a la acción de la gracia: frases todas ellas que dependen de una imagen según la cual las fuerzas humanas llegan hasta un límite determinado, a partir del cual comienza la acción de la gracia. Este planteamiento lleva a reforzar el espíritu de sistema a que nos referimos, porque, aunque, como es lógico, se continúe hablando de la gracia y se marque la necesidad de ser llevados por el Espíritu Santo, cuya acción es siempre

---

sar que quizá se habla demasiado de la Iglesia, y con demasiada desconsideración. Y se preguntan si no sería mejor esforzarse sencillamente, como tantas otras generaciones, por vivir de ella». H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, París, 1953, p. 11.

imprevisible, el análisis de las disposiciones humanas está tan en primer plano que casi lo ocupa todo y da a la exposición su carácter esquemático hasta el exceso;

b) por otra parte, la insistencia en los métodos de oración lleva a dibujar una fisonomía de la vida espiritual excesivamente intelectual, cuando no plenamente intelectualista. La aspiración a una formulación diversa, y a recuperar todas las otras facetas de la personalidad humana, no consigue romper esos moldes y se manifiesta en un *devocionalismo* que, falto de un apoyo intelectual, es meramente sentimental y, en ocasiones, degenera en expresiones que, si no en su espíritu, al menos en su formulación son a veces contrarias al dogma cristiano<sup>6</sup>;

c) en tercer lugar, se estabiliza definitivamente la distinción entre acción y contemplación, vida activa y vida contemplativa, de tal modo que se da la impresión de que todo el tiempo dedicado al trato con los demás, es tiempo quitado al trato con Dios<sup>7</sup>.

Esas rupturas influyen poderosamente en consagrar un hecho: la separación entre la vida que cada uno vive y las vías que se le ofrecen para progresar en el terreno espiritual. Santidad y vida se presentan como dos realidades meramente yuxtapuestas, cuando no claramente contrarias la una a la otra. Para buscar la santidad es necesario irse a *otro mundo*.

De ahí una última implicación, muy importante para nuestro tema: haber llegado a un planteamiento de la vida espiritual que hace difícil, si no imposible, la toma de conciencia de una llamada a la santidad de los que viven en el mundo. En efecto, el religioso, aunque con dificultades, podrá quizá pensar que consigue adecuar su vida al esquema teórico prefijado, puesto que la vida religiosa supone un cuadro y un ambiente creados a propósito para un determinado fin. Ciertamente, se tratará sólo de una imaginación, y la acción

6. Algunas referencias históricas en L. BOUYER, *Introduzione a la vita spirituale*, Torino, Borla, 1965, págs. 165-172.

7. Es obvio que, en algunas de estas carencias, la época a la que nos referimos se limita a recoger formulaciones pasadas: es necesario, sin embargo, apuntarlas, porque es en esta época cuando se desarrolla la teología espiritual como ciencia, y por tanto cuando se perfila una fisonomía que tardará largo tiempo en ser superada.

del Espíritu Santo y la comunión con la Iglesia trascenderán el esquema, pero al fin y al cabo la imaginación es posible.

En el caso del sacerdote secular y especialmente en el del laico no hay lugar ni siquiera para tal imaginación, pues su vida está claramente definida por unas circunstancias que no dependen de su libre elección y que le determinan profundamente. Más aún, el laico no se define por una mera presencia en el mundo —es decir, en la sociedad civil, en las ocupaciones profesionales, en la comunidad familiar—, sino que su vida está plenamente mezclada y en cierto modo entregada, a esas realidades. «La condición laical —ha escrito Congar, en un artículo destinado a mostrar que la vida espiritual del laico no puede edificarse de espaldas al mundo— comporta precisamente el ejercicio de las actividades por las que se mantiene y construye el mundo temporal, y su vinculación con las conexiones que entretienen la substancia misma de ese mundo: familia, profesión, vida cívica. El sacerdote y el religioso pueden limitarse a contribuir desde fuera a todo eso, no mirarlo más que como una pedagogía de lo espiritual o un servicio de caridad. El laico, en cambio, no puede: debe entregarse a ello. No es indiferente al mundo, del mismo modo que no está indiferenciado en el mundo»<sup>8</sup>.

