

COTIDIANIDAD Y SECULARIDAD EN LA ENSEÑANZA DE SAN JOSEMARÍA

Javier López Díaz

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

Introducción

El título contiene dos términos clave en la enseñanza de san Josemaría: secularidad y cotidianidad. En el lenguaje común, “secularidad” es un término que hace referencia a la religión. La Teología lo elabora y lo precisa.

Según el Diccionario de la RAE, la “secularidad” es “la condición propia de los seculares (o seculares)”, los cristianos que no pertenecen al estado religioso. La “secularidad” se atribuye también a los sacerdotes seculares, que no forman parte de una orden o de una congregación religiosa.

La “cotidianidad”, en cambio, no era un concepto teológico hasta época reciente. Designaba simplemente “lo de cada día”. Pero en san Josemaría no es solo esto. Cuando habla de “lo cotidiano” se refiere a “lo cotidiano de los fieles laicos”, es decir, a las actividades profesionales, familiares y sociales, y enseña que son “ámbito” y “lugar” de santificación y de apostolado; más aún, son “materia” de santificación y de apostolado. Lo cotidiano adquiere así una trascendencia teológica inesperada.

La relación entre los dos términos se puede expresar provisionalmente del siguiente modo: la “secularidad” es la característica propia de aquellos fieles para quienes la “cotidianidad” tiene un significado teológico. Estos fieles son los laicos y también, como veremos, los sacerdotes seculares.

La “cotidianidad” en la enseñanza de san Josemaría

a) Las actividades profesionales, familiares y sociales

Lo “cotidiano” consiste, para san Josemaría, en esta tríada de actividades a la que se refiere por doquier en sus obras: *“el trabajo profesional, la vida familiar y la vida social”*.

Además de estas hay otras actividades “cotidianas” o “de cada día”, pero si se miran con atención, remiten a las anteriores. Por ejemplo, el descanso remite principalmente al trabajo, y forma parte asimismo de la vida familiar y social. También puede suceder que lo cotidiano se llene de algo diferente a estas actividades, como el estar enfermo o el encontrarse sin

trabajo, pero estas no son situaciones que se desean como “cotidianas” sino todo lo contrario, se desea que no sean “cotidianas”. De todas formas, para san Josemaría no se trata de negaciones de lo cotidiano porque se sabe hijo de Dios y ve positivamente la providencia divina tras esas circunstancias y, de algún modo, las integra en las tres que decíamos: por ejemplo, dice que para el enfermo su “trabajo” es la enfermedad; o que, para quien no tiene trabajo, el suyo es “buscar trabajo”. No nos entretenemos en estas situaciones. Nos fijamos en la cotidianidad “común”, que es el punto de referencia para entender también esas otras circunstancias.

¿Por qué esta tríada constituye para san Josemaría “lo cotidiano”? La respuesta se encuentra en los capítulos iniciales del Génesis, donde aparece el mandato divino de trabajar para perfeccionar este mundo (cf. *Gn 2,15*), de formar la familia fundada en el matrimonio de un hombre y una mujer (cf. *Gn 1,27*) y de llenar la tierra edificando la sociedad humana (cf. *Gn 1,28*). Estas son las tareas que Dios, en la creación, ha confiado a la persona humana para que compusieran armoniosamente su vida cotidiana.

b) Lo cotidiano, materia de santificación

Originariamente no había contraposición alguna entre el cumplimiento de estas tareas y la unión con Dios. La vocación primigenia del hombre era la de glorificarle precisamente en la realización de esas obras. Los conflictos surgieron con el pecado, al aparecer la inclinación a poner el fin último en los bienes creados en vez del Creador. No obstante, el primitivo plan no quedó derogado por la caída, sino que fue grandiosamente reafirmado con la venida del Hijo de Dios que, al asumir esas actividades cotidianas, les ha conferido valor santificador y redentor, y con el envío del Espíritu Santo que nos hace hijos de Dios uniéndonos a Cristo, por lo que nuestra vida cotidiana puede tener también sentido de santificación y redención.

San Josemaría ve el trabajo y la vida familiar y social como realidades queridas por Dios, afectadas, sí, por el pecado, pero ordenadas en último término a la vocación sobrenatural de la persona humana. Las percibe como un entramado de actividades en las que el hombre ha de conocer y amar a Dios sabiéndose hijo suyo, procurando que todos le conozcan y le amen, y que la entera creación refleje su gloria.

Recordemos unas famosas palabras suyas en este sentido:

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 descubrir¹.

Para hacerse cargo de la aportación de esta enseñanza al pensamiento cristiano será útil hacer un breve recorrido histórico.

“Un paréntesis de siglos”

Hoy día no llama la atención oír hablar del valor de las actividades cotidianas para la santificación del cristiano. Es un tema conocido, aunque quizá esté lejos de ser vivido. En todo caso el asunto es relativamente nuevo. Si se retrocede en el tiempo escasea cada vez más y, antes del siglo XX, está prácticamente ausente del panorama teológico.

De hecho, cuando san Josemaría comienza a predicar en 1928 que la vida profesional, familiar y social no es obstáculo sino camino y materia de santidad, constata que la Teología apenas se ha ocupado del tema:

Hay un paréntesis de siglos, inexplicable y muy largo, en el que sonaba y suena esta doctrina a cosa nueva: buscar la perfección cristiana, por la santificación del trabajo ordinario, cada uno a través de su profesión y en su propio estado. Durante muchos siglos, se había tenido el trabajo como una cosa vil; se le había considerado, incluso por personas de gran capacidad teológica, como un estorbo para la santidad de los hombres².

Lo que afirma aquí del trabajo se puede extender a las demás actividades cotidianas en cuanto materia de santificación.

a) La cotidianidad en los primeros siglos

No es fácil determinar cuándo comienza ese “paréntesis de siglos” al que se refiere. Ciertamente no en los primeros tiempos cristianos. Para quienes abrazaban la fe en aquella época, los quehaceres diarios seguían siendo los mismos antes y después de su conversión. No cambiaban de trabajo (si era honesto), ni abandonaban la familia o la ciudad. Pero esas mismas realidades adquirirían una nueva y magnífica dimensión. La vida cotidiana, anodina y vulgar para la cultura en la que se encontraban inmersos, se transformaba de improviso en algo luminoso y sumamente importante.

Piénsese en el matrimonio. ¿Acaso no adquiriría una nueva dimensión, cuando el mismo Apóstol lo proclama “sacramento grande (μυστήριον μέγα) en relación a Cristo y a la Iglesia” (cf. *Ef* 5,32) y dice: “maridos amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia” (*Ef* 5,25)? Piénsese también en la vida política y social: ¿podían verla como algo extraño o sin ningún significado para su fe,

cuando se les pedía que llevaran “una vida de ciudadanos (πολιτεύεσθε) dignos del Evangelio de Cristo” (Flp 1,27)? Y en cuanto al trabajo, ¿acaso no se precia san Pablo de su propio trabajo productivo cuando dice a los presbíteros de la iglesia de Éfeso: “Sabéis bien que las cosas necesarias para mí y los que están conmigo las proveyeron estas manos” (Hch 20,34)?

Que la santidad y el apostolado no eran, para los primeros cristianos, cosa ajena al cumplimiento de los deberes cotidianos, es una realidad que testimonian claramente los más antiguos Padres y escritores eclesiásticos.

Según Clara Burini, estudiosa de la antigüedad cristiana,

[...] la participación en la vida eclesial y comunitaria, en sus numerosas expresiones litúrgicas, constituye la primera y fundamental connotación del cristianismo y sobre todo del cristianismo de los orígenes, pero también es verdad que el cristiano continúa dando gloria, alabanza y acción de gracias a Dios cuando vive en su familia y en la sociedad, ambientes en los que debe practicar su fe y en los que está llamado a testimoniarla día a día. La vida conyugal, el amor a los hijos, la caridad con el prójimo, el empeño en el trabajo, el contacto con los ambientes culturales, son ocasión para demostrar y expresar el propio “credo”, para anunciar y vivir en la realidad de todo los días las enseñanzas de Cristo³.

Testimonio excelente es la Carta a Diogneto (s. II), “perla de la antigüedad cristiana”⁴, sobre todo los capítulos V-VII. Citemos un pasaje significativo:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su idioma, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. [...] Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente⁵.

Afirmaciones semejantes se encuentran en Clemente de Alejandría, Tertuliano y otros escritores cristianos antiguos⁶. Estas breves referencias pueden ser suficientes para dejar apuntado que la vida de los primeros discípulos de Cristo se encarna en los deberes cotidianos. La bibliografía al respecto es abundante⁷.

No obstante, ya desde los inicios, aparecen diversas tendencias hacia el menosprecio de las realidades ligadas a la materia y, con ellas, necesariamente a la vida cotidiana: unos denigran el matrimonio, otros abandonan el trabajo (cf. 1 Tm 4,3; 2 Ts 3,10). San Pablo rechaza enérgicamente esos desvíos. Llama embusteros a los que prohíben casarse (cf. 1 Tm 4,2-3)⁸, proclama sin

equivocos que “si alguno no quiere trabajar, que no coma” (2 Ts 3,10), y confirma a los cristianos en la convicción de que la realidad del mal —con el que no cabe pactar— no es razón para abandonar la sociedad⁹. En ella han de estar presentes como luz, como sal de la tierra y levadura del Reino de los cielos (cf. Mt 5,13-14.33).

Las desviaciones espiritualistas que surgieron en el curso de la primera expansión del Evangelio, al entrar en contacto con ideas extrañas a la tradición bíblica, jamás tuvieron carta de identidad en la Iglesia, pero algunas ejercieron su influjo durante siglos. Se trataba principalmente de corrientes gnósticas que profesaban una visión negativa de las realidades materiales.

Junto a estas ideas hay que tener en cuenta la desestima dominante en la cultura griega del trabajo productivo (*poiêsis*), frente a la actividad moral inmanente que perfecciona al sujeto (*praxis*)¹⁰, y la idea aristotélica de la inadecuación del trabajo manual, e incluso de la “*praxis*”, para la contemplación intelectual de la verdad (*theoría*)¹¹. Tampoco es la vida cotidiana, en el medio cultural donde se desarrolla el cristianismo, el espacio propio del héroe ni de las acciones heroicas, que solo tienen lugar fuera de la casa y del trabajo diario. Es, por el contrario, la esfera cerrada de la repetición monótona de acciones simples e iguales, el recinto de lo “privado” en oposición al noble y abierto espacio de lo “público”, de lo político, en el que se decide la suerte de la ciudad¹².

En contraste con este trasfondo cultural, emerge la vida de los primeros cristianos, para quienes lo cotidiano es una realidad altamente positiva, en modo alguno residual: es medio y lugar de santidad, palestra de acciones y de virtudes heroicas.

b) La época medieval

Después de este primer período comienza a abrirse el “paréntesis de siglos” del que habla san Josemaría, sobre el valor de lo cotidiano. Es un paréntesis relativo, si se considera en su conjunto la vida de la Iglesia durante ese largo espacio de tiempo. Quien lea, por ejemplo, las homilías que san Juan Crisóstomo pronuncia para el pueblo, quedará impresionado por la fuerza con la que exhorta a la santidad en la existencia cotidiana¹³; y lo mismo vale para numerosas cartas que otros Padres post-nicenos dirigen a laicos¹⁴.

Pero también es notorio que nace entonces una amplia literatura teológica ocupada preferentemente del monaquismo y que, más tarde, presenta la vida religiosa como arquetipo de la existencia cristiana¹⁵. En esta línea, que acaba polarizando la tradición espiritual, está prácticamente ausente la reflexión sobre el valor de las actividades temporales cotidianas como lugar y medio de santificación y apostolado, medio también para mejorar y hacer fructificar la herencia de este mundo que Dios ha confiado al hombre y a la mujer.

Aunque más adelante se procure adaptar el modelo de la vida religiosa a las exigencias de la familia y del trabajo —recuérdese, sobre todo, dando un salto de siglos, a san Francisco de Sales—, por lo general se ve en los *negotia saecularia* un impedimento para el crecimiento espiritual, a pesar de la dignidad que se reconoce al cumplimiento de los deberes de estado, queridos por Dios.

c) Las épocas moderna y contemporánea

Con la llegada de la época moderna despunta en la cultura lo que Charles Taylor ha llamado la “afirmación de la vida corriente”¹⁶: el progresivo aprecio del valor de las actividades cotidianas, representadas admirablemente en la pintura de un Vermeer y, más tarde, en la literatura de un Balzac, un Dickens o un Manzoni. Se abre paso la estima por los quehaceres sencillos y prosaicos, mirados hasta entonces con desdén por el ideal caballeresco típico de la Edad media¹⁷ y por los cultores de las actividades más elevadas del espíritu (en último término la contemplación intelectual, la *theoría*). Lo que ahora se abomina es la inactividad y la ociosidad¹⁸.

A menudo, sin embargo, la revalorización de la vida cotidiana y su exaltación en la sociedad burguesa viene a coincidir con el elogio de la mediocridad, del simple bienestar material y del anonimato. Se deja sentir el influjo del racionalismo iluminista, cuya crítica de la religión socava el significado de la vida cotidiana como lugar de encuentro con Dios, para verla solo como esfera de la prosperidad terrena.

Es cierto que algunas corrientes contemporáneas de pensamiento, como la fenomenología y el existencialismo, valoran la cotidianidad como lugar de “producción de sentido”¹⁹, pero solo el ideal cristiano de santificar esa vida corriente —de unir la contemplación amorosa con los quehaceres cotidianos y de practicar ahí las virtudes con verdadero heroísmo— podrá evitar que se confunda lo ordinario con lo anodino, o lo universal con lo anónimo, y dotará a la vida diaria de auténtico relieve humano y sobrenatural. El esfuerzo por alcanzar la santidad vendrá a ser “el elixir vital necesario”²⁰ de la vida cotidiana. “Todo esto requiere el reconocimiento teórico y práctico del primado de la gracia, porque no es nuestra la fuerza que santifica al mundo: es la gracia que nos da Cristo en el Espíritu Santo”²¹. La valoración cristiana de la vida cotidiana se encuentra lejos de todo naturalismo. Pero esta cuestión solo se planteará de lleno en el siglo XX.

Hay que señalar, sin embargo, un matiz al respecto. Martin Rhonheimer habla justamente de un “primer redescubrimiento de la vida ordinaria” en la Reforma protestante, anterior de varios siglos al “segundo”, apenas mencionado, en el seno de la Iglesia católica²². Lllamarlos “primero” y “segundo” puede dar la impresión de continuidad, pero en realidad se trata de descubrimientos independientes y muy diversos entre sí: tan diversos como las bases teológicas en que se apoyan, como se aprecia en las mismas consideraciones de Rhonheimer.

