LUTERO Y SAN JOSEMARÍA: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS PARA UN DIÁLOGO

María Pía Chirinos[*]

1. Trabajo y antropología en Lutero. 2. El inicio del individualismo. 3. La confrontación de Lutero con Josemaría Escrivá. Bibliografía.

Exponer y comparar en el marco de este Congreso las tesis de Martín Lutero y de San Josemaría Escrivá no sólo es un ejercicio pertinente sino sobre todo –diría yo– de especial osadía. Además de haberse llevado a cabo en obras de autores importantes (Rhonheimer, 2006; Burkhart-López, 2013), la mayor dificultad está en que esta exposición se desarrolla ante una audiencia que no puede ser más exigente: muchos de los presentes conocen a fondo ambos pensamientos e incluso probablemente hayan hecho vida alguno de los dos... Para mi consuelo, solo me queda confesar haber sido testigo de varios encuentros con el propio San Josemaría en el viaje que realizó al Perú en 1974 y haber oído de sus labios algunas de sus enseñanzas que hoy presento.

Nos detendremos en dos conceptos centrales de la antropología luterana y en otro que es más bien consecuencia de ésta. Los tres marcarán decisivamente el desarrollo de la teología protestante, de la filosofía moderna y de la cultura contemporáneas. El primero, el concepto de trabajo o *Beruf*, destacado por Max Weber en su obra "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" (2012); el segundo, una noción antropológica hoy en día especialmente presente, a saber, el individualismo, como otro concepto cristalizado a partir del pensamiento de Lutero. El tercer tema, consecuencia de los anteriores, será la visión secularizada del mundo en la que desembocará el pensamiento protestante no sólo luterano sino

[*] Universidad de Piura. Las referencias bibliográficas que se encuentran en abreviatura dentro del texto remiten a las obras del elenco que se incluye al final del artículo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

también calvinista. Marx exaltará la visión del trabajo (coincidiendo con Lutero) y la convertirá en una de sus claves ideológicas; se enfrentará con la visión individualista especialmente clara en la ideología liberal, acuñando la voz comunismo; y coincidirá plenamente con la visión secularizada posterior –también llamada secularización absoluta (Fazio, 2009)–, que seguramente Lutero hubiera rechazado pero de la que es indiscutiblemente padre intelectual.

Una última aclaración antes de entrar en tema: tanto los escritos de Lutero como los de Calvino adolecen de ambigüedades reconocidas por sus propios seguidores (Wriedt, 2003). Esta opinión es muy compartida respecto de los escritos de Lutero pero también se puede extender a Calvino, de cuya obra se ha dicho que es una "*complexio oppositorum*" (Bauke, 1922 en Hesselink, 2004).

1. Trabajo y antropología en Lutero

En las obras dedicadas de modo general a Lutero o a la Reforma, la atención al trabajo es claramente secundaria (Chaunu, 1989; McKim, 2003): en la mayoría nos encontramos frente a tratados de teología o de historia que lo tocan tangencialmente. Sin embargo, la influencia que sus tesis han tenido en la filosofía y sobre todo en la antropología no son de despreciar aunque, a la vez, haya que dejar claro, de modo preliminar, que en su exaltación del trabajo Lutero presenta tesis que no fueron tan originales. El posicionamiento del trabajo u oficio había comenzado a tomar especial fuerza con la aparición de los gremios en los ss. XI y XII y el aprecio al trabajo de Lutero no hace más que hacer explícita esta relevancia.

La obra de Max Weber logró poner en el centro del debate sociológico (aún abierto) el concepto de trabajo protestante como vocación divina, con el doble significado de la palabra alemana *Beruf* (oficio y llamada de Dios) (2012). Con esta afirmación, la Reforma elimina una distinción que en el medioevo cristiano había ido tomando cuerpo poco a poco: la supremacía de la vida religiosa respecto de la vida ordinaria del laico en medio del mundo o lo que en otro lugar llamo el "cristianismo aristocrático" (Chirinos, 2014). Lutero se rebela contra esa distinción (LW 26, p. 459; Beeke, 2003) añadiendo unas tesis ciertamente difíciles

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de ser aceptadas por la Iglesia católica y que denominaré "negaciones" y otras afirmativas –"afirmaciones"– que quedan, por decirlo de algún modo, en el "limbo" de la teología católica y comienzan a entenderse como acerbo del protestantismo: por un lado, las negaciones como la desaparición de las órdenes religiosas y de la vida contemplativa, la eliminación del sacramento del orden (estados dentro de la Iglesia que funcionaban como paradigmas de un clasismo que se quería superar) y la abolición del celibato sacerdotal (LW 28, p.23; Lull, 2004). Por otro lado, como contrapartida, las "afirmaciones": todos estamos llamados a la santidad, independientemente del estado dentro de la Iglesia; todos tenemos alma sacerdotal desde el bautismo (LW 44, pp.115-217; Wriedt, 2003) y el matrimonio es una llamada o vocación de Dios (LW 28, p. 24). Además, añade una interpretación del Génesis en sus tres primeros capítulos en la que claramente niega la dimensión de castigo al trabajo, y lo define como la misión que el hombre recibe de Dios para su existencia en la tierra antes de la caída (Lutero 2009). Por último y ésta quizá sea la influencia más importante de la noción de trabajo de Lutero, a través de Calvino y la corriente puritana que nace en los Estados Unidos, aparece la *Work Ethic*, disciplina emblemática del protestantismo (Olson, 2004).