Todo intento pues de adecuar su vida a un esquema fijado de antemano se presenta de entrada como absolutamente imposible. De ahí que el laico se haya visto históricamente conducido a pensar que es un cristiano de segunda categoría, llamado a practicar algunas devociones y a contentarse humildemente con cumplir lo mejor que pueda sus deberes de estado<sup>9</sup>. La vida espiritual, la contemplación, la entrega a Dios le están vedadas.

### *El descubrimiento de la espiritualidad laical*

Estas consideraciones permiten valorar el hecho de que, tal y como se ha planteado en nuestros días, el tema de la

8. Y. M. CONGAR, *Les voies du Dieu vivant*, París, Ed. du Cerf, 1962, p. 361. Se puede recordar que la descripción tipológica del laico que da la *Lumen gentium*, n. 31, se basa precisamente en la referencia a las estructuras seculares.

9. Cfr. G. TORELLO, *La spiritualità dei laici*, en «Studi cattolici» 45 (1964) págs. 21-22.

llamada universal a la santidad, equivalga a decir que tam-

bién los laicos, los seculares, los cristianos que viven en medio del mundo están llamados a la perfección cristiana.

Una primera razón se reduce al hecho histórico al que acabamos de referirnos, pues se trata de superar una época en la que, de manera más o menos consciente, se tendía a sostener que perfección cristiana y permanencia en el mundo eran dos realidades incompatibles. Pienso, sin embargo, que ese fenómeno permite una explicación más honda, y que, incluso en un orden lógico, el descubrimiento de una espiritualidad laical<sup>10</sup> es un paso imprescindible para reconocer con plena sinceridad la existencia de una llamada universal a la santidad, y para advertir que esa llamada ha de estar unida a la conciencia del valor vocacional de la vida humana. Pues, al estar el laico cristiano inmerso en las estructuras temporales, resulta evidente que si no se admite que esas realidades pueden ser santificadoras, toda afirmación sobre la llamada universal a la santidad queda privada de contenido.

No es por eso extraño que encontremos una doctrina más o menos elaborada sobre las relaciones entre santidad y vida, cada vez que alguien se haya enfrentado con el tema de la santidad de los laicos. No queremos con esto decir que sea ese el único camino que lleve a superar la separación entre santidad y vida; ciertamente no lo es, pero sí es el que puede llevar a hacerlo de una manera más radical.

A) Un acercamiento pastoral al tema de la santificación del laicado: S. Francisco de Sales.

La figura de Francisco de Sales es un buen ejemplo de lo que queremos decir. La vida del obispo de Ginebra se desarrolla en un ambiente marcado por las tendencias a las que nos referíamos antes. S. Francisco de Sales no denuncia

10. La expresión «espiritualidad laical» —como sus análogas «espiritualidad sacerdotal», «espiritualidad religiosa», etc.— deben ser manejadas con circunspección. Puede ser útil recordar la observación de Congar según la cual lo que quiere decirse con la expresión «espiritualidad laical» podría «expresarse más exactamente así: ¿cuáles son las condiciones peculiares en las que tienen que santificarse los laicos?, ¿cuáles los valores, cuáles los rasgos que esas condiciones llevan a desarrollar en la vida cristiana vivida por los laicos» (*Jalons pour une théologie du laïcité*, París, Ed. du Cerf, 1953, p. 559).

esas carencias y rupturas, ni se opone en un plano intelectual a ellas. Ni es ni quiere ser un innovador: su fuerza no es la de un especulativo que descubre campos nuevos, ni la de un carismático que rompe los esquemas frente a los que se encuentra; su fuerza es la de un hombre de una profunda sensibilidad interior, la de un gran director de almas, la de quien movido por un profundo afán apostólico procura llevar a cada persona hacia el más exacto cumplimiento de la voluntad de Dios para con ella.