Los reformadores parten de la negación de un aspecto esencial de la mediación de la Iglesia en la salvación de los hombres: para ellos no hay sacerdocio ministerial ni sacramentos que confieran una gracia “santificante”; la gracia no es más que el favor de Dios y, como tal, una realidad externa al hombre que cada uno puede alcanzar *sola fide*, sin instancias mediadoras ni obras exteriores. Pasa entonces a primer plano la pregunta de cómo se puede saber si se tiene verdaderamente fe y se puede esperar la salvación. La respuesta proviene del esfuerzo con el que preserva esa fe día a día, obedeciendo al mandato divino del trabajo y cumpliendo los demás deberes.

Por este camino, concluye Rhonheimer, las circunstancias de la “vida corriente” —trabajo, matrimonio, vida familiar o social, deberes civiles— reciben una significación eminentemente religiosa [...]: los propios deberes intramundanos se convierten en “llamada” [*Beruf*], como decía Lutero y después de él los calvinistas; es decir, en una actividad en la que aparece la voluntad de Dios para cada uno y que debe ser *santificada*, realizándola para la gloria de Dios y no como un fin en sí misma²³.

Para los puritanos calvinistas, observa Taylor, “la menor ocupación es una vocación, en el supuesto de que sea provechosa para la humanidad y distinguida por Dios con una utilidad”²⁴. El teólogo calvinista Joseph Hall (1574-1656) había afirmado, por ejemplo, que la meta de nuestra vida es “servir a Dios, sirviendo a los hombres por medio del trabajo en la profesión”²⁵. El trabajo se ve, a la par que el matrimonio y la vida social, como realidad querida por la ley de Dios, a la que el hombre no debe sustraerse y en la que puede reconocer su fe y preservarla.

Aunque indudablemente este planteamiento revaloriza la vida cotidiana en la percepción del creyente, su significado para la santificación —entendida según la doctrina católica, como verdadera transformación interior: “divinización”— en cierto modo desaparece, es nulo. Por una parte, el cumplimiento de los deberes seculares no santifica al hombre —donde todo depende de la *sola fides*, no cabe el mérito, ni el aumento de la gracia santificante, ni el crecimiento en santidad que, como cualidad de la persona, no existe para los reformadores—; y por otra, tampoco santifica el mundo, pues ante la corrupción total que, según ellos, ha producido el pecado, la fe religiosamente mantenida en las ocupaciones corrientes permite trascender el mundo, pero no lo redime, ni lo sana, ni lo santifica realmente. “Lo redimido no es el mundo, sino solo el individuo que, en último término, se separa del mundo. Falta [en la doctrina de los reformadores] una relación interior entre trabajo y Redención”²⁶. La fe que predica el protestantismo no transforma el mundo; simplemente lo sobrepasa. Más tarde, con la secularización, estas ideas contribuirán a que fe y vida en el mundo discurren por cauces diversos.

Un planteamiento de este género no podía ser acogido por la Iglesia católica, a pesar de que era muy necesario revalorizar teológicamente la vida cotidiana de los laicos. De hecho, ese movimiento de ideas en el ámbito de la Reforma no tuvo eco en el campo católico. Cuando, siglos después, san Josemaría comience a predicar la santificación en la vida cotidiana, saltarán a la vista las diferencias radicales. Según la doctrina católica, de la que parte, la gracia santificante transforma al hombre en hijo de Dios y le llama a tomar posesión de su herencia ordenando las realidades de este mundo con el espíritu de Cristo. Además, la luz que ha recibido el 2 de octubre de 1928 acerca de la vocación a la santidad en medio del mundo le lleva a predicar, como sabemos, que *hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir*²⁷. La bondad del mundo no ha quedado destruida por el pecado. Es posible detectar en las realidades creadas la huella de Dios y es posible ordenarlas a Él, *respetando su propia autonomía, pero tratándolas con espíritu y amor de almas contemplativas*²⁸, de acuerdo con sus leyes propias y con la ley moral que se resume en el amor a Dios y a los demás por Dios.

Las consecuencias son fundamentales.

Ya no se trata simplemente —resume Rhonheimer— de salvarse de un mundo que ha caído en el desorden por el pecado, por medio de la fe y de su preservación en una vida de provechosa laboriosidad. Josemaría Escrivá de Balaguer llama a descubrir lo santo, divino y bueno que está escondido en el mundo, en el trabajo ordinario, en las situaciones cotidianas. En este sentido, se trata de un verdadero amor al mundo —un “amor correcto”— y de interés por él, por su situación más íntima y por su salvación. Para el cristiano, Dios no solamente está “más allá” del mundo: lo encuentra también en él [...]. La vida cristiana no consiste solo en salvarse de la corrupción de este mundo por medio de la fe y de una actitud apropiada, sino en una transformación interior del hombre en Cristo efectuada por el Espíritu de Dios, que ha de conducir también a la renovación interior y a la salvación del mundo realizada por la gracia de Dios: es decir, a su “santificación”²⁹.

No se trata solo de una “santificación *por medio de* la vida cotidiana (u ordinaria)” sino de una “santificación *de* la vida cotidiana”, una elevación de esa vida ordinaria al nivel de la vida sobrenatural.

También resulta obligado, en este recorrido histórico, hacer referencia a otro escenario de ideas, esta vez en el campo de la doctrina católica. Con anterioridad a san Josemaría, el valor de la vida cotidiana había sido puesto de relieve indirectamente en algunas intervenciones del Magisterio pontificio a partir del siglo XIX sobre la vida social y política, especialmente en el ámbito de la Acción Católica y de la reflexión teológica en torno a ella. No puedo detenerme en este tema³⁰. Me limitaré a señalar que, en la Acción Católica, la afirmación teológica del valor de la vida cotidiana para la santificación y el apostolado de los laicos ocupa un lugar diverso al que tiene en la enseñanza de san Josemaría.

En el primer caso es una consecuencia; en el segundo, un principio. La Acción Católica nace para hacer presente a la Iglesia en una sociedad que se seculariza³¹. La Jerarquía advierte cada vez con más claridad que no puede conducir a todos a Cristo si no se apoya en un laicado coherente con su fe en todo momento, también en la esfera pública; y, por la íntima relación de esta esfera con la familia y el trabajo profesional, se descubre el valor de la vida ordinaria. Se pone en marcha así una fecunda reflexión teológica que dará lugar a un importante cuerpo de doctrina. Aunque en el mensaje de san Josemaría se encuentran elementos emparentados con esta corriente de doctrina espiritual³², su punto de partida es otro. Enseña que el laico debe aspirar a la santidad y llevar a cabo la misión de la Iglesia en virtud del Bautismo; y que le compete hacerlo de un modo específico: en las actividades temporales que componen su vida. No prolonga la acción de la Jerarquía. Cumple, en comunión con la Jerarquía, una misión propia que ha recibido del mismo Cristo: la de santificar el mundo desde dentro³³. Y es en este cuadro donde emerge el intrínseco valor de la vida ordinaria como materia de santificación. Un valor no solo funcional. No es algo que sirve para hacer más eficaz la misión de los pastores de la Iglesia en el mundo: es sustancial al ser cristiano del fiel laico, análogamente a como el cuerpo es elemento sustancial del ser humano.

d) Final del paréntesis. Doctrina del Concilio Vaticano II

Decía san Josemaría que, al comenzar a predicar su mensaje de santidad en la vida cotidiana, se encontraba con un “paréntesis de siglos” en el pensamiento católico. No se puede afirmar que él haya cerrado ese paréntesis en el campo de la Teología especulativa, entre otras cosas porque sus enseñanzas no se sitúan en el plano teórico de la investigación teológica, pero sí se puede decir que lo ha cerrado en el terreno de la doctrina espiritual y en la vida de muchos cristianos que siguen el camino de santidad que enseña. Tanto su mensaje como su ejemplo de vida constituyen un “lugar teológico” y un impulso inspirador para que la reflexión teológica progrese en este ámbito.

De hecho ha contribuido, en parte quizá no pequeña, al magisterio del Concilio Vaticano II³⁴, verdadera piedra miliar para que el paréntesis llegue a cerrarse universalmente tanto en la doctrina como en la práctica. Baste recordar en este sentido un solo texto referido al trabajo y a todos los quehaceres cotidianos: “Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo. Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que

resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia»³⁵.

El paradigma de la cotidianidad

a) La vida de Jesús en Nazaret

Entremos ya en el contenido de la vida cotidiana. Ante todo hay que considerar que la vida de Jesús en Nazaret es, para san Josemaría, el paradigma de la cotidianidad, la realidad que muestra todo su valor.

Es bien sabido que el Evangelio resume con muy pocas palabras esos 30 años de la vida de Jesús (cf. *Mt* 13,55; *Mc* 6,3; *Lc* 2,51). El silencio sobre ese largo período es casi completo. Chesterton escribía en 1925 que “de todos los silencios este es el más grandioso y el más impresionante [...] y nadie, que yo sepa, ha intentado servirse de él para demostrar algo en particular”³⁶. El gran literato inglés —comenta John Wauck, citando estas palabras—, no podía imaginar que “poco después, un joven sacerdote español [...] descubriría que aquellos años ‘olvidados’ tenían un significado profundo, y encontró en ellos el modelo católico radicalmente nuevo para caminar hacia la santidad”³⁷.

Las escasas noticias que ofrecen los evangelistas sobre esta largo espacio de tiempo, hacían pensar a san Josemaría que transcurrió como la existencia corriente de los hombres, de la que poco hay que decir, y le llevaron a comprender que *esos años ocultos del Señor no son algo sin significado, ni tampoco una simple preparación de los años que vendrían después: los de su vida pública*³⁸.

El beato Juan Pablo II comentó esta enseñanza corroborando que

[...] para cada bautizado que quiere seguir fielmente a Cristo, la fábrica, la oficina, la biblioteca, el laboratorio, el taller y el hogar pueden transformarse en lugares de encuentro con el Señor, que eligió vivir durante treinta años una vida oculta. ¿Se podría poner en duda que el periodo que Jesús pasó en Nazaret ya formaba parte de su misión salvífica? Por tanto, también para nosotros la vida diaria, en apariencia gris, con su monotonía hecha de gestos que parecen repetirse siempre iguales, puede adquirir *el relieve de una dimensión sobrenatural, transfigurándose así*³⁹.

*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*⁴⁰.

Este y otros textos han llevado a un teólogo a sostener que

[...] en la historia de la espiritualidad católica ya no se podrá hablar del significado de Nazaret y de la vida escondida de Cristo, sin aludir explícitamente a la doctrina del beato Josemaría sobre la existencia ordinaria y el trabajo santificados y santificadores del Verbo encarnado y redentor, y en él, del cristiano⁴¹.

San Josemaría contempla la vida oculta del Señor como modelo para el fiel corriente: modelo que no solo ha de imitar, sino que ha de plasmar en sí mismo, porque más que vivir *como Cristo*, está llamado a vivir *en Cristo*, vitalmente unido a Él. Afirma que *Cristo quiere encarnarse en nuestro quehacer*⁴². Y para confirmar la grandeza de este ideal recuerda las palabras inspiradas: “vuestra vida está escondida con Cristo en Dios” (Col 3,3)⁴³.

b) La “obediencia de la Cruz” en la vida cotidiana

Lo que Jesús hizo materialmente durante esos años se puede compendiar en pocas palabras: estaba sujeto a sus padres, trabajó como artesano, llevó una vida normal entre sus conciudadanos (cf. Lc 2,51; Mc 6,2-3). Materialmente no hay más que añadir. Pero en manos de Jesús *el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino*⁴⁴, se convierten en materia de santificación y de redención, porque en esos quehaceres ordinarios se proyecta el Sacrificio de la Cruz y su Resurrección y Ascensión a los Cielos.

Se proyecta la Cruz porque al realizar esas tareas obedece a la Voluntad del Padre y nos está redimiendo ya con esa obediencia. La entrega de Jesús en su Pasión y Muerte no fue un acto aislado, sino la visible expresión suprema de una obediencia por Amor que ya había sido plena y absoluta a lo largo de toda su vida, con manifestaciones diversas, las propias de cada momento. Al entregarse a su trabajo diario, normal, estaba cumpliendo perfectamente la Voluntad del Padre, por Amor, con la disposición consciente de consumir su obediencia en el Gólgota. En Nazaret, Jesús no obedece “hasta cierto punto” a la Voluntad del Padre, sino absolutamente, con la “obediencia de la Cruz”. Por esto resulta imprescindible mirar a Cristo crucificado para entender su vida cotidiana en Nazaret, porque su disposición interior de dar la vida está presente en todo momento.

Así como la Cruz ilumina la vida oculta de Jesús, así también ilumina la vida corriente del cristiano. “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame” (Lc 9, 23). San Josemaría entiende que “la cruz de cada día” es la cruz en las tareas cotidianas: *No dejaré de repetirlo: para estar unidos con Cristo en medio de las ocupaciones del mundo, hemos de abrazar la Cruz con generosidad y con garbo*⁴⁵. Seguir a Cristo en la vida ordinaria exige tomar “la cruz de cada día”, cumplir la Voluntad divina en lo cotidiano, obedeciendo “*usque ad mortem*” (Flp 2,8) “con generosidad”, o sea, excediéndose con gusto, aunque puedan faltar las

ganas; “y con garbo”, sin lamentarse, sin exagerar el peso de la Cruz, pues su “carga es ligera” (Mt 11,30).

En esa vida cotidiana, la Cruz se suele presentar de modo escondido, imperceptible para los demás. De ahí la devoción de san Josemaría, no solo a las imágenes de Cristo crucificado, sino también a las cruces “negras y vacías”⁴⁶ que representan para él la llamada a identificarse con Cristo cumpliendo en lo cotidiano la Voluntad de Padre, por encima de la propia voluntad, del propio gusto o de los propios proyectos y ambiciones:

*Quando veas una pobre Cruz de palo, sola, despreciable y sin valor... y sin Crucifijo, no olvides que esa Cruz es tu Cruz: la de cada día, la escondida, sin brillo y sin consuelo..., que está esperando el Crucifijo que le falta: y ese Crucifijo has de ser tú*⁴⁷.

La vida cotidiana de Jesús en Nazaret, unida al Sacrificio del Calvario, muestra al cristiano el valor que pueden tener sus tareas diarias. Para alcanzar la santidad no hace falta abandonar los deberes corrientes, sino cumplirlos fielmente por amor. San Josemaría lo condensa en una breve frase: *¿Quieres de verdad ser santo? —Cumple el pequeño deber de cada momento: haz lo que debes y está en lo que haces*⁴⁸.

c) La vida nueva de Cristo resucitado en los quehaceres cotidianos

También se proyecta la Resurrección en la vida cotidiana de Jesús en Nazaret, porque Aquél a quien vemos trabajar como carpintero y cumplir su deber con fatiga, es el Hijo de Dios que vive en su Humanidad Santísima, ya en esos momentos, la misma vida sobrenatural que se manifestará gloriosa en la Resurrección.

Este misterio se realiza, de algún modo, en la vida del cristiano si, por la gracia, vive como hijo de Dios la vida del Resucitado.