Y es así como, al enfrentarse con la dirección espiritual de laicos, se ve llevado a superar en la práctica los esquemas que había recibido. Desde el comienzo de la *Introducción a la vida devota* explica con claridad su pensamiento: «La devoción viva y verdadera presupone el amor de Dios; mejor dicho, no es otra cosa que el verdadero amor de Dios... La devoción no es otra cosa que una agilidad o viveza espiritual, por cuyo medio la caridad actúa en nosotros y nosotros actuamos en ella con prontitud y alegría»<sup>11</sup>. Ese espíritu se manifiesta a lo largo de toda su obra en el intento de hacer amable la virtud, de mostrar cómo la práctica de la perfección no está tanto en lo difícil como en lo honda y cristianamente vivido.

De esa forma la búsqueda de la santidad se acerca a la vida que a cada uno le ha tocado vivir: «La devoción debe ser practicada de una forma por el caballero y de otra por el artesano; por el criado y por el príncipe; por la viuda y por la soltera; por la doncella y por la casada; hay que relacionar su práctica con las fuerzas, las ocupaciones y los deberes de cada estado. Yo te ruego que me respondas, amada Filotea: ¿Sería justo que el obispo observase una vida de soledad semejante a la del monje cartujo? Y si los casados no quisieran poseer nada como los capuchinos; y el artesano pretendiese estar todo el día en el templo como los religiosos; y el religioso, entregado a toda suerte de relacio-

---

11. S. FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, part. I, cap. 1, en *Oeuvres complètes*, T. III, Annecy, 1893, págs. 14-15 (versión castellana en *Obras Selectas de S. Francisco de Sales*, Madrid, Ed. Católica, 1953, T. I, p. 48). Para situar este aspecto de la figura de S. Francisco de Sales, ver: L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité moderne*, París, 1961, págs. 274-281.

nes para servir al prójimo, como el obispo, ¿no sería todo ello devoción ridícula, desordenada e intolerable?...

No, Filotea, la devoción nada perjudica cuando es verdadera; al contrario, todo lo perfecciona; y cuando se pronuncia contra la vocación de alguno hay que considerarlo como falsa»<sup>12</sup>.

El eco obtenido por el espíritu y las obras de S. Francisco de Sales fue inmenso, y su influjo ha durado a lo largo de la historia<sup>13</sup>. Desde la perspectiva en que nos hemos situado se puede apuntar sin embargo que lo que es la raíz de su fuerza, marca al mismo tiempo su debilidad. Su sentido del equilibrio, su amor por la dulzura que tan bien se refleja en la expresión «humanismo devoto» con el que se suele resumir su espiritualidad, son la fuente de la que nace su sentido práctico y su acercamiento a la vida. Pero son a la vez lo que le impedirá llegar a un planteamiento realmente nuevo.

«La única crítica que yo le haría, si osara —ha escrito Jean Guitton sería la de no haber preparado suficientemente el futuro intelectual de Francia... A lo que sin duda se me respondería que el puro amor es suficiente. Para algunas almas, ciertamente. Pero, ¿para la humanidad?... El humanismo devoto considerado en su verdadera línea central, no fue lo suficientemente potente, lo suficientemente coherente y lo suficientemente humano para crear un ideal cristiano de vida religiosa, política y social en armonía con el Evangelio y las verdaderas aspiraciones del hombre»<sup>14</sup>.

De ahí que su ideal espiritual no llegara a cuajar en términos tales que pudiera llevar a una renovación radical. En muchos aspectos queda aún aherrojado por una teología de los estados, que impide captar con profundidad el sentido

12. S. FRANCISCO DE SALES, o. c., part. 1, cap. 3, págs. 19-20 (versión castellana, o. c., págs. 51-52).

13. Quizá los testimonios más significativos sean los documentos que desde los pontífices recientes han dedicado a su memoria: Pío XI, Lt. Enc. Rerum omnium, 26-I-1923, AAS 15 (1923), págs. 50 ss. Paulo VI, Ep. Dp. Sabardiae Gemma, 29-I-1967, AAS, 59 (1967), pp. 113 ss.

14. J. GUITTON, *Nuova Lettura di San Francesco de Sales*, en l'Osservatore Romano, 18-III-1967. Guitton comenta en este artículo la obra de E. LEJAUWIE, *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, París, Ed. G. Victor, 1966.

vocacional de cada vida, pues se centra en la consideración de cual sea el estado más perfecto<sup>15</sup>. En otras palabras, S. Francisco de Sales ha supuesto un acercamiento pastoral que lleva a advertir la importancia que las circunstancias concretas de cada vida tienen con relación a la personal llamada a la santidad. Pero el tema no ha sido teológicamente captado. La recomposición de la unidad entre santidad y vida se encuentra todavía lejos de estar realizada, la idea de que el laico debe vivir la espiritualidad según su condición laical no tiene aún plena cabida en la teología. Es sin embargo S. Francisco de Sales un testimonio de lo que queremos decir: los temas de las relaciones entre santidad y vida de la llamada de los laicos a la santidad son solidarios.

B) Una espiritualidad laical en sentido pleno:  
Mons. Escrivá de Balaguer.

Ese hecho aparecerá con mayor relieve cuando, ya en nuestro siglo, la reivindicación de las aspiraciones espirituales del laicado se formulen con toda pujanza. Fijemos nuestra atención en una de las personalidades de más trascendencia en este campo: el Fundador del Opus Dei.

Lo que, desde el primer instante, domina el pensamiento de Mons. Escrivá de Balaguer es la consciencia de una misión que exige ser realizada. Nos encontramos pues en presencia de una tarea, que desde el comienzo, se reconoce como innovadora.

«Hemos venido a decir —escribe en 1930—, con la humildad de quien se sabe pecador y poca cosa —*homo peccator sum* (Luc. 5, 8), decimos con Pedro—, pero con la fe de quien se deja guiar por la mano de Dios, que la santidad no es cosa para privilegiados, que a todos nos llama el Señor, que de todos espera Amor: de todos, estén donde estén; de todos, cualquiera que sea su estado, su profesión u oficio. Porque esa vida corriente, ordinaria, sin apariencia, puede ser medio de santidad<sup>16</sup>.

15. Son muy ilustrativos, en este sentido, las cartas a Madame de Chantal entre otras, las recogidas en *Oeuvres de Saint François de Sales*, t. XIII, Annecy, 1904, págs. 4-12, 46-47, 51-52, 80-85. Ver también las oscilaciones que, al tratar de los consejos evangélicos, se notan en el *Tratado del amor de Dios*, libro 8.

16. *Carta*, Madrid, 24-III-1930. Citamos aquí textos de cartas dirigidas por Mons. Escrivá de Balaguer a socios del Opus Dei. Esas

La conciencia de la propia misión es así conciencia de la misión que corresponde a la Obra por él fundada, y a todos y cada uno de sus socios. La idea de vocación, de llamada, ocupa pues un lugar central, pero —y esto es lo importante— esa vocación supone, sí llamada, pero no salida ni huida, sino el recibir con un sentido nuevo todas las estructuras en las que ya se vivía y, por tanto, el realizar con un espíritu nuevo los actos que ya se realizaban: «sabéis bien que en lo exterior nada ha cambiado: el Señor quiere que le sirvamos precisamente donde nos condujo nuestra vocación humana: en nuestro trabajo profesional: *unusquisque, in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat* (I. Cor 7, 20)»<sup>17</sup>.

Se trata en suma de dar un nuevo sentido a la vida tal cual es, con sus obligaciones, con sus alegrías humanas, con sus sinsabores, con sus exigencias de esfuerzo y de dedicación. Por eso si la santidad se puede definir por la heroicidad de virtudes habrá que reconocer que esa heroicidad puede consistir no sólo en lo extraordinario, sino también en la continua fidelidad al deber de cada instante: «Lo extraordinario nuestro es lo ordinario: lo ordinario hecho con perfección. No es nunca la santidad cosa mediocre, y no nos ha llamado el Señor para hacer más fácil, menos heroico, el caminar hacia El. Nos ha llamado para que recordemos a todos, que en cualquier estado y condición, en medio de los afanes nobles de la tierra, pueden ser santos: que la santidad es cosa asequible. Y a la vez para que proclamemos que la meta es bien alta: *sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt. 5, 48). Nuestra vida es el heroísmo de la perseverancia en lo corriente, en lo de todos los días»<sup>18</sup>.