Así como Cristo fue resucitado de entre los muertos [...], así también nosotros caminemos en una vida nueva” (Rm 6,4), escribe san Pablo; pues “aunque estábamos muertos por nuestros pecados, [Dios] nos dio vida en Cristo —por gracia habéis sido salvados—, y con Él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos por Cristo Jesús”. (Ef 2,56)

Para vivir esta “vida nueva”, la Vida de Cristo resucitado, el cristiano ha de morir a la “propia voluntad”, a toda pretensión de independencia de Dios. Solo así puede vivir en su existencia cotidiana un cierto inicio de la vida gloriosa de Jesús en su Humanidad santísima, de modo análogo, no idéntico, a como Él la ha vivido en la historia.

Se acaba de decir “de modo análogo” porque hay semejanza y desemejanza compenetradas (en lo mismo que hay semejanza se encuentra también una desemejanza).

Hay semejanza en cuanto que la incoación de la vida gloriosa en el cristiano no se manifiesta con el esplendor que tendrá en la plenitud de la gloria, de modo semejante a como la gloria del Hijo no se

manifestaba ordinariamente en su Humanidad durante la vida terrena, salvo en la Transfiguración. Como se puede ver, dentro de esta semejanza hay desemejanza, porque Jesús es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad a quien pertenece la gloria, aunque no se manifieste en su vida terrena, mientras que al cristiano no le pertenece la gloria por naturaleza, sino que se le concede el don de participar en ella: un don incoado en esta tierra por la gracia y llamado a su plenitud en el Cielo. El cristiano, como Cristo, ha de expresar en la existencia de cada día la “obediencia de la Cruz”. Aunque goza de esa incoación de la gloria; ha de cumplir la Voluntad del Padre con el esfuerzo que se ha hecho necesario por algunas consecuencias del pecado que también el Señor ha asumido para redimirnos: la fatiga, el dolor y la misma muerte.

Hay también desemejanza porque el cristiano, al tratar de cumplir la Voluntad del Padre llevando “la cruz cada día” (Lc 9,23), no solo debe afrontar la fatiga, sino que debe luchar contra la inclinación interior al mal, que Jesús no tenía. Como en el párrafo anterior, se puede observar aquí que dentro de esta desemejanza, hay una semejanza porque Él, aunque no tenía el peso de la inclinación interior al pecado, cargó sobre sí nuestros pecados para reparar por ellos en la Cruz: “nuestro hombre viejo fue crucificado con él, para que fuera destruido el cuerpo del pecado” (Rm 6,6; cf. Rm 8,3; Col 2,14). El cristiano lleva dentro la inclinación al mal, pero cuenta con la gracia del Espíritu Santo para vivir esa incoación de la vida gloriosa como hijo de Dios en Cristo, para ser *alter Christus, ipse Christus*.

Así como Cristo al dar su vida humana por nosotros obtiene la plenitud gloriosa de esa vida, la glorificación de su Humanidad⁴⁹, análogamente el cristiano, al entregar su vida por los demás vive la vida de Cristo. Ha de “morir” (al propio egoísmo) para Vivir (vida sobrenatural), según las palabras del Señor: “el que pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 16,25). San Josemaría expresa este misterio cuando escribe que *hemos de hacer vida nuestra la vida y la muerte de Cristo. Morir por la mortificación y la penitencia, para que Cristo viva en nosotros por el Amor. Y seguir entonces los pasos de Cristo, con afán de corredimir a todas las almas. Dar la vida por los demás. Solo así se vive la vida de Jesucristo y nos hacemos una misma cosa con Él*⁵⁰.

Entregándose al cumplimiento de la Voluntad de Dios en la existencia ordinaria, el cristiano puede dar a cada instante —aun a los aparentemente vulgares— *vibración de eternidad*⁵¹. *Nuestro caminar en la tierra [...] es un tesoro de gloria, un trasunto celestial [...]: sin que sea necesario cambiar de estado, en medio de la calle, santificando la propia profesión u oficio y la vida del hogar, las relaciones sociales, toda la actividad que parece solo terrena*⁵².

La Cruz, la Resurrección y la Ascensión del Señor constituyen un solo misterio, el *misterio pascual* o del “paso” de su vida temporal a la eterna. La vida cotidiana de Jesús en Nazaret es redentora y santificadora por su unidad con ese misterio. Esta realidad se refleja en la vida de los hijos de Dios gracias a la Santa Misa que actualiza el misterio de la Pasión y Muerte del Salvador, y su Resurrección y Ascensión al Cielo⁵³. Por la participación en la Eucaristía, la vida cotidiana del cristiano puede estar penetrada de la vida del Resucitado y de su señorío sobre todas las cosas. *Comulgar con el Cuerpo y la Sangre del Señor viene a ser, en cierto sentido, como desligarnos de*

nuestras ataduras de tierra y de tiempo, para estar ya con Dios en el Cielo⁵⁴. El cristiano no solo puede ofrecer todas sus tareas en la Misa, sino que puede hacer de esas tareas “una misa”.

El “quid divinum” (“un algo santo, divino”) escondido en los cotidiano

Hemos visto que, para san Josemaría, la vida de Jesús en Nazaret proclama con suma sencillez que la vida cotidiana no tiene solo un sentido profano o intramundano⁵⁵. Es lugar y materia de santificación y de redención.

Para comprender mejor lo que esto implica conviene distinguir entre *las actividades que se llevan a cabo en la vida cotidiana y el resultado de esas actividades*. Es la distinción clásica entre las realidades humanas consideradas en sentido subjetivo y en sentido objetivo⁵⁶.

Me referiré a continuación a cada uno de estos dos aspectos, limitándome a unas breves consideraciones.

a) Diálogo con Dios en la vida cotidiana

Santificar las actividades cotidianas es convertirlas en una realidad santa. Por ejemplo, “santificar el trabajo no es ‘hacer algo santo’ mientras se trabaja, sino ‘hacer santo el trabajo mismo’”⁵⁷. La “realidad santa” en la que se han de convertir, es la oración. Santificar una actividad es convertirla en oración. ¿Cómo tiene lugar esta transformación?

Recordemos que la oración es un diálogo con Dios. Un acto de conocimiento y de amor de Dios como hijos suyos en Cristo. En realidad, se puede resumir en el amor, porque el amor a Dios implica el conocimiento. “El que no ama no ha llegado a conocer a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8).

Quien realiza las actividades cotidianas por amor a Dios, puede descubrir en esas actividades un “algo santo, divino”, y hacer que sea tema de su coloquio con Dios. San Josemaría afirma, en efecto, que *hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir*⁵⁸.

¿En qué consiste este “algo santo”? ¿Qué significa que las actividades cotidianas escondan “un algo divino”? Un texto de una meditación de san Josemaría (de septiembre de 1967, antes de la homilía del Campus el 8-X-1967) nos pone sobre la pista. Primero afirma la existencia del “quid divinum” en relación con un texto paulino:

Quoniam in ipso condita sunt universa..., en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles (Col 1,16). [...] Debemos arrancar de la vida cotidiana esa luz del cielo, ese tesoro infinito de gracias, que están escondidas en Dios. Pero las hemos de captar: descubrir el quid divinum —como me habéis oído repetir centenares de veces— presente en todas y cada una de las situaciones ordinarias de nuestra vida⁵⁹.

Después, partiendo del mismo texto, entra en el núcleo de la cuestión:

[...] *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt (Col 1,16), todas las cosas fueron creadas por Él y en atención a Él (Col 1,17).*

Todas las cosas de la tierra, pues, también las criaturas materiales, también las actividades terrenas y temporales de los hombres, han de ser llevadas a Dios —y ahora, después del pecado, redimidas, reconciliadas—, cada una según su propia naturaleza, según el fin inmediato que Dios le ha señalado, pero sabiendo ver su último destino sobrenatural en Jesucristo⁶⁰.

El *quid divinum*, ese “algo santo” que toca a cada uno descubrir, es como la impronta que Dios ha dejado en todas las cosas al crearlas en Cristo y para Cristo; una impronta que conlleva una llamada a cooperar libremente con Dios para orientar todo a Cristo.

Veámoslo por pasos. El “algo santo” no es solo la presencia divina de inmensidad, con la que sostiene a todas las criaturas en el ser, aunque sin duda alude san Josemaría a ésa presencia cuando escribe que a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales⁶¹. El “algo santo” se refiere también a los designios de Dios acerca de las actividades humanas que tienen por objeto las realidades terrenas. Él las ha dotado de leyes propias, inteligibles para el hombre, con un “fin inmediato” según la naturaleza de cada una, como acabamos de leer. Esas leyes representan una llamada para que el hombre perfeccione el mundo de acuerdo con ellas, cooperando con la Providencia divina. Sin embargo, tampoco se reduce a esto el *quid divinum*, aunque lo abarca. Cuando el cristiano realiza sus actividades profesionales, familiares o sociales, puede descubrir, con la luz de la fe, “su último destino sobrenatural en Cristo”, según dice en el texto citado. No es que en las cosas haya algo sobrenatural, sino que el cristiano puede ordenar al fin sobrenatural (el único fin último) las actividades que tienen por objeto las realidades creadas, puede descubrir que Dios le llama a ordenar esas actividades al reinado de Cristo. Para esto, desde luego, ha de procurar llevarlas a cabo con perfección, de acuerdo con sus leyes propias. Pero no basta. Ha de buscar en último término su propia perfección como hijo de Dios en Cristo por medio de esas actividades: ha de tender a la identificación con Cristo por el amor y las virtudes humanas informadas por el amor. Entonces sí se puede decir que ha encontrado el *quid divinum*, el “último destino sobrenatural en Cristo” que tienen las actividades humanas, y está poniendo a Cristo en la cumbre de su quehacer, porque lo pone en la cumbre de su propio corazón, que es donde Él quiere ser elevado y reinar.

Tenemos, pues, dos elementos del *quid divinum*. Uno es perceptible con la luz de la razón y está en el objeto de cada actividad temporal: sus leyes propias, queridas por Dios, con su fin inmediato. El otro presupone el anterior, pero únicamente se percibe con la luz de la fe, porque solo esta permite “ver su último destino sobrenatural en Jesucristo”.

La noción de “ley eterna” que emplea el Magisterio de la Iglesia, como “la razón de la sabiduría divina, que mueve todas las cosas hacia su debido fin”⁶², dotándolas de unas leyes propias, ayuda a comprender el primer elemento.

La sabiduría de Dios es providencia, amor solícito. Es, pues, Dios mismo quien ama y, en el sentido más literal y fundamental, se cuida de toda la creación. Sin embargo, Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no “desde fuera”, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino “desde dentro”, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación. De esta manera, Dios llama al hombre a participar de su providencia, queriendo por medio del hombre mismo, o sea, a través de su cuidado razonable y responsable, dirigir el mundo: no solo el mundo de la naturaleza, sino también el de las personas humanas. [...] Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural⁶³.

Además, mediante la luz sobrenatural de la fe, el cristiano puede descubrir la ordenación de las criaturas a Cristo, querida por Dios en la Creación, pues todas las cosas han sido creadas “en atención a Él” (traducción expresiva del “*per Ipsum*” de Col 1,16, adoptada por san Josemaría en el texto que estamos comentando). Esa ordenación consiste en que le sirvan para identificarse con Cristo. Este es el segundo elemento del *quid divinum*, que abarca el primero. La ordenación de las actividades humanas al único fin sobrenatural (la identificación personal con Cristo para la gloria de Dios) no hace violencia a la ley eterna conocida por la razón ni, por tanto, a la naturaleza de las criaturas y de las relaciones entre las personas, sino que las presupone, dignifica y eleva.

b) Del “*quid divinum*” a la contemplación

Ese “algo santo” lo descubre el amor que el Espíritu Santo derrama en los corazones. Cuando esto sucede, la misma actividad que se está realizando se convierte en materia de oración, de diálogo con Dios. Un diálogo que a veces puede tener lugar con palabras y conceptos, considerando el “algo santo” que se ha descubierto. Pero que otras veces puede no necesitar palabras ni conceptos: ser oración contemplativa que trasciende el *quid divinum*. Lo da a entender el siguiente texto:

Mientras realizamos con la mayor perfección posible, dentro de nuestras equivocaciones y limitaciones, las tareas propias de nuestra condición y de nuestro oficio, el alma ansía escaparse. Se va hacia Dios, como el hierro atraído por la fuerza del imán. Se comienza a amar a Jesús, de forma más eficaz, con un dulce sobresalto⁶⁴.

Volvamos a recordar unas palabras de san Josemaría: *Reconocemos a Dios no solo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor*⁶⁵. Lo reconocemos no solo en lo que está fuera de nosotros, sino en el mismo actuar nuestro, en la experiencia de la propia labor. Lo reconocemos en el mismo amor con que estamos llevando a cabo nuestra tarea, que es “el amor de Dios derramado en nuestros corazones por del Espíritu Santo que se nos ha dado” (Rm 5,5), una participación en el Amor infinito que “todo lo escudriña, incluso las profundidades de Dios” (1 Co 2,10), pues “Dios es amor” (1 Jn 4,8).

El que quiere realizar las actividades cotidianas por amor a Dios, recorre un itinerario (no sucesivo ni cronológico) que se puede resumir así: comienza por ofrecer a Dios esas actividades en unión con el Sacrificio del altar, llevándolas a cabo con la mayor perfección posible; procura además cultivar la presencia de Dios, o sea, dirigirse a Él siempre que lo permita la actividad que realiza; luego el amor le lleva a descubrir el “algo santo”, la impronta del amor divino que se esconde en esa actividad y a convertirlo en tema de su diálogo con Dios. Todo esto no es posible con las solas fuerzas humanas, es fruto de la gracia divina. Y el fruto más maduro es la cumbre de ese itinerario, la contemplación en la vida cotidiana que sobreviene como don del Paráclito que lleva a echar una simple *mirada de amor*⁶⁶, una *mirada al amor divino*⁶⁷, sin distraernos de la tarea que llevamos a cabo, pero dándonos cuenta de que estamos amando, metidos en la vida de la Santísima Trinidad como Cristo en Nazaret, como María y José, porque nos sabemos hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo.

Decíamos que todo esto es don del Espíritu Santo, pero requiere correspondencia, quitar obstáculos, disponerse de muchos modos. El “algo santo” al que se refiere san Josemaría, está “escondido”, como si se encontrara detrás de las situaciones comunes o tuviera su mismo color, de modo que hace falta empeño, esfuerzo, para descubrirlo. El *quid divinum* es una ocasión de santificación (y de apostolado) que muchas veces no brilla a los ojos humanos. Está delante de nosotros, en la entraña de lo que hacemos, pero es preciso buscarlo con interés, como se busca un tesoro. Y mucho más que un tesoro terreno, porque aquí está en juego la santidad. *El oro bueno y los diamantes están en las entrañas de la tierra, no en la palma de la mano. Tu labor de santidad —propia y con los demás— depende de ese fervor, de esa alegría, de ese trabajo tuyo, oscuro y cotidiano, normal y corriente*⁶⁸.