La fisonomía espiritual que se dibuja en estos trazos se puede resumir sintéticamente como la resultante de esforzarse por reencontrar la unidad entre los diversos aspectos y facetas de cualquier vivir humano: «en el Opus Dei es

---

cartas aún no han sido publicadas comercialmente, pero hemos tenido ocasión de consultarlas. Para una exposición más completa ver: J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo tema de nuestro tiempo*, Madrid, Epalsa, 1966, págs. 48-80; P. RODRÍGUEZ, "Camino" y la espiritualidad del Opus Dei, en «Teología Espiritual», 26 (1965), págs. 213-245.

17. Carta, Roma, 15-X-1948.

18. Carta, Madrid, 24-III-1930.

necesaria la unidad de vida»<sup>19</sup>. Pero la unidad de vida no es un mero artificio psicológico, sino que reposa en una toma de conciencia del valor divino de la realidad existencial. La vida cristiana podrá consistir en un vivir con un espíritu nuevo la vida ordinaria, precisamente en la medida en que esa vida tiene una trascendencia sobrenatural, está entroncada en los planes de Dios. «El trabajo, que ha de acompañar la vida del hombre sobre la tierra, es para nosotros a la vez el punto de encuentro de nuestra voluntad con la voluntad salvadora de nuestro Padre celestial»<sup>20</sup>. «El Señor nos ha dado a cada uno cualidades y aptitudes concretas, unas determinadas aficiones; a través de los diversos sucesos de vuestra vida se ha ido perfilando vuestra personalidad y habéis visto, como más propio, un cierto campo de actividades. Al trabajar después en ese campo concreto, se ha configurado progresivamente vuestra mentalidad, adquiriendo las características peculiares de ese oficio o profesión. Todo eso —vuestra *vocación profesional*— habéis de conservarlo, puesto que es cosa que pertenece también a vuestra vocación a la santidad. La *vocación humana* es una parte, y una parte importante, de nuestra *vocación divina*»<sup>21</sup>.

### *La llamada universal a la santidad en el Vaticano II*

Para completar las consideraciones que venimos haciendo, parece llegado el momento de exponer con más detalle la doctrina del Vaticano II a la que antes nos referíamos de pasada.

Esa enseñanza sobre la llamada universal a la santidad, podemos reducirla a tres declaraciones fundamentales:

a) Todos los cristianos están llamados a la santidad, a la perfección cristiana: «Todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (I Thess 4, 3)» (*Lumen gen-*

19. Carta, Madrid, 9-I-1932.

20. Carta, Madrid, 11-III-1940.

21. Carta, Roma, 15-X-1948.

tium, n. 39); «todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (*Lumen gentium*, n. 40).

b) La santidad a la que los cristianos son llamados es una y la misma para todos: «Una misma es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el Espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria» (*Lumen gentium*, n. 41).

c) Esa única santidad debe perseguirla cada cristiano según su propio don: «Cada uno según los propios dones y gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que exista la esperanza y obra por la caridad» (*Lumen gentium*, n. 41).

Desde la perspectiva que nos hemos situado, resulta claro que esta última afirmación es la más significativa. Pero es interesante además, que esa afirmación es el inicio de un largo número de la Constitución en el que se habla precisamente de la santificación de cada uno según el propio estado. De esta forma el Concilio recupera el dato evangélico según el cual la propia condición de vida es, en sentido verdadero y real, don de Dios.

De hecho ese convencimiento preside no sólo el número 41 de la *Lumen gentium*, sino que se manifiesta e informa otros documentos. Reproduzcamos sintéticamente esos textos, ordenándolos según los diversos estados o condiciones humanas a las que se refieren. Veremos cómo, en todos los casos, la vida espiritual es descrita haciendo referencia a toda la vida que cada persona ha sido llamada a vivir:

1. El ministerio episcopal: «Es menester que los pastores del rebaño de Cristo cumplan su deber ministerial, santamente y con entusiasmo, con humildad y fortaleza, según la imagen del sumo y eterno sacerdote, Pastor y Obispo de nuestras almas; *cumpliendo así su deber, será también para ellos un magnífico medio de santificación*» (*Lumen gentium*, n. 41).

2. El ministerio sacerdotal: «Los presbíteros crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el ejercicio cotidiano de su deber... así, *en vez de encontrar obstáculo en sus pre-ocupaciones apostólicas, peligros y contratiempos, sírvanse*

más bien de todo ello para elevarse a más alta santidad, alimentando y fomentando su actividad con la frecuencia de la contemplación, para consuelo de toda la Iglesia de Dios» (*Lumen gentium*, n. 41).

«Al ejercer el ministerio del Espíritu y de la justicia, con tal de que sean dóciles al Espíritu de Cristo, que los vivifica y guía, se afirman en la vida del espíritu. Y así como por las mismas acciones sagradas de cada día, así como por todo su ministerio entero, se ordenan a la perfección de vida» (*Presbyterorum ordinis*, n. 12) (cfr. también n. 13-14) <sup>22</sup>.

3. La constitución laical en general: «El estilo de la vida espiritual propia de los laicos debe recabar su nota característica del estado de matrimonio y de familia, de soltería o de viudez, de la situación de enfermedad, de la actividad profesional y social. No dejen por tanto de cultivar con asiduidad las cualidades y dotes que, adecuadas a tales situaciones, les han sido dadas, y hagan uso de los dones personales recibidos del Espíritu Santo» (*Apostolicam actuositatem*, n. 4).

4. El trabajo: «Los que viven entregados al trabajo, con frecuencia duro, conviene que en ese mismo trabajo humano se perfeccionen, ayuden a sus conciudadanos, traten de mejorar la sociedad entera y la creación; más aún traten también de imitar, en su operosa caridad, a Cristo cuyas manos se ejercitaron en el trabajo, y que continúa trabajando siempre por la salvación de todos en unión con el Padre; gozosos en la esperanza, ayudándose unos a otros a llevar sus cargas y sirviéndose del trabajo cotidiano para subir a una mayor santidad, incluso apostólica» (*Lumen gentium*, n. 41; cfr. *Gaudium et spes*, n. 35 y 38).

5. El matrimonio: «Conviene que los cónyuges y padres cristianos, siguiendo su propio camino, se ayuden el uno al otro en la gracia, con la fidelidad en su amor a lo largo de toda la vida, y eduquen en la doctrina cristiana y en las virtudes evangélicas a la prole que el Señor les haya dado» (*Lumen gentium*, n. 41).

22. El número 41 de la *Lumen gentium* habla también de los otros clérigos, y de los que cooperan en el apostolado sacerdotal; pueden, en ese sentido, considerarse paralelos los textos del Decreto *Ad gentes*, n. 23-26.

«Cumpliendo su misión conyugal y familiar, imbuídos del espíritu de Cristo, con el que toda su vida queda empapada de fe, esperanza y caridad, (los esposos) *llegan cada vez más a su pleno desarrollo personal y a su mutua santificación*, y, por tanto, conjuntamente a la glorificación de Dios» (*Gaudium et spes*, n. 48).

6. El dolor y la enfermedad: «Sepan que están unidos de manera especial con Cristo en sus dolores por la salvación del mundo todos los que se ven oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros sufrimientos, o padecen persecución por la justicia» (*Lumen gentium*, n. 41).

Quizás haya resultado un poco largo este elenco de textos; nos ha parecido, sin embargo, necesario para reflejar la hondura con que la idea que queremos subrayar ha sido recogida y expuesta en el Vaticano II. Todo ese contexto ha de ser tenido presente al leer las palabras finales del número 41 de la *Lumen gentium*: «Todos los fieles cristianos, en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancias, y precisamente por medio de todo eso, se podrán santificar de día en día, con tal de recibirlo todo con fe de la mano del Padre celestial».