San Josemaría comprendió desde muy pronto que *era necesario reconciliar la tierra con Dios, de modo que lo profano —aun siendo profano— se convirtiese en sagrado, en consagrado a Dios, fin último de todas las cosas*⁶⁹. Lo que se convierte en sagrado, en oración, es la actividad humana que por su objeto continúa siendo profana. Muchas veces acudía a una imagen mitológica para expresarlo: *¡Podéis transformar en divino todo lo humano, como el rey Midas convertía en oro todo lo que tocaba!*⁷⁰ Porque *cuando dejamos que Jesús habite en nosotros, en nuestra vida hay una virtud muy superior a la del legendario rey Midas*⁷¹.

En fin, si el cristiano coopera con la gracia, su actuar —el cumplimiento de sus deberes cotidianos, realizados con la mayor perfección posible— se transforma de manera prodigiosa: se transforma en oración. Con esto, no solo se enriquece el mismo cristiano: transforma también el mundo. Pasemos a ver este segundo aspecto.

Transformación de las realidades cotidianas

a) Espiritualización y santificación

Acabamos de ver que santificar las actividades cotidianas es convertirlas en oración, tomando ocasión del *“quid divinum”* que está escondido en el objeto de esas acciones.

Ahora nos preguntamos ¿qué significa santificar los “efectos” o “resultados” de esas actividades, santificar el mundo?

En sentido propio (y siempre análogo respecto a Dios), solo las personas pueden ser santas, partícipes de la vida divina, vida de conocimiento y de amor. Sin embargo, la Escritura llama “santos” también a objetos, lugares, festividades, instituciones, etc., por haber sido dedicados a Dios y a su culto⁷². Por extensión es posible decir que todas las realidades temporales se pueden consagrar a Dios, tratándolas y configurándolas de manera que reflejen más y mejor su gloria. “El hombre tiene la vocación de hacer manifiesto a Dios mediante sus obras humanas, en conformidad con su condición de criatura hecha ‘a imagen y semejanza de Dios’”⁷³. Sin embargo, de hecho, no siempre procura que, por medio de su actividad, reluzca más y más la gloria de Dios en este mundo. Al contrario, muchas veces deja la marca del pecado en las realidades temporales, tanto en la naturaleza que transforma como en las estructuras sociales que promueve.

Santificar el mundo es purificarlo de las consecuencias del pecado y plasmar el amor de Dios en las realidades terrenas, al ordenar todos los quehaceres a su gloria, de modo que faciliten, en lugar de obstaculizar, el ejercicio de las virtudes y la santificación personal. Solo al final de los tiempos, con la segunda venida de Cristo, resplandecerá plenamente la gloria de Dios en la creación visible, habrá “unos cielos nuevos y una tierra nueva, en los que habita la justicia” (2 Pt 3,13). Pero ya ahora el cristiano ha de procurar que “habite la justicia” en el mundo, es decir, que todo se realice de acuerdo con los designios divinos.

Así como Dios, al crear al hombre, ha infundido espíritu en la materia, análogamente el hombre, con su obrar en el mundo, puede y debe espiritualizarlo de algún modo, penetrarlo de espiritualidad y santificarlo. Los términos empleados por san Josemaría son significativos:

Necesita nuestra época devolver —a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares— su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas, haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo⁷⁴.

No me cansaré de repetir, por tanto, que el mundo es santificable; que a los cristianos nos toca especialmente esa tarea, purificándolo de las ocasiones de pecado con que los hombres lo afeamos, y ofreciéndolo al Señor como hostia espiritual, presentada y dignificada con la gracia de Dios y con nuestro esfuerzo⁷⁵.

Comparando estos dos textos se advierte que, en el primero, san Josemaría habla de “espiritualizar” las realidades materiales y, en el segundo, de “santificarlas”. Esto muestra que la “espiritualización” a la que se refiere, no es solo una operación “natural” que puede llevar a cabo cualquier persona —sea cristiano o no—, cuando penetra esas realidades de espiritualidad, configurándolas con el espíritu humano, sino una “santificación”, una espiritualización sobrenatural que incluye la anterior y la eleva.

Esta espiritualización es “sobrenatural” principalmente por la acción del sujeto, no por el resultado. (Recordemos que, para san Josemaría, todas las acciones humanas de un hijo de Dios, aunque tengan un objeto material, pueden estar penetradas y divinizadas por la acción del Espíritu Santo, si las lleva a cabo procurando descubrir ese “algo divino” que encierran para ordenarlas a su Reino, haciendo de ellas medio de santificación y de apostolado).

San Josemaría no concibe la “espiritualización” de las realidades terrenas en un sentido platónico u origenista que implique un cambio sustancial en ellas. Entiende que espiritualizarlas es perfeccionarlas de acuerdo con su naturaleza —tarea que no es exclusiva del cristiano—, para ponerlas al servicio del Reino de Dios y de Cristo. Esto último sí que es tarea propia del cristiano, porque es “santificarlas”, hacer de ellas “medio y ocasión de un encuentro continuo con Jesucristo”.

Esto no cambia la naturaleza de esas realidades, pero influye en el modo de perfeccionarlas y deja en ellas una cierta huella, un reflejo de la bondad divina. Santo Tomás, refiriéndose a la renovación del mundo al final de los tiempos, sostiene que toda la creación material, no solo el cuerpo humano después de la resurrección de la carne, experimentará “un mayor influjo de la divina bondad: no cambiando su naturaleza sino añadiéndole la perfección de una cierta gloria”⁷⁶. En el presente,

[...] la creación anhela la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación se ve sujeta a la vanidad, no por su voluntad, sino por quien la sometió, con la esperanza de que también la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios. (*Rm* 8,19-21)

Esta liberación de las consecuencias del pecado y la consiguiente participación en un destello de la gloria, comienza de algún modo ahora, cuando los hijos de Dios santifican las realidades terrenas por la acción del Espíritu Santo.

En definitiva, las realidades temporales, al ser purificadas de las taras dejadas por el pecado —de su uso para el mal moral— y simultáneamente ordenadas de acuerdo con “su noble y original sentido”, es decir, en conformidad con la ley natural en alguno de los múltiples modos que se brindan a la libertad humana, facilitan la santificación de las personas y, de hecho, quedan “santificadas” cuando el cristiano hace de ellas medio y ocasión de su encuentro con Cristo.

Por eso, san Josemaría habla de una “divinización del mundo”. Afirma que *al elevar todo ese quehacer a Dios, la criatura diviniza el mundo*⁷⁷. Dios ha entregado el mundo a sus hijos para que, bajo la acción del Espíritu Santo, lo “espiritualicen sobrenaturalmente” o lo “santifiquen” o lo “divinicen”, y se lo ofrezcan en unión con Cristo. *Cada uno de nosotros ha de ser ipse Christus. Él es el único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tm 2,5); y nosotros nos unimos a Él para ofrecer, con Él, todas las cosas al Padre*⁷⁸. No se trata de un ofrecimiento “desde fuera del mundo” (como puede realizarlo quien abraza alguna de las formas de vida consagrada que implican un apartamiento del mundo), sino “desde dentro del mundo”: a base del empeño de perfeccionar el mundo de acuerdo con los designios de Dios.

b) Ejemplos o manifestaciones particulares

Vale la pena observar cómo en todos estos textos siempre hay, junto a una referencia a la condición del sujeto —el cristiano en gracia de Dios, que busca la santidad—, una referencia también a la búsqueda del perfeccionamiento del mundo a través de la propia actividad. San Josemaría apremia a este cometido, parte esencial de la misión apostólica de los fieles laicos:

Esfuérzate para que las instituciones y las estructuras humanas, en las que trabajas y te mueves con pleno derecho de ciudadano, se conformen con los principios que rigen una concepción cristiana de la vida. Así, no lo dudes, aseguras a los hombres los medios para vivir de acuerdo con su dignidad, y facilitarás a muchas almas que, con la gracia de Dios, puedan responder personalmente a la vocación cristiana⁷⁹.

Son palabras en plena sintonía con la enseñanza del Concilio Vaticano II. La Constitución *Gaudium et spes* recuerda, en efecto, que “cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado”⁸⁰. Por eso, el magisterio conciliar insta a los fieles laicos a “sanear las estructuras y los ambientes del mundo, si en algún caso incitan al pecado, de modo que todo esto se conforme a las normas de la justicia y favorezca, más bien que impida, la práctica de las virtudes. Obrando así impregnarán de sentido moral la cultura y el trabajo humano”⁸¹.

El campo abierto ante el cristiano es vastísimo. Me limito ahora a mencionar algunos ejemplos.

Santificar las realidades humanas en cuanto efectos de la actividad de las personas implica:

1º) la santificación de la familia como institución (en sentido objetivo). Esto exige, entre otros aspectos, procurar que las leyes civiles sobre el matrimonio, el respeto a la vida humana y la educación de los hijos, sean conformes a la ley moral natural, y que las costumbres y la moralidad pública contribuyan a la unidad y estabilidad de la familia. San Josemaría recuerda, por ejemplo, que *la indisolubilidad del matrimonio no es un capricho de la Iglesia, y ni siquiera una mera ley positiva eclesiástica: es de ley natural, de derecho divino, y responde perfectamente a nuestra naturaleza y al orden sobrenatural de la gracia*⁸²;

2º) la santificación de la sociedad, o la configuración cristiana del orden social. Esto incluye el establecimiento de estructuras —leyes y costumbres— acordes con la dignidad de la persona y su libertad, que tutelen y promuevan *el derecho de todos los hombres a vivir, a poseer lo necesario para llevar una existencia digna, a trabajar y a descansar, a elegir estado, a formar un hogar, a traer hijos al mundo dentro del matrimonio y poder educarlos, a pasar serenamente el tiempo de la enfermedad o de la vejez, a acceder a la cultura, a asociarse con los demás ciudadanos para alcanzar fines lícitos, y, en primer término, a conocer y amar a Dios con plena libertad, porque la conciencia —si es recta— descubrirá las huellas del Creador en todas las cosas*⁸³;

3º) implica, en fin, la santificación de las diversas profesiones, en el sentido de configurarlas de acuerdo con la ley moral. Esto requiere crear unas condiciones que permitan ejercitarlas de modo que, siendo eficaces en su orden (es decir, cumpliendo sus fines propios), faciliten la práctica de las virtudes humanas: que se respeten las exigencias de la ética profesional; que las relaciones laborales estén presididas por la justicia y, por tanto, que se combata la corrupción; que se respete la libertad de obrar en conciencia; que se excluya la coacción a participar en operaciones moralmente ilícitas; etc.

En resumen, todas estas realidades “santificadas” facilitan que los hombres y las mujeres se santifiquen en ellas. La enseñanza de san Josemaría es muy sensible a este punto. No plantea la santificación de las personas como independiente de la santificación del mundo, como si este no fuera más que el telón de fondo de una obra teatral que no influye realmente en la acción ni es modificado por ella. Propone una santidad “encarnada”, que asume las realidades terrenas y busca transformarlas, perfeccionando el mundo y mejorando la sociedad con su trabajo. Esta es la sustancia del “amor cristiano al mundo”. San Josemaría está cierto de que

Ha querido el Señor que sus hijos, los que hemos recibido el don de la fe, manifestemos la original visión optimista de la creación, el “amor al mundo” que late en el cristianismo. —Por tanto, no debe faltar nunca ilusión en tu trabajo profesional, ni en tu empeño por construir la ciudad temporal⁸⁴.

La expresión “materialismo cristiano”

a) Idea de “materialismo cristiano”

La idea de que el cristiano, al buscar su santificación, ha de penetrar de espiritualidad hasta las realidades más materiales, tiene tanta importancia para san Josemaría que llega a hablar de un “materialismo cristiano”. Esta expresión le sirve para resaltar el valor de las realidades cotidianas, incluso de las más materiales: su posibilidad de ser “espiritualizadas” y “santificadas”.

La expresión tiene también otra aplicación, derivada de la anterior. Del mismo modo que san Josemaría propone “espiritualizar las realidades materiales” enseña a “materializar la vida

espiritual”. No son conceptos contrapuestos sino complementarios. La “espiritualización” de este mundo por los hijos de Dios reclama la “materialización” de la vida cristiana. Si el cristiano no “encarna” o “materializa” su vida espiritual, no podrá “santificar” o “espiritualizar” de modo sobrenatural las realidades de este mundo. En consecuencia, san Josemaría habla de “materialismo cristiano” también para inculcar la idea de que el trato con Dios ha de plasmarse en múltiples manifestaciones visibles y materiales, por ejemplo, en el uso de “*industrias humanas*”⁸⁵ para mantener la presencia de Dios, sin conformarse con las buenas intenciones o con proyectos poco realistas.

En sus escritos, la expresión aparece por primera vez en la homilía del 8-X-1967⁸⁶ y suele citarse entre las que reflejan trazos esenciales y característicos de sus enseñanzas⁸⁷, aunque no haya sido el primero en emplearla y se encuentre también, de modo circunstancial, en otros autores contemporáneos⁸⁸.

Para hacerse cargo de su sentido, hay que seguir el hilo de los párrafos que la preceden en la citada homilía. Introduce el tema con una afirmación básica acerca de la creación: *Lo he enseñado constantemente con palabras de la Escritura Santa: el mundo no es malo, porque ha salido de las manos de Dios, porque es criatura suya, porque Yaveh lo miró y vio que era bueno (cf. Gn 1,7 ss)*⁸⁹. Después recuerda que *somos los hombres los que lo hacemos malo y feo, con nuestros pecados y nuestras infidelidades*⁹⁰. En consecuencia, previene de una actitud que no tendría justificación en el caso de los fieles laicos: *cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios*⁹¹. Por el contrario, insiste en que Dios les llama a la santidad en *las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana*⁹², y recuerda que, ya en los años treinta, animaba a los universitarios y a los obreros que acudían a él, a *saber materializar la vida espiritual: les hacía considerar que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales*⁹³.

Al poner el énfasis en el encuentro con Dios a través de “las cosas más visibles y materiales”, san Josemaría no pretende atenuar en modo alguno la convicción de que ese encuentro puede tener lugar también en las actividades intelectuales, como el estudio o la investigación científica —mencionadas expresamente en la misma homilía y en otros momentos⁹⁴— que, por otra parte, inciden decisivamente en la mejora del mundo material. Si pone el acento en las realidades materiales es precisamente para destacar la idea de que el encuentro con el “Dios invisible” es posible incluso “en las cosas más visibles y materiales”, y para introducir así el concepto de “materialismo cristiano” que menciona a continuación:

El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la desencarnación, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un materialismo cristiano, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu⁹⁵.