El eje central de esa reflexión se encuentra en las palabras «por medio de todo eso» (*per illa omnia*), que implican:

a) el abandono de una vez para siempre de la retórica según la cual las condiciones de determinados estados de vida suponen un obstáculo para la santidad. Cada hombre ha de santificar su vida concreta, tal cual es, en la que atravesará momentos duros y se enfrentará con situaciones objetivamente difíciles de superar, pero hablando con propiedad nada de eso es obstáculo para la santidad, antes bien es la materia con la que cada uno ha de edificar su santidad;

b) la consideración de que todas las cosas que condicionan nuestra vida —incluyendo también y con toda propiedad las que son absolutamente independientes de nuestras propias decisiones— no son sólo el marco en el que el hombre se santifica, sino que contienen una virtualidad santificadora y un sentido vocacional, de modo que determinan la fisonomía del estilo espiritual con que cada persona debe santificarse.

Considero por eso que no es exagerado afirmar que la

teología espiritual recibe de esta forma una orientación destinada a producir en ella uno de los cambios más importantes de su historia. La conciencia de la llamada universal a la santidad y el consiguiente reconocimiento de la existencia de una fisonomía peculiar propia de cada situación y estado de vida, no son susceptibles de ser sin más incorporados en los esquemas de la teología espiritual tal y como ésta ha llegado hasta nuestros días, sino que reclaman una profunda revisión de muchas ideas comunmente aceptadas. La santidad cristiana es y será siempre la misma; la reflexión teológica sobre esa santidad es cosa bien distinta, y, por eso, está sujeta a cambios y puede necesitar hondas renovaciones.

### *El futuro de la teología espiritual*

Aunque no es éste el momento de tratar a fondo este problema, tal vez sea necesario hacer referencia a algunas de las ideas que pueden conducir a esa renovación; concretamente a las tres que considero centrales:

1. Colocar como punto de partida de la reflexión teológica la idea de vocación. Durante bastantes años se ha concebido la teología espiritual como el estudio de lo que se denomina «organismo sobrenatural», para considerar sus elementos estructurales —gracia y virtudes—, las leyes de su desarrollo, los obstáculos que lo dificultan, los medios que debían utilizarse para favorecerlo. Esa visión se demuestra insuficiente, y es necesario sustituirla por otra más bíblica y, al mismo tiempo, más existencial, pues Dios se revela no al hombre en abstracto, sino a cada hombre concreto para exigir de él una respuesta concreta. Ciertamente, habrá siempre cabida para un estudio de las leyes, obstáculos y medios que puede encontrar el hombre en su caminar —espontaneidad y vida no son dos conceptos del todo equivalentes, y las prácticas ascéticas son tan necesarias hoy como lo eran en el siglo XVI—, pero el contexto en que se sitúe ese estudio y el espíritu con que se haga deben ser diversos. Puede compararse un tratado escrito en la primera mitad del siglo («Las tres edades de la vida interior», de R. Garrigou Lagrange, por ejemplo), con alguno más reciente («Introducción a la vida espiritual», de L. Bouyer, entre otros) para comprobar prácticamente lo que decimos.

Partir de la consideración de la realidad vocacional, trae consigo la renuncia a intentar dibujar un modelo único y abstracto de vida cristiana, para en cambio reconocer abiertamente la pluralidad de vocaciones y caminos <sup>22 bis</sup>.

2. Advertir el nexo profundo que existe entre las nociones de vocación y de misión. El modo de proceder analítico propio de la inteligencia humana, lleva a distinguir facetas y aspectos; es importante por eso no perder jamás de vista la unidad del ser concreto. De hecho la llamada a la búsqueda de la santidad personal y la realización de la tarea que exige nuestro ser en el mundo, no son dos realidades paralelas, sino aspectos de una única realidad. «El Señor nos llama para que le imitemos como hijos suyos queridísimos —*estote ergo imitatores Dei, sicut filii carissimi* (Eph 5, 1), sed imitadores de Dios, como hijos suyos muy queridos—, colaborando humildemente pero fervorosamente en el divino propósito de unir lo que está roto, de salvar lo que está perdido, de ordenar lo que el hombre ha desordenado, de llevar a su fin lo que se descamina» <sup>23</sup>. Porque no es posible una mística de la imitación, que no sea a la vez una mística del seguimiento <sup>24</sup>, y, en el lenguaje bíblico, toda llamada, toda vocación, es siempre un llamar para algo, un encomendar una tarea o misión determinada en la cual el hombre, al realizarla, realiza su propia santidad <sup>25</sup>.

22 bis. Congar ha visto bien la importancia concedida al tema de la vocación en el Vaticano II y la necesidad de profundizar teológicamente en ese concepto: cfr. *In luogo di conclusione*, en *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, 1966, p. 1267; *Vocation sacerdotale et vocation chrétienne*, en «*Seminarium*», I (1967) 7-8, 12-14.

23. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, 11-III-1940.

24. Para un estudio bíblico, cfr. A. SCHULZ, *Suivre et imiter le Christ*, París, Ed. du Cerf, 1966.

25. Quizás, al leer las páginas anteriores, especialmente las dedicadas a exponer la doctrina conciliar, alguien haya echado de menos alguna referencia a la búsqueda de la santidad en el estado religioso: no ha sido un olvido, sino una decisión tomada para no cortar la exposición.

Queremos, no obstante, hacer notar que los religiosos han tenido siempre como ideal, aunque en ocasiones de manera inconsciente, el de santificar su propia vida: ¿qué otra cosa significan sino los ideales de fidelidad a las reglas y constituciones y de reglamentar toda la vida por la obediencia?

En la medida, sin embargo, en que todo eso depende de una libre decisión inicial, existe la posibilidad de que la conciencia

3. Tomar conciencia de la implicación existencial mutua entre creación y redención. Tema éste muy delicado y en el que será preciso determinar claramente los diversos aspectos, pues no sólo la Encarnación y la gracia trascienden todas las virtualidades de lo creado, sino que la intervención de Dios en la historia obliga al hombre a salir de sí mismo y a reconocer de modo radical su propia limitación, pues no puede obtener su fin por el mero desarrollo de las fuerzas immanentes a la naturaleza. Todo eso presupuesto, no es menos cierto que, desde la situación existencial en que nos encontramos, toda la realidad dice referencia a Cristo y a la vocación cristiana. «El mundo de la creación, incluso considerado en sus energías naturales, pertenece al mundo de la Redención y entra dentro de la esfera del don que Dios hace de sí mismo»<sup>26</sup>. La vocación humana, decíamos antes citando palabras de Mons. Escrivá de Balaguer, forma parte de la vocación divina.

Esas tres coordenadas pueden permitir la elaboración de una teología espiritual que se edifique plenamente sobre la realidad de la llamada universal a la santidad. Que no es una llamada genérica dirigida por Dios a la humanidad en su conjunto, para que responda a ella quien quiera; sino una llamada concreta dirigida por Dios a cada hombre en la situación concreta en que se encuentra. Que pide pues a cada hombre que sepa reflexionar sobre su propia vida, sobre la vida en la que Dios le ha creado, sobre las personas que le rodean, sobre las situaciones en las que se desarrolla su caminar terreno para «desentrañar las exigencias divinas que contienen»<sup>27</sup>. Porque «de la misma manera que Dios obra

---

refleja lo viva de modo individualista, interpretándolo como simple medio ascético artificialmente buscado para conseguir la santidad. Históricamente ha sido así en algunos momentos, pero hoy la teología sobre el estado religioso insiste en la significación cristológica y eclesiológica de ese estado, y pone en primer plano la misión que realiza en la Iglesia, de esa forma corta ese peligro de artificialidad de que hablábamos y se encuentra con las reflexiones que venimos exponiendo. A partir de las declaraciones conciliares (sobre todo Const. *Lumen gentium*, n. 44 y 47, y Decr. *Perfectae caritatis*, n. 1, 5 y 25), podría desarrollarse una teología de las relaciones entre vocación, misión y vida en el estado religioso.

26. K. RAHNER, *Mission et grâce*, París, Mame, t. I, 1962, p. 76.

27. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, Madrid, 11-III-1940.

en el tiempo, el cristiano lejos de escapar del mundo y del día actual, debe estar presente, ser contemporáneo, sintonizar con esos dones concretos que son para él otras tantas manifestaciones de la voluntad de Dios, rey de los eónes» (I Tm. 1, 17) <sup>28</sup>.

28. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, París, Gabalda, 1965, t. I, p. 56.