Las palabras de la homilía que estamos comentando, contienen tres claves para comprenderla. La primera es la obra creadora: el mundo material es bueno “porque ha salido de las manos de Dios, porque es criatura suya, porque Yaveh lo miró y vio que era bueno”. La segunda es la Encarnación del Verbo, a la que alude por antítesis al mencionar la “desencarnación” como tendencia espiritualista opuesta al auténtico sentido cristiano de la vida. La tercera es la “resurrección de toda carne” al final de los tiempos, cuya causa es la Resurrección del Señor, a la que también se hace referencia poco después recordando la primera aparición a los Apóstoles: *mirad mis manos y mis pies, dijo Jesús resucitado: soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo* (Lc 24,39)⁹⁶. Junto a la Creación, Encarnación y Resurrección, san Josemaría ofrece, en el párrafo siguiente de la homilía, otra clave más. Se trata de la economía sacramental:

¿Qué son los sacramentos —huellas de la Encarnación del Verbo, como afirmaron los antiguos— sino la más clara manifestación de este camino, que Dios ha elegido para santificarnos y llevarnos al Cielo? ¿No veis que cada sacramento es el amor de Dios, con toda su fuerza creadora y redentora, que se nos da sirviéndose de medios materiales? ¿Qué es esta Eucaristía —ya inminente— sino el Cuerpo y la Sangre adorables de nuestro Redentor, que se nos ofrece a través de la humilde materia de este mundo —vino y pan—, a través de los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, como el último Concilio Ecuménico ha querido recordar?⁹⁷

La Creación, la Encarnación, la Resurrección del Señor y los sacramentos, son las verdades que menciona expresamente san Josemaría como prueba de que es lícito hablar de un “materialismo cristiano”. Podría haber añadido la Vida, Pasión y Muerte de Jesucristo, pero no necesita referirse a todos los misterios de la vida del Señor para mostrar que, al contrario de los “materialismos cerrados al espíritu”, hay un “materialismo cristiano” que afirma audazmente la preeminencia del espíritu y se propone “espiritualizar” la materia —santificarla: perfeccionar las realidades materiales y convertirlas en medio y ocasión de santidad— prolongando el designio de Dios en su obra creadora, redentora y santificadora del hombre.

En la Creación, Dios tomó barro y le infundió un espíritu de vida (cf. *Gn 2,7*), para que formara una sola sustancia con el cuerpo y este le sirviera de expresión, no de cárcel ni de rémora. Al constituirlo así, lo destinó a que participara con todo su ser, espiritual y corporal, en la vida divina. La santidad concierne a la persona entera, no exclusivamente al alma: *hay una única vida, hecha de carne y espíritu, que es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios*⁹⁸. La entera realidad material —no solo el cuerpo humano— fue creada al servicio de la santidad del hombre, para que este se uniera con Dios al cuidarla y perfeccionarla con su trabajo, según el

mandato del Señor (cf. *Gn* 1,28; 2,15). En una palabra, Dios quiso que la realidad material fuera configurada por el espíritu humano, “espiritualizada” y “santificada”: perfeccionada por el hombre y tratada como medio y ocasión de santificación.

Para llevar a cabo la Redención, “el Verbo se hizo carne” (*Jn* 1,14): en Cristo Jesús “habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (*Col* 2,9). Es el misterio de la unión hipostática, en el que la naturaleza humana, alma y cuerpo, es asumida por el Hijo como “órgano de la Divinidad”⁹⁹, cuyas operaciones, incluso las más materiales, son divino-humanas (teándricas)¹⁰⁰. Nos ha redimido padeciendo en su Cuerpo y experimentando la muerte. Con la Resurrección y Ascensión a los Cielos su Humanidad ha sido glorificada, como naturaleza humana del Hijo sentado a la derecha del Padre (cf. *Rm* 8,34; *Hb* 1,3). Este misterio se refleja en el cristiano, partícipe de la naturaleza divina como hijo de Dios, y muestra la dignidad de su cuerpo, destinado a la resurrección gloriosa. *La fe nos dice que el hombre, en estado de gracia, está endiosado. Somos hombres y mujeres, no ángeles. Seres de carne y hueso, con corazón y con pasiones, con tristezas y con alegrías. Pero la divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de la resurrección gloriosa*¹⁰¹. Sus actividades, aún las más materiales, reciben el influjo de esta divinización¹⁰².

San Josemaría cita a san Pablo —“¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo...?” (*1 Co* 6,19) — y exhorta a meditar *esta realidad impresionante: algo tan material como mi cuerpo ha sido elegido por el Espíritu Santo para establecer su morada*¹⁰³. Es una primicia de la gloria celestial, en la que están llamados a participar los hijos de Dios, con el alma y con el cuerpo, tras la resurrección de la carne (cf. *Ef* 2,6; *Ap* 7,9 ss). El cuerpo será entonces un “cuerpo espiritual” (*1 Co* 15,44), totalmente penetrado de espiritualidad, hasta el punto de que no podrá ya separarse del alma, pues el hombre glorificado será inmortal.

Mientras tanto, en el presente, la vida divina que el Espíritu Santo comunica es una participación de la plenitud de gracia de Cristo (cf. *Jn* 1,16), que nos es entregada por diversos cauces, en particular por medio de los sacramentos, signos sensibles, materiales, “huellas de la Encarnación del Verbo”, sobre todo la Eucaristía, donde se nos ofrece el mismo Jesucristo, con su Cuerpo y Sangre, Alma y Divinidad¹⁰⁴, “a través de la humilde materia de este mundo”, de los elementos de la naturaleza “cultivados por el hombre”, espiritualizados y santificados por la acción del mismo Cristo y del Espíritu Santo en el Sacrificio del altar.

Todo esto lleva a san Josemaría a predicar que las realidades materiales son lugar de encuentro con Dios, lo cual suscita un profundo amor cristiano al mundo. *Un hombre sabedor de que el mundo —y no solo el templo— es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo*¹⁰⁵. Pero, como ya hemos dicho, no son “lugar” al modo de “escenario inerte de la acción humana”, sino como

“materia” que es transformada por esa acción, al tiempo que los “actores” se van identificando con Cristo. Esto es lo que ayuda a comprender la expresión “materialismo cristiano”.

b) Tres implicaciones

En definitiva, el “materialismo cristiano” capta el designio de Dios sobre las realidades materiales manifestado en la Creación, Encarnación, Vida, Muerte y Resurrección de Jesucristo, y en los sacramentos. Para san Josemaría no se trata de una concepción teórica. Es también una actitud práctica, cargada de implicaciones. Nos referiremos a tres.

1) La más inmediata es que el afán de santidad en medio del mundo comporta el deseo de perfeccionar el mundo material, de mejorarlo. La enseñanza de san Josemaría “no lleva al inmovilismo, a la aceptación resignada de las circunstancias actuales como si fueran las únicas o las mejores posibles. Alienta esa *santa ambición [...] de llevar el mundo entero a Dios* (Surco, n. 701)”¹⁰⁶. El cristiano tiene ante sí una gran empresa: “cultivar el mundo”, perfeccionar la sociedad humana y su hábitat, el mismo mundo material, cuidándolo y penetrándolo de espiritualidad para “llevarlo a Dios”.

Nos encontramos en un orden de ideas diverso y en cierto modo opuesto al de los “espiritualismos” que desprecian la materia. Ya los primeros Padres de la Iglesia tuvieron que hacer frente a diversas corrientes gnósticas que juzgaban negativamente el mundo material. San Ireneo, por ejemplo, mostraba el error de la gnosis marcionita recurriendo precisamente al misterio de la Eucaristía: ¿cómo puede ser mala la materia de este mundo, si Jesucristo ha tomado el pan y el vino para transformarlos en su Cuerpo y en su Sangre?¹⁰⁷ San Josemaría argumenta de modo semejante para defender la bondad de las realidades terrenas como materia de santificación, según hemos visto¹⁰⁸.

No menos lejos del “materialismo cristiano” se hallan los “materialismos cerrados al espíritu”. Por una parte, es clara la oposición de san Josemaría al materialismo hedonista que, en lugar de espiritualizar las realidades materiales, embrutece al hombre, subordinando el espíritu a la materia¹⁰⁹. Igualmente radical es su oposición al materialismo dialéctico marxista. Cuando Karl Marx afirma que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”¹¹⁰, no postula simplemente que todos, también los filósofos, se han de comprometer con el progreso o la transformación del mundo; lo que hace es “poner en peligro la singularidad de la teoría [la contemplación], instrumentalizarla para otros fines, convertirla en ideología”¹¹¹. En lugar de partir de la verdad contemplada para transformar el mundo, parte de una idea materialista del mundo para reducir a ella el espíritu humano. Es una

infausta inversión de las relaciones entre contemplación (no solo cristiana sino filosófica) y edificación del mundo, radicalmente opuesta al “materialismo cristiano”.

La santificación del mundo es el efecto de llevar a cabo cada tarea con la mayor perfección posible y por amor a Dios, siendo este amor no algo añadido, sino el motor que lleva a realizar todo con perfección. Puede ocurrir que esa perfección no se alcance a pesar de la buena voluntad, con todo lo que entraña (esfuerzo por adquirir competencia profesional, perseverancia en poner los medios, etc.): entonces, no se podrá decir que se hayan logrado espiritualizar las realidades materiales que eran objeto de la acción humana, pero no por eso habrá quedado sin valor la acción misma, el amor con el que se ha realizado. Hay una prioridad de la contemplación sobre la eficacia de la acción, que permite comprender que lograr un mejor estado de cosas en el mundo no es el fin último de la persona humana. El fin último es la gloria de Dios, a la que se ha de ordenar la búsqueda de ese mejor estado de cosas. Y a la gloria de Dios, en la presente economía de la Redención, pueden ordenarse también los fracasos, el dolor y todas las adversidades de la vida terrena. El “materialismo cristiano” no pone el fin último en las realidades materiales; más bien busca que reflejen más y mejor, como efecto de la actividad del hombre, la gloria de Dios.

2) Con esta última consideración enlaza la segunda implicación práctica del “materialismo cristiano”, a la que deseábamos referirnos. Se trata de la dignidad de las actividades que recaen directamente sobre algo material, como es el caso de muchos quehaceres de la vida cotidiana: la dignidad de la *poiésis*, de la actividad productiva, minusvalorada en el pensamiento griego porque obliga a la mente a ocuparse en cosas distintas de la *theoría* o contemplación intelectual. Se ha hecho notar que san Josemaría

[...] parte del relato del Génesis: “Dios vio que todo lo que había hecho era bueno”, y por eso la materia es capaz de esta apertura [al espíritu], y el trabajo es capaz de convertir en trascendente lo corporal, lo cotidiano, y por eso, también a través del trabajo, se descubre en ella —en la materia— algo que hasta el momento nunca se había afirmado: un *quid* divino¹¹².

Las tareas materiales pueden ser lugar y medio de contemplación divina. En orden a la santidad, no son menos nobles ni menos dignas que las intelectuales o las de mayor consideración social. *En el servicio de Dios no hay oficios de poca categoría. Todos son de mucha categoría. La categoría del oficio depende del que lo ejercita*¹¹³. Para resaltar este punto de vista teologal, san Josemaría se sirve de ejemplos gráficos:

Todo trabajo es hermoso a los ojos de Dios, si se hace con amor y se termina con esmero. [...] Ante Dios tiene igual mérito el trabajo de un barrendero que el de un gobernante, si esos trabajos se hacen bien, con amor, con finura en los detalles, con afán de servir¹¹⁴

Desde la perspectiva de la santidad pasan a segundo plano las diferencias humanas entre actividades manuales e intelectuales (siempre que cada uno procure hacer rendir, por amor a Dios y a los demás, los talentos que ha recibido). Sin embargo, san Josemaría observa que *Nuestro Señor, perfecto hombre, eligió una labor manual, que realizó delicada y entrañablemente durante la casi totalidad de los años que permaneció en la tierra*¹¹⁵. Con estas palabras no afirma una superioridad de las actividades manuales sobre las demás, sino simplemente reconoce su nobleza, tan a menudo desestimada. En ellas se pone luminosamente de manifiesto el designio divino de espiritualizar y santificar las realidades temporales por la acción del hombre o de la mujer que, al cuidarlas y perfeccionarlas, las convierte en medio y lugar de contemplación amorosa de Dios.

3) Junto a estas dos implicaciones directas del “materialismo cristiano”, hemos de referirnos a otra más que pertenece indirectamente a esta noción. La podemos resumir con una breve exhortación de san Josemaría: *“ateneos [...] sobriamente, a la realidad más material e inmediata, que es donde está el Señor”*¹¹⁶. Invita a considerar que la situación concreta en la que cada uno se encuentra es el lugar y la materia de santificación de que dispone, independientemente de que le guste o no, y sin prejuicio de que aspire a otra que considere mejor.

Una nueva visión de la vida cotidiana

*Estad ciertos de que a través de las circunstancias de la vida ordinaria, ordenadas o permitidas por la Providencia en su sabiduría infinita, los hombres hemos de acercarnos a Dios*¹¹⁷. Esta sencilla idea, repetida muchas veces por san Josemaría, con términos diversos, entraña una visión positiva de la vida cotidiana que, siendo connatural al cristianismo, había quedado como encubierta en el curso de la historia por el predominio de formas de vida espiritual caracterizadas por un cierto “apartamiento del mundo”, y por una comprensión de las actividades profanas como extrañas a la unión con Dios, que quedaba relegada al templo, a las ceremonias sagradas y al “mundo eclesiástico”. Con esta perspectiva, *la doctrina del Cristianismo, la vida de la gracia, pasarían, pues, como rozando el ajetreado avanzar de la historia humana, pero sin encontrarse con él*¹¹⁸.

Con san Josemaría aparece, según el sociólogo Pierpaolo Donati,

[...] una concepción de la vida cotidiana que aporta algo profundamente nuevo a las culturas y a las prácticas del pasado, tanto “religiosas” como “profanas”. La novedad consiste en haber propuesto una “superación”, en cierto sentido, de la distinción sagrado/profano tal como ha sido concebida y vivida en las culturas y en las sociedades que conocemos. Una “superación” que significa [...] ver la vida cotidiana como *hic et nunc* de lo divino que obra y se revela en el mundo de modo “ordinario” a través de las actividades temporales¹¹⁹.

Para san Josemaría, la vida corriente no es el lugar de lo “profano”, considerado en clave laicista como independiente de Dios, sino el de su encuentro con lo divino. No es un ámbito hostil o al menos foráneo al trato con Dios, un entorno del que es mejor escapar. Tampoco es la esfera

cerrada de lo que posee escaso valor, de lo que aliena e impide la expansión de la libertad en acciones trascendentes. Ni es, en fin, sinónimo de “vida privada”, en el sentido de aislada, incomunicada y humanamente pobre, sin repercusión fuera del estrecho recinto en el que se desarrolla¹²⁰. Por el contrario, para san Josemaría, la vida ordinaria es el campo de la santidad y de la misión apostólica de un fiel corriente. En este sentido

[...] ofrece una visión completamente nueva, que desvela la vida cotidiana como el espacio donde adquiere valor lo humano y en el que se esconde algo divino; como el lugar propio de una grandeza no hecha de acciones y gestos llamativos, sino tejida de concretos actos de amor vinculados a las tareas más normales. Una vida que hace libres y felices en el ejercicio de los deberes de cada día, cuando acontecen en un continuo descubrimiento de su valor sobrenatural¹²¹.

Si, a lo largo de la historia, la vida cotidiana ha sido vista frecuentemente como el lugar de la repetición mecánica y monótona de tareas carentes de significado trascendente, en la enseñanza de san Josemaría “es el mundo de la finalidad perseguida a través de pequeños pasos¹²². *Tu existencia no es repetición de actos iguales, porque el siguiente debe ser más recto, más eficaz, más lleno de amor que el anterior. —¡Cada día nueva luz, nueva ilusión!, ¡por Él!*¹²³ La vida cotidiana es el lugar en el que se realiza la finalidad última de glorificar a Dios y de procurar que los demás le glorifiquen, de alzar a Cristo en la cumbre de las actividades humanas y de edificar la Iglesia por la santificación y el apostolado; en ella se alcanza la identificación con Cristo y se ayuda a otros para que la alcancen; desde ella se mejora la sociedad y el mundo. “La vida cotidiana no es el puro pasar de los días, sino una especie de substancia de nuestro vivir”¹²⁴.

La secularidad cristiana. Algunas distinciones

a) Secularidad y cotidianidad

La noción de cotidianidad que hemos visto nos allana el camino para comprender la secularidad.

En este sentido conviene tener en cuenta que todos los cristianos han recibido de Cristo la misión de santificar el mundo, pero no todos del mismo modo. Como enseña Pablo VI, la Iglesia “tiene una auténtica dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo Encarnado”¹²⁵; pero esta dimensión secular —continúa el Papa—, “se realiza de formas diversas en todos sus miembros”¹²⁶. Tal diversidad de formas deriva de la relación con las realidades seculares (o sea con las actividades cotidianas: profesionales, familiares y sociales) que corresponde a cada fiel por su vocación y misión.

Los laicos, concretamente, tienen una secularidad “propia y peculiar”¹²⁷, distinta de la que puede afirmarse de los religiosos. De ahí que san Josemaría, como otros autores, reserve los términos “secularidad” o “secular” a la relación de los fieles laicos con las realidades temporales.

La “secularidad” de un laico cristiano es algo más que el mero vivir en la sociedad como ciudadano corriente. “No es simplemente una nota ambiental o circunscriptiva, sino una nota positiva y propiamente teológica”¹²⁸, afirma don Álvaro del Portillo (ahora “Venerable”, desde la publicación del Decreto pontificio sobre la práctica heroica de las virtudes, el 28-6-2012). Designa la novedad de sentido que adquiere para un fiel laico, por el hecho del Bautismo, el entramado de actividades cotidianas: se trata de las actividades que para él son “materia” de santificación, las que ha de santificar. La secularidad es, pues, una relación teológica con las realidades temporales.

El fiel laico, explica san Josemaría, *recibe de Dios la misión de santificar el mundo desde dentro*¹²⁹: *santificar ab intra —de manera inmediata y directa— las realidades seculares, el orden temporal, el mundo*¹³⁰. Análogamente a como quien recibe una misión que ha de realizar en un determinado lugar adquiere una relación peculiar con ese lugar, el laico cristiano, al que se le confía la misión de santificar las actividades temporales, tiene una relación peculiar con estas actividades que le ha de llevar a tratarlas como medio de santificación y de apostolado, ejerciendo el sacerdocio común. Esta relación, como hemos dicho, es la secularidad cristiana. No implica que el laico tenga que cambiar de sitio o de trabajo “por motivos religiosos”, para cumplir su misión. Lo que ha de hacer es santificarse y hacer apostolado allí donde se encuentra por razón del ejercicio de su profesión o por motivos familiares o sociales, porque ése es el lugar de su misión.

Se comprende por esto que la secularidad cristiana en la enseñanza de san Josemaría, “puede considerarse como la unión armónica del *alma sacerdotal* con la *mentalidad laical*”¹³¹. Esta afirmación sale al paso de una idea “horizontal” de secularidad, a la que hemos hecho referencia antes, según la cual se trata solo de una nota ambiental o circunscriptiva. Para san Josemaría, el fiel cristiano que tiene la secularidad como característica propia, ha de ejercer las actividades temporales de acuerdo con sus leyes y su autonomía, para santificar el mundo desde dentro. Es así como los laicos despliegan su secularidad: haciendo presente a Cristo en la entraña de las actividades humanas. Por eso necesita poseer una mentalidad laical intrínsecamente embebida de alma sacerdotal.

b) Secularidad en sentido propio y en sentido análogo

Llegados a este punto es necesario clarificar dos cuestiones. En primer lugar, si la secularidad es una nota teológica “propia y peculiar” de los laicos, como afirma el Concilio, ¿qué decir de la secularidad de los sacerdotes seculares?. En segundo lugar, está claro que la secularidad de los laicos (y de los sacerdotes seculares) es distinta de esa “secularidad” que se puede atribuir a todos los miembros de la Iglesia, según las palabras de Pablo VI; pero ¿es distinta también de la

“secularidad consagrada”, de la que habló Juan Pablo II en la Ex. ap. *Vita consecrata* (25-III-1996)¹³² y a la que se refiere el canon 712¹³³?

Veamos estas dos cuestiones:

1) La secularidad es también propia de los sacerdotes seculares. Estos no tienen una “secularidad reducida” sino plena, una secularidad en sentido propio, aunque con una peculiaridad característica de su ministerio. Álvaro del Portillo ha explicado esta peculiaridad con las siguientes palabras: En los fieles que son ordenados sacerdotes, escribe,

[...] se produce una prevalencia de su función ministerial, de suerte que si radicalmente no quedan separados del orden secular, su función en el orden profano queda supeditada a su función sacra (cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 31); solo podrán desarrollar aquellas funciones profanas que sean congruentes con su estado, y en tanto que su ejercicio sea compatible con su función en la Iglesia. En todo caso es importante tener en cuenta que *radicalmente* continúan insertos en el mundo; no es un fenómeno de separación sino de prevalencia y supeditación¹³⁴.

Esta supeditación lleva consigo, en la práctica y por lo general, que el sacerdote deba dedicar a su ministerio *todas las horas del día, que siempre resultarán pocas*¹³⁵, pero no porque haya sido separado de las actividades temporales, sino porque debe anteponer a todo lo demás el ejercicio de su ministerio al servicio de los fieles; y esto le exige ordinariamente una dedicación de tiempo total.

Al igual que en los laicos, la secularidad de los sacerdotes seculares “puede considerarse como la unión armónica del *alma sacerdotal* con la *mentalidad laical*”¹³⁶. También a ellos les pide san Josemaría que tengan “mentalidad laical” unida al “alma sacerdotal”. Han de comprender que las actividades temporales poseen una autonomía propia y que, por tanto, en este ámbito, los laicos no son la *longa manus* de los presbíteros¹³⁷, ni el sacerdocio común es una extensión del ministerial. Hay una distinción esencial entre ambos; son como dos fuerzas que han de concurrir a la santificación del mundo desde dentro, cooperando “orgánicamente”, porque la Iglesia, Cuerpo de Cristo, es una comunidad sacerdotal estructurada como un organismo vivo¹³⁸.

Comentando el libro de *Conversaciones*, Alfredo García Suárez (†1998) explicaba que los laicos, cuando procuran santificar las realidades seculares, hacen presente en el mundo a la Iglesia, no a la Jerarquía de la Iglesia¹³⁹. Los laicos han de cumplir su misión *en unión con la Jerarquía eclesiástica y según las enseñanzas del Magisterio*¹⁴⁰, pero su misión específica —o sea, *la específica participación del laico en la misión de la Iglesia*¹⁴¹— *depende de su misma condición de cristianos, no necesariamente de un mandato de la Jerarquía*¹⁴².

2) Respecto a la segunda cuestión a que me refería —el tema de la “secularidad consagrada” — recordemos que Pablo VI afirma que la secularidad de la Iglesia “se realiza de formas diversas en todos sus miembros”. Pedro Rodríguez observa que la Iglesia “no es ni un monolito uniforme, ni

un agregado multitudinario y anárquico de creyentes”¹⁴³ y que cabe un uso *análogo* del término “secularidad” que permite referirlo a cualquier miembro de la Iglesia, pero no del mismo modo.

¿En qué consiste este uso análogo? Ante todo volvamos a recordar que “la índole secular es propia de los laicos”¹⁴⁴ y que la secularidad pertenece también en sentido propio, no análogo, a los sacerdotes seculares. En cambio, *en sentido análogo* —semejante y desemejante— la secularidad corresponde a los religiosos. Semejante porque viven *in saeculo* y tienen la misión de santificar el mundo mediante el testimonio escatológico de su vida consagrada. Desemejante porque este modo es diverso al de los fieles laicos, los cuales tienen la misión de santificar el mundo desde dentro.

Álvaro del Portillo, afirma que, mientras la consagración por el Sacramento del Orden no separa del mundo,

[...] en cambio, en los religiosos —testigos públicos, *nomine Ecclesiae*, del espíritu de las bienaventuranzas (cf. *Lumen gentium*, n. 31 b) y por tanto del nuevo cielo y de la nueva tierra— se produce una verdadera separación. Es esa separación *a curis et negotiis saecularibus* [en nota cita a san Jerónimo, san Benito, santo Tomás de Aquino y Suárez] la que produce, la que hace posible, el testimonio escatológico público que es propio y esencial del estado religioso. Hasta el punto de que si no consistiese en eso la sustancia teológica del estado religioso, no tendría razón de ser tal estado eclesiástico¹⁴⁵.

En cuanto a la “secularidad consagrada” de los fieles que no se consideran religiosos pero que son “consagrados”, si esta consagración es teológicamente del mismo género que la consagración religiosa por los tres votos, entonces su “secularidad consagrada” es, como en el caso de los religiosos, una secularidad en sentido análogo a la de los laicos, no en el mismo sentido¹⁴⁶. Pero si se trata de una consagración a través de votos que no cambian la relación con la relación teológica con las actividades temporales, entonces se tratará de una secularidad en sentido propio. La “separación *a curis et negotiis saecularibus*” (de las preocupaciones del mundo y de los asuntos seculares) que es propia de los religiosos, tiene lugar en la consagración religiosa por la asunción de los votos propios de ese estado, que comportan una nueva relación con las actividades temporales, pero no por la asunción de otros votos que no configuren ese estado.

En todo caso, san Josemaría aclara a quienes siguen su enseñanza que para buscar la santidad en las actividades temporales no son necesarios “ni votos, ni promesas, ni forma alguna de consagración [...], diversa de la consagración que ya todos recibieron con el Bautismo”¹⁴⁷. De aquí no se puede deducir que cualquier voto o promesa separe del mundo. San Josemaría no lo afirma. Dependerá del objeto del voto o de la promesa.

El problema se presenta cuando se afirma que la “secularidad” es una nota *teológica* solo si es “secularidad consagrada” (mediante la profesión de los “consejos evangélicos”), quedando la “índole secular” de los laicos reducida a simple dato *sociológico*, que no basta para definir su posición en la Iglesia. En el debate

postconciliar, algunos han sostenido que el fiel laico es simplemente el bautizado, o sea el cristiano llamado a la santidad pero aún no comprometido con una misión propia en la Iglesia; y que, los que se comprometen serían los “laicos consagrados”, aquellos que asumen los votos de la vida consagrada¹⁴⁸: éstos serían los que poseen la secularidad como nota teológica propia. Se piensa que “asumir” plenamente la vocación laical significa “consagrarse” (por medio de los tres votos de la consagración religiosa).

Por esto, otros autores —entre ellos san Josemaría— distinguen la condición genérica de fiel, común a todos los bautizados, de la específica de laico, que comporta una misión propia y peculiar en la Iglesia, compartida por la inmensa mayoría de sus miembros¹⁴⁹; y sostienen que el laico no necesita ninguna nueva consagración, distinta de la del Bautismo y de la Confirmación, para asumir plenamente su vocación a la santidad y su misión de santificar el mundo desde dentro. Son estos fieles cristianos los que poseen la secularidad como nota teológica propia y específica de su llamada peculiar a santificarse en las actividades temporales y a santificar a los demás y a la sociedad desde dentro de esas actividades.

Su secularidad es sencillamente la relación con las actividades temporales que es propia de su misma cualidad de ciudadanos corrientes pero elevada por la gracia del Bautismo a medio de santificación. Esta secularidad es un don de Dios que ya poseen como semilla desde el Bautismo y que se desarrolla cuando asumen libremente su vocación y misión.

Para san Josemaría la secularidad, es uno de los modos en que se da *el carisma de la santidad y del apostolado*¹⁵⁰ en el Pueblo de Dios.

Conclusión. El temple de la secularidad-cotidianidad

Para concluir, desearía hacer referencia a una expresión recurrente de san Josemaría, inspirada esta vez en la antiquísima Carta a Diogneto (siglo II) que muestra el temple, es decir, la calidad y el valor, de la secularidad-cotidianidad. Se trata de la fórmula: “ser del mundo sin ser mundanos”.

Estar en el mundo y ser del mundo no quiere decir ser mundanos. Por eso, se nos pueden aplicar plenamente aquellas palabras de la oración sacerdotal de Jesús Señor Nuestro, que relata San Juan: no te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal. Ellos no son del mundo, como Yo tampoco soy del mundo (Jn 17,15-16)¹⁵¹.

La secularidad es una joya que ha de ser custodiada cuidadosamente. Necesita ser resguardada de la corrupción que le amenaza más directamente: la mundanización de la vida cristiana, la pérdida de la dimensión sobrenatural que da relieve, peso y volumen a las realidades cotidianas¹⁵².

El cristiano “secular” ha de “ser del mundo”, porque su vida se desarrolla en las actividades temporales que ha de santificar; pero no ha de “ser mundano” porque no ha de dedicarse a esas actividades como si fueran su último fin, ni debe olvidar que necesitan ser purificadas de las consecuencias del pecado.

Se trata de verdades decisivas que a veces se posponen o se silencian por un temor, más o menos consciente, a no ser aceptado por los demás o a sufrir aislamiento. Pero no sería recto someterse en todo a la aprobación del ambiente circundante. San Josemaría invita a discernir, teniendo

presente que oponerse al mal no equivale a distanciarse del mundo. *Recordar a un cristiano que su vida no tiene otro sentido que el de obedecer a la voluntad de Dios, no es separarle de los demás hombres*¹⁵³. “Ser del mundo sin ser mundano” es básico para que un cristiano corriente pueda cumplir su misión y alcanzar la plenitud de su filiación divina.

-
- ¹ San Josemaría, *Conversaciones*, n. 114.
- ² Id., *Carta 9-I-1932*, n. 3. Esta cita y todas las demás de obras de san Josemaría aún no publicadas están tomadas de: E. Burkhart – J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, 3 vols., Rialp, Madrid 2010-2012.
- ³ C. BURINI, *La spiritualità della vita quotidiana nel II e III secolo*, en C. BURINI – E. Cavalcanti, *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, Bologna 1988, p. 97.
- ⁴ W. HEINZELMANN, *Der Brief an Diognet, die Perle des christlichen Althertums, übersetzt und gewürdigt*, Erfurt 1896.
- ⁵ *Ep. ad Diognetum*, c. V, 1 ss. Cf. D. Ramos-Lissón, *La secularidad en la “Epístola a Diogneto”, V-VII*, en: AA.VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, pp. 269-278.
- ⁶ Cf. Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 10, 100, 4; Orígenes, *Contra Celsum*, I, 29; III, 56 ss.; Tertuliano, *Apologeticus*, 42, 2-3.
- ⁷ Además de las obras citadas en las notas anteriores, cf., p.ej., J. Gnilka, *Die frühen Christen: Ursprünge und Anfang der Kirche*, Freiburg 1999, 348 pp.; A. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Paris 1971, 300 pp.; W.A. Meeks, *The first urban Christians: the social world of the Apostle Paul*, 2ª ed., New Haven 2003, 303 pp.; M. SORDI, *I cristiani e l’Impero romano*, Milano (ed. revisada) 2006, 234 pp.
- ⁸ “... embusteros que ... prohíben casarse, y mandan abstenerse de alimentos que Dios creó para que los tomen con agradecimiento los fieles” (1 Tm 4,2-3)
- ⁹ “Os escribí en mi carta que no os mezclaseis con los fornicarios. Pero no me refería, ciertamente, a los fornicarios de este mundo, o a los avaros o a los ladrones, o a los idólatras, pues entonces tendríais que salir de este mundo. Lo que os escribí es que no os mezclaseis con quien, llamándose hermano, fuese fornicario, avaro, idólatra, injurioso, borracho o ladrón. Con éstos, ni comer siquiera” (1 Co 5,9-11).
- ¹⁰ CH. MUNIER matiza esa desestima del trabajo productivo que suele atribuirse a la cultura griega, limitándola a los llamados trabajos serviles (cf. *Lavoro*, en: AA.VV. (A. Di Berardino, dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, vol. II, col. 1913. La perspectiva cristiana del tema en san Josemaría está bien expuesta en M.P. Chirinos, *Humanismo cristiano y trabajo. Reflexiones en torno a la materia y al espíritu*, en: AA.VV., *Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá de Balaguer en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Pamplona 2004, pp. 45-65.
- ¹¹ Cf. D. INNERARITY, *La comprensión aristotélica del trabajo*, en: “Anuario Filosófico” 23/2 (1990) 69-108.
- ¹² Cf. P. DONATI, *Senso e valore della vita quotidiana*, en: AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana*, (Actas del congreso internacional en el centenario del nacimiento de Josemaría Escrivá de Balaguer), Roma 2002-2004, vol. I, p. 234.
- ¹³ Cf. L. MEYER, *St. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1933 (especialmente las pp. 288-297: *La perfection chrétienne dans le monde*). Entre los textos del Crisóstomo pueden verse en este sentido la homilía 7 sobre el evangelio de san Mateo (PG 57,81) y la homilía sobre el versículo “Saludad a Priscila y Aquila” (Rm 16,13) (PG 51,190).
- ¹⁴ Pueden verse ejemplos en M. Viller – K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella Patristica*, Brescia 1991 (orig. de 1939), pp. 265-276 (cap. 11: *La santità nel mondo*).
- ¹⁵ En el siglo IV se comienza a ver la consagración a Dios en la vida monástica como “un segundo Bautismo”. Se habla de este modo solo por analogía, naturalmente, porque la consagración religiosa no es un sacramento, pero aun así la fórmula y otras semejantes “encierran el peligro de minimizar la consagración bautismal, de situar la vida cristiana en el mundo a un nivel inferior (...). Juan Casiano llama a los cristianos del mundo “*christiani sub lege*” y a los del claustro ‘*sub evangelio*’. La *Regula Magistri* pone una separación neta entre el mundo y el claustro: (...) en el claustro se es ‘huésped de Dios’, en el mundo ‘ciudadano del diablo’” (K. SUSO FRANK, *Vie consacrée*, en: AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 16, Paris 1993, col. 658). Cf. F. Puig, *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Milano 2010, 361 pp.
- ¹⁶ Cf. CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1989, Part III: *The Affirmation of Ordinary Life* (pp. 211 ss.).
- ¹⁷ Cf. J. Huizinga, *El otoño de la Edad media*, Madrid 1994 (1ª ed. de 1919), especialmente el cap. IV.
- ¹⁸ Cf. C. MICHON, *La prose du monde*, en: AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana*, cit., vol. IV, pp. 101-103.

- 19 “[En la perspectiva existencial] la vida cotidiana tiene carácter *primario* y *fundamental*, es decir, existencial constitutivo. Tiene carácter *primario* porque es en ella donde se abre en primer lugar el horizonte del mundo, de la familia y de la sociedad. Tiene carácter *fundamental* porque en la vida cotidiana se viven los valores fundamentales de la vida privada y pública. Tiene carácter existencial *constitutivo* porque es en la vida cotidiana donde el sujeto, cualquiera, se siente ante sí mismo, es decir, ante su proyecto de vida” (C. Fabro, *Essere nel mondo*, 1978, Premessa nº 1: obra inédita; hemos tomado la cita de Id., *L’io e l’esistenza e altri brevi scritti*, Roma 2006, pp. 18-19). Una referencia a la fenomenología como corriente que valoriza la vida cotidiana, puede verse en P. DONATI, *Senso e valore della vita quotidiana*, cit., p. 233.
- 20 M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Madrid 2006, p. 105.
- 21 F. Ocariz, *Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia*, en: AA.VV. *Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas del Beato Josemaría*, Pamplona 1996, p. 52.
- 22 Cf. M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo*, cit., pp. 57-77. De la vida ordinaria en los reformadores se ocupa también, comparándola con la enseñanza de san Josemaría, C. MICHON, en *La prose du monde*, cit., pp. 95-111.
- 23 *Ibid.*, pp. 60-61. Hemos escrito en cursiva “santificada”, para destacar que se usa en el sentido de la teología protestante. En los dos párrafos siguientes tomamos algunas ideas del libro citado.
- 24 CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 217. Nótese que en alemán, “llamada” y “profesión” tienen la misma raíz: *Berufung* y *Beruf*.
- 25 Citado en *ibid.*, p. 223. Cf. V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli 1979, 629 pp.
- 26 M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo*, cit., p. 67.
- 27 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 114.
- 28 *Ibid.*, n. 22.
- 29 M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo*, cit., pp. 72-74.
- 30 Remito a E. Burkhart – J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit., vol. I, pp. 60 ss.
- 31 Cf. CH. Taylor, *L’età secolare*, Milano 2009, pp. 11-15. En esta nueva obra del autor de *Sources of the Self*, se distinguen tres aplicaciones del término secularización: como un fenómeno social y político que radica en la pérdida e incluso en la ausencia de relevancia de la religión en la vida pública; o como un fenómeno personal que consiste en la disminución de la fe y de la práctica religiosa, con el alejamiento de Dios y de la Iglesia por parte de las personas; o como la transición, en las personas y en la sociedad, de una situación en la que asumir la fe era un hecho normal, no problemático, a otra en la que se considera como una opción posible entre varias. Aquí, en nuestra frase sobre la Acción Católica “en una sociedad que se seculariza”, nos referimos a la primera aplicación. Más adelante haremos referencia a la segunda.
- 32 Esto vale, p.ej., para la doctrina de J. Cardijn, fundador de la J.O.C., organismo especializado de la Acción Católica: “[*Les jeunes travailleurs*] doivent être chrétiens partout, à l’atelier, à l’usine, à la rue, à la maison, aussi bien qu’à l’église [...]. Ils doivent voir que le travail peut être la plus expressive des prières...” [*Manuel de la J.O.C.*, Bruxelles 1930, p. 69; la primera edición es de 1925].
- 33 Cf. A. Miralles, *La misión de la Iglesia y las realidades temporales*, en: “Romana” 44 (2007) 180-197. En p. 186, citando el Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 7, distingue entre la misión de la Jerarquía y la de los fieles, sin separarlas.
- 34 Cf. San Josemaría, *Conversaciones*, n. 21. Sobre este tema, cf. J.L. Illanes – A Méndiz, *Conversaciones con monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. Edición crítico-histórica*, Madrid 2012, *ad loc.*
- 35 Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 34. Cf. A. Miralles, *La missione della Chiesa verso le realtà temporali*, en: Id., *Ecclesia et sacramenta*, Siena 2011, pp. 127-142.
- 36 G.K. Chesterton, *The Everlasting Man* (primera edición, London 1925), en: “*Collected Works*”, vol. II, San Francisco 1986, p. 321.
- 37 J.P. Wauck, *san Josemaría Escrivá de Balaguer. Un cammino attraverso il mondo*, Torino 2008, p. 9.
- 38 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, n. 20.
- 39 BEATO JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso con ocasión del centenario del nacimiento del fundador del Opus Dei, 12-I-2002, n. 2.
- 40 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, n. 14.
- 41 A. Aranda, *Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado*, en: AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana*, cit., vol. I, p. 195. Sobre la relación del trabajo del cristiano con el de Cristo en Nazaret, cf., del mismo autor, *Lavoro in Cristo dell’alter Christus*, en: Id., *Identità cristiana: i fondamenti*, Roma 2007, pp. 341-346.
- 42 Id., *Es Cristo que pasa*, n. 174.
- 43 Cf. Id., *Amigos de Dios*, n. 206. Sobre la presencia de este texto paulino en la enseñanza de san Josemaría, cf. J.M. Casciaro, *Fundamentos bíblicos del lema “ocultarme y desaparecer” de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, en: AA.VV. (J. Chapa, ed.), *Signum et testimonium*, Pamplona 2003, pp. 285-286.

44 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, n. 14.

45 San Josemaría, *Carta 11-III-1940*, n. 11. Cf. *Forja*, n. 518.

46 Cf. *Id.*, *Camino*, n. 277.

47 *Ibid.*, n. 178.

48 *Ibid.*, n. 815. Cf. A. Malo, *El sentido antropológico cristiano de la frase: "Haz lo que debes y estás en lo que haces"*, en: AA.VV., *La grandeza della vita quotidiana*, cit., vol. III, pp. 127-140.

49 Benedicto XVI se ha referido de modo penetrante a este misterio comentando la institución de la Eucaristía en la Última Cena. Después de afirmar que en ese momento se cumple lo que antes había anunciado: "Tengo poder para entregar mi vida y tengo poder para recuperarla" (*Jn* 10,18), añade: "Él da su vida sabiendo que precisamente así la recupera. En el acto de dar la vida está incluida la resurrección [...]. Ya ahora ofrece la vida, se ofrece a sí mismo y, con ello, la obtiene de nuevo ya ahora" (*Jesús de Nazaret*, vol. II, Madrid 2011, p. 486).

50 San Josemaría, *Via Crucis*, XIV Estación.

51 *Id.*, *Forja*, n. 917; cf. *Amigos de Dios*, n. 239.

52 *Id.*, *Amigos de Dios*, n. 54.

53 Cf. Beato Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, n. 14.

54 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 113.

55 Se emplea aquí el término "profano" en el sentido en que lo usa san Josemaría en el texto citado a continuación, es decir, como "lo no sagrado en sí mismo", excluyendo las acepciones negativas del término ("deshonesto", "sacrílego", etc.). "Actividades profanas" son todas las actividades humanas nobles que tienen por objeto las realidades de este mundo (por eso las llamamos también "intramundanas"), como cultivar un terreno, cocinar, construir una casa, etc.

56 Cf. Beato Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, nn. 5-6. La palabra "trabajo" se puede entender en sentido subjetivo (como al decir: *yo trabajo*), y entonces significa la actividad de trabajar, o en sentido objetivo (como cuando se dice: *mira este trabajo*), y entonces significa el resultado del trabajo: una mesa, un libro, una teoría científica, etc.

57 F. Ocariz, *El concepto de santificación del trabajo*, en *Id.*, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2001, p. 263.

58 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 114.

59 *Id.*, Apuntes de una meditación, 29-IX-1967 (AGP, P18, pp. 330-331).

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 Santo Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q. 93, a. 1, c. El hombre puede reconocer esa impronta de la Sabiduría divina con la luz de su razón, porque esta luz es participación de la ley eterna en el hombre: la ley natural (cf. *ibid.*, q. 91, a. 2, c). La fe viva permite además descubrir la ordenación de toda la creación a Cristo. Sobre este tema, cf. Beato Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, nn. 40-43.

63 Beato Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 43. La última frase es de santo Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q. 91, a. 2, c. El Concilio Vaticano II recuerda que "la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal mediante la cual Dios ordena, dirige y gobierna, con el designio de su sabiduría y de su amor, el mundo y los caminos de la comunidad humana. Dios hace al hombre partícipe de esta ley suya, de modo que el hombre, según ha dispuesto suavemente la Providencia divina, pueda reconocer cada vez más la verdad inmutable" (Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3).

64 San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 296.

65 *Id.*, *Es Cristo que pasa*, n. 48.

66 *Id.*, *Carta 24-III-1930*, n. 13.

67 *Id.*, *Amigos de Dios*, n. 241.

68 *Id.*, *Forja*, n. 741. Cf. *Amigos de Dios*, n. 310 (donde san Josemaría aplica *Cant* 3,2 a la búsqueda de Dios en los quehaceres de la vida cotidiana).

69 *Id.*, *Carta 9-I-1932*, n. 2. Al decir que comprendió esto "muy pronto" nos referimos concretamente al 7-VIII-1931, momento en que entendió de un modo nuevo las palabras: "*et ego si exaltatus fuero a terra...*" (cf. vol. I, pp. 424-441).

70 *Id.*, *Amigos de Dios*, n. 221. Cf. *ibid.*, n. 308.

71 *Id.*, *Carta 15-X-1948*, n. 20.

72 Cf., p.ej., *Gn* 2,3; *Ex* 28,38.43 y 29,29; *1 R* 9,3; *2 Cro* 5,3; *Is* 52,1.

73 Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2085.

74 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 114.

75 ID., *Es Cristo que pasa*, n. 120.

76 Santo Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 1, c. Cf. F. OCÁRIZ, *La revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos*, en ID., *Naturaleza, gracia y gloria*, cit., pp. 347-355. Las palabras del Doctor Angélico que hemos citado se refieren a la consumación escatológica del mundo, pero al ser la gracia una incoación de la gloria, puede sostenerse que cuando el cristiano procura santificar las actividades temporales, se da en esas mismas realidades una cierta incoación de la transformación futura. Lo cual no significa que haya continuidad entre ambas. Este asunto es tema de discusión entre las posturas escatologistas y encarnacionistas (cf. E. Burkhart – J. López, *Vida cotidiana y santidad...*, cit. vol. I, pp. 438 ss).

77 San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 308.

78 ID., *Es Cristo que pasa*, n. 120.

79 ID., *Forja*, n. 718.

80 Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 25. Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 36.

81 ID., Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 36.

82 *Ibid.*, n. 97.

83 San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 171. Cf. *Conversaciones*, n. 48.

84 ID., *Forja*, n. 703.

85 ID., *Camino*, n. 272. La expresión se encuentra en autores espirituales del s. XVI, como SAN JUAN DE ÁVILA (*Audi filia*, Madrid 1970, c. 75, p. 747): cf. P. RODRÍGUEZ, *Edición crítico-histórica de "Camino"*, cit., comentario al n. 272.

86 Publicada con el título *Amar al mundo apasionadamente*: cf. *Conversaciones*, n. 113 ss.

87 Cf. P. RODRÍGUEZ, *La "homilía del campus": el sentido de un mensaje*, en: "Nuestro Tiempo" 586 (2003) 30-43; ID., *Vivir santamente la vida ordinaria. Consideraciones sobre la homilía pronunciada por el beato Josemaría Escrivá de Balaguer en el campus de la Universidad de Navarra, 8-X-1967*, en: "Scripta Theologica" 24/2 (1992) 397-418; A.-M. LÉONARD, *Le matérialisme chrétien de Josemaría Escrivá. Réflexions autour du livre Entretiens avec Mgr. Escrivá*, en: "Annales Theologici" 17/1 (2003) 167-184; M.S. FERNÁNDEZ-GARCÍA, *Materialismo cristiano. Audacia y licitud*, en: AA.VV., *Trabajo y espíritu*, cit., pp. 249-258.

88 Poco antes que san Josemaría, había empleado esta expresión J. DANIELOU en su obra *Mythes païens et mystère chrétien*, Paris 1967: "Un chrétien n'est pas plus spiritualiste que matérialiste; [...] Il y a un matérialisme chrétien, non pas au sens où pour le chrétien tout se réduirait à la matière, ce qui tomberait exactement dans l'erreur inverse de privilégier exclusivement l'esprit, mais au sens où la matière est qualche chose qui est parfaitement valable, une des expressions de la création de Dieu, en sorte que, à travers elle nous pouvons saisir qualche chose de Dieu, comme à travers l'esprit" (p. 62). He tomado este texto de G. DERVILLE, *Histoire "mystique". Les sacrements de l'initiation chrétienne chez Danielou*, Roma 2000, p. 432. Señala que la obra de Danielou fue publicada en abril de 1967, unos meses antes, por tanto, que la homilía de san Josemaría a la que nos referimos (8-X-1967); a la vez, hace notar que el concepto está presente en san Josemaría desde tiempo atrás (cf. *ibid.*, pp. 433-436). Según H.D. Dei, *Materialismo cristiano y paradoja espiritualista. El cristianismo y el concepto de hombre en la gnosis valentiniana*, Buenos Aires 1974, 102 pp., la incompreensión de la realidad de la Encarnación y del valor de la materia por parte de algunos autores cristianos antiguos contribuyó a la formación de la mentalidad espiritualista de carácter gnóstico. En cambio, la idea de un "materialismo cristiano", no la expresión, se encuentra en autores cristianos del s. XX, como Chesterton: "Después de que la Encarnación se convirtiera en la idea central de nuestra civilización, era inevitable que hubiera un retorno al materialismo en el sentido de valorar en serio la materia y la fábrica del cuerpo. Una vez que Cristo resucitó era inevitable que resucitara también Aristóteles" (G.K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 1986, pp. 105-106; obra publicada en 1933).

Después de san Josemaría emplean la expresión diversos autores en el sentido general de que la fe cristiana valora el cuerpo y la creación material: cf., p.ej., G. Biffi, *L'enigma dell'uomo e la realtà battesimale*, Torino 2006, pp. 202 s.

89 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 114.

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

94 Como ejemplos de tareas "materiales" menciona las que tienen lugar *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* (*ibid.*); cf. *Surco*, n. 311.

95 ID., *Conversaciones*, n. 115. En el contexto cultural en el que san Josemaría predica, los “materialismos cerrados al espíritu” son el materialismo dialéctico marxista, de una parte, y el materialismo práctico hedonista de matriz individualista-liberal, de otra. Luego volveremos sobre estos fenómenos.

96 *Ibid.*, n. 116.

97 *Ibid.*, n. 115. La cita interna es de la Const. past. *Gaudium et spes*, n. 38. No hemos encontrado precedentes literales de que los sacramentos son “huellas de la Encarnación del Verbo”. En todo caso, la doctrina es tradicional. Las siguientes palabras son del comentario de Santo Tomás al Salmo 16 [17] 5: “*petit Christus pro Ecclesia ut gressus eius perficiantur, et vestigia, idest sacramenta, non moveantur*”. Sin embargo, fuera de este texto, no usa la metáfora de las “huellas” sino el concepto de “signo”. Lo mismo otros autores como el Beato Ramon Llull [Raimundo Lulio [1232-1315] escribe: *Sacramentum altaris est signum incarnationis Domini nostri Iesu Christi (Liber clericorum, III, 4)*. Consta que san Josemaría tenía a mano las obras de este autor.

98 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 114.

99 Cf. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, l. 3, c. 19 [PG 94, 1080].

100 El término “teándrico” (divino-humano) aplicado a las acciones de Cristo por medio de su humanidad, lo utilizan algunos Padres. Según santo Tomás indica que “la operación divina de Cristo se sirve de su operación humana, y esta participa del poder de su operación divina” (*S.Th.* III, q. 19, a. 1, ad 1).

101 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, n. 103.

102 Cf. ID., *Conversaciones*, n. 116.

103 *Ibid.*, n. 121.

104 Cf. Conc. de Trento, *Sessio XIII. De sacramento Eucharistiae*, c. 3: DS 1640. Las palabras entrecomilladas en este párrafo son frases, ya citadas en los párrafos precedentes, de la homilía de san Josemaría que se viene comentando.

105 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 116

106 J.A. Goddard, *Contenido y significado de la vida cotidiana en los escritos del Beato Josemaría*, cit., p. 189.

107 Cf. S. IRENEO DE LYÓN, *Adversus haereses*, 5,2,2-3.

108 Cf. San Josemaría, *Conversaciones*, n. 115 (texto citado más arriba).

109 Cf. ID., *Camino*, n. 677; *Forja*, nn. 15, 23.

110 K. MARX, *Thesen über Feuerbach* (1845), en Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1969, vol. 3, p. 533.

111 A.M. González, *El trabajo filosófico a la luz del Beato Josemaría*, en: AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana*, cit., vol. IV, p. 159.

112 M.P. Chirinos, *Humanismo cristiano y trabajo*, cit., p. 62.

113 San Josemaría, Apuntes de la predicación [AGP, P10, n. 62].

114 *Id.*, Apuntes de la predicación, 6-II-1967 [AGP P03, IV-1967, pp. 20-21]. Cf. P. Urbano, *El hombre de Villa Tevere*, 3ª ed., Barcelona 1995, p. 275.

115 San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 81.

116 ID., *Conversaciones*, n. 116.

117 ID., *Amigos de Dios*, n. 63.

118 ID., *Conversaciones*, n. 113.

119 P. DONATI, *Senso e valore della vita quotidiana*, cit., p. 221.

120 Cf. *ibid.*, pp. 222-223, 236.

121 *Ibid.*, p. 235.

122 *Ibid.*, p. 236.

123 San Josemaría, *Forja*, n. 736.

124 R. Alvira, *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid 1999, p. 9.

125 PABLO VI, Discurso a los representantes de Institutos seculares, 2-II-1972, AAS 64 [1972] 208.

126 *Ibid.*

127 “*Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est*” (Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 31; cf. Beato Juan Pablo II, Ex. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 15). Sobre el tema en general, cf. J.-I. Saranyana, *El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)*, en: AA.VV. (J.-I. SARANYANA, dir.), *El caminar histórico de la santidad cristiana*, cit., pp. 105-130; J. MIRAS, *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos*, Pamplona 2000, 95 pp.

- 128 Á. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona 1991³, p. 184.
- 129 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 60.
- 130 *Ibid.*, n. 9.
- 131 Á. DEL PORTILLO, *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*, cit., p. 26.
- 132 Cf. los nn. 10, 32, 55 de la mencionada Exhortación apostólica.
- 133 “Las constituciones [de los Institutos seculares] han de establecer los vínculos sagrados con los que se abrazan los consejos evangélicos en el instituto, y determinarán las obligaciones que nacen de esos vínculos, conservando sin embargo en el modo de vivir la secularidad propia del instituto” [CIC, c. 712].
- 134 Á. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., p. 185. La determinación de las funciones profanas que no sean congruentes con el estado de presbítero es una cuestión prudencial, competencia de la autoridad eclesiástica, que dependerá de las connotaciones que adquieren algunas profesiones, como la política o la psiquiatría, en unas determinadas circunstancias culturales e históricas.
- 135 San Josemaría, Homilía *Sacerdote para la eternidad*, 13-IV-1973, en: *Amar a la Iglesia*, Madrid 1986², p. 67.
- 136 Á. DEL PORTILLO, *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*, cit., p. 26.
- 137 Cf. San Josemaría, *Conversaciones*, n. 21. *A los laicos, que trabajan inmersos en todas las circunstancias y estructuras propias de la vida secular, corresponde de forma específica la tarea, inmediata y directa, de ordenar esas realidades temporales a la luz de los principios doctrinales enunciados por el Magisterio; pero actuando, al mismo tiempo, con la necesaria autonomía personal frente a las decisiones concretas que hayan de tomar en su vida social, familiar, política, cultural, etc. (ibid., n. 11).*
- 138 “*Indoles sacra el organice exstructa communitatis sacerdotalis...*” [Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 11].
- 139 Cf. A. GARCÍA SUÁREZ, *Existencia secular cristiana. Notas a propósito de un libro reciente*, en: “*Scripta Theologica*” 2 [1970] 146.
- 140 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 59.
- 141 *Ibid.*, n. 9.
- 142 *Ibid.*, n. 59.
- 143 P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en: AA.VV. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, cit., p. 98.
- 144 “*Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est*” [CONC. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 31].
- 145 Á. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., pp. 185-186. “El testimonio público que han de dar los religiosos por Cristo y la Iglesia lleva consigo un apartamiento del mundo [‘*secumfert a mundo separationem*’]” [CIC, c. 607, § 3]. Cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 5.
- 146 Véase J.F. CASTAÑO, O.P., *Natura e spiritualità degli Istituti Secolari*, en: AA.VV., *Compendio di Teologia spirituale (in onore di Jordan Aumann O.P.)*, Roma 1992, pp. 247-267, donde el autor defiende la especificidad de la “secularidad consagrada” previniendo de identificarla con la secularidad de los demás fieles laicos. Posteriormente Juan Pablo II ha afirmado que “cuando los laicos se comprometen en el camino de los consejos evangélicos, sin duda entran en cierta medida en un estado de vida consagrada, muy diferente de la vida más común de los otros fieles, que eligen el camino del matrimonio y de las profesiones de orden profano” [Discurso, 5-X-1994, n. 4].
- 147 San Josemaría, *Conversaciones*, n. 20.
- 148 Sobre esas opiniones, cf. J.L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, cit., p. 150-151.
- 149 Cf. San Josemaría, *Conversaciones*, n. 9.
- 150 *Ibid.*, n. 59.
- 151 San Josemaría, *Carta 19-III-1954*, n. 5. Cf. *Forja*, n. 569; *Camino*, n. 939. San Josemaría comenta frecuentemente *Jn* 17,15-16. Cuando habla de “no ser mundanos” se refiere al “no son del mundo”, de este texto; y cuando dice que “hemos de estar en el mundo y ser del mundo”, quiere decir lo mismo que “no los saques del mundo”. Su lectura del pasaje evangélico no se aleja del sentido literal: cf. G.R. BEASLEY—MURRAY, *John*, en D.A. HUBBARD — J.D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary*, vol. 36, Waco (Texas) 1987, p. 299 ss.
- 152 Cf. San Josemaría, *Camino*, n. 279.
- 153 ID., *Es Cristo que pasa*, n. 21.

MATERIA Y MATERIALISMOS EN EL CONTEXTO CULTURAL CONTEMPORÁNEO: MÁS ALLÁ DE UNA DICOTOMÍA

María Pía Chirinos

Facultad de Humanidades

Universidad de Piura, Perú

Empezaré con una afirmación quizá provocativa: ¡somos materia! Sí: nuestra apariencia es material y es una apariencia verdadera. No solo *tenemos* cuerpo sino que —en frase de Gabriel Marcel— lo somos. Es más, nos encontramos rodeados de seres materiales: nuestro conocimiento no puede prescindir de un “inicio” sensible para activarse, y una vez que conocemos, pensamos o entendemos algo, ese *plus* cognoscitivo busca una expresión que siempre es material: el discurso oral, la palabra escrita, la acción corporal, la pasión, los sentimientos... Somos realmente materia y el materialismo no es una simple tentación: es una condición de nuestra existencia cotidiana y una premonición de lo que será nuestra existencia futura o eterna.

Contra esta evidencia, el peso de prácticamente veinticinco siglos de filosofía nos sofoca. En esto consistirá mi exposición: demostrar que, a lo largo de todo este tiempo, muy pocas voces han logrado desligarse de este prejuicio filosófico. Y no se trata de cualquier pensamiento o de cualquier postura. Para empezar, la platónica, en su definición del hombre. El alma es lo que nos constituye, pero su cárcel es el cuerpo. Además, en una de las tantas interpretaciones del mito de la caverna, Platón atribuye al mundo fuera de la caverna la condición de auténticamente real: es el de las ideas, contempladas por el hombre libre, que sale de la oscuridad y descubre la luz del sol; mientras que dentro solo hay sombras, confundidas con herramientas, fuego, cadenas... Es evidente que Platón es el primer enemigo de nuestra condición material.

Pero —alguien podría objetar con razón— Aristóteles superó este dualismo platónico con la brillantez que le caracteriza: el mundo sensible y el de las ideas (el *topos uranos*) encuentran en la famosa teoría hilemórfica un punto de conciliación: acto-potencia, forma-materia, alma-cuerpo... manifiestan una realidad única, a saber, la *ousia*. Ambos pares son co-principios metafísicos, que se reclaman mutuamente y que en el mundo sensible no se dan el uno sin el otro. La materia así concebida es realidad: potencia real y accidente. Santo Tomás añadirá a estas parejas metafísicas la famosa de acto de ser y esencia y la no exclusión de un acto puro de ser, sin mezcla de potencialidad. Pero la dificultad de estas tesis siempre ha estado presente: no por ser difíciles, son falsas, pero sí al menos adolecen del peligro de no ser entendidas plenamente.