Como quizá ya se haya intuido, hay coincidencias muy notorias con el mensaje de San Josemaría Escrivá: tantas y tan parecidas que no extraña que en un primer momento (hasta que el Concilio Vaticano II dejara claro lo contrario) hayan sido objeto de acusaciones de herejía.

Como es obvio, las "negaciones" de Lutero no pueden entenderse como un cuerpo doctrinal sin relación con las otras tesis o "afirmaciones". Sin embargo, su rechazo de la vida contemplativa como modo pleno de vivir la fe cristiana hasta el punto de eliminarla y sustituirla por la vida activa en el mundo, no deja de presentar paradojas. En efecto, si bien el trabajo entendido como llamada de Dios se consolida como valor positivo, el sujeto del trabajo, el cristiano laico y trabajador, no se beneficia de esta valoración. Hay –me parece– una distinción poco aceptable entre trabajo y trabajador: el trabajo es vocación divina, pero el trabajador es un ser humano con una naturaleza totalmente corrompida; el trabajo debe realizarse en servicio de los demás, pero el trabajador no merece nada por este amor al prójimo; el trabajo da lugar a una serie de virtudes promocionadas por la *Work Ethic*, pero esas virtudes no son

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

actos inmanentes capaces de hacer al trabajador bueno moralmente. La antropología de Lutero es tajante: después del pecado original, como bien apunta Wriedt, "aparte de la fe, no existen buenas obras. Cualquier acto que se haga sin fe es un pecado" (Wriedt, 2003, 101). Por eso, Dios santifica la vida cotidiana, el trabajo y el matrimonio directamente, sin intermediarios (Strohl, 2003).

2. El inicio del individualismo

Hay en todas estas afirmaciones un oculto sabor nominalista. El trabajo como tal, la vida cotidiana como tal... no representan realidades de suficiente valor ontológico y moral como para incidir no sólo en la santidad sino en un perfeccionamiento humano. La sola fe se convierte en un factor subjetivo que, a modo de palanca, logra que Dios desde fuera santifique todo, por su Voluntad omnipotente. Pero el sabor nominalista también aparece en la negación luterana de todo vínculo con la Iglesia (abolición de la jerarquía), de toda dependencia del Magisterio o de la Tradición para interpretar la Biblia (la *sola Scriptura*), y de la ayuda de la gracia que el sacerdote dispensa a través de los sacramentos. El cristiano se ha convertido en un individuo que se relaciona directamente con Dios y al que Dios da su gracia a modo de vestimenta.

El mundo es la arena del nuevo ascetismo del individuo cristiano: un ascetismo (en expresión de Weber) intramundano rodeado de una naturaleza desencantada (2012). Dios no obra a través de indulgencias, ni de sacramentales, sino sólo a través de algunos sacramentos pero siempre que la respuesta humana sea la sola fe. Y nuestro acercamiento a la naturaleza, tal y como lo describe Charles Taylor (2007), debe estar libre de todo prejuicio mágico y religioso, propio de la época medieval. El ser humano puede y debe desvelar y reordenar con su razón las leyes de la naturaleza y para esto, no necesita de nadie: ya ha alcanzado una mayoría de edad. Es el inicio del *sapere aude* ilustrado y con él –esta vez desde una perspectiva ajena a la Iglesia Católica[1]– el inicio también de un secularismo que acabará siendo absoluto.

[1] Sigo en esto la distinción entre secularismo relativo y absoluto de Mariano Fazio (2009). El primero se dio, por ejemplo, en la reflexión jurídica de Francisco de Vitoria a raíz del descubrimiento de América y de los habitantes del nuevo mundo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Llegados a este punto, hay una crítica especialmente válida ya expuesta desde muchos frentes: toda esta atención a la naturaleza desde una racionalidad que deja de lado la finalidad y se apoya en una racionalidad autónoma, nos ha colocado (de modo más claro a partir del s. XIX) bajo la dictadura de una razón científica. Para el moderno, los sentidos nos relacionan con las apariencias y éstas engañan. La razón teórica, no: conoce las ideas claras y distintas de modo cierto porque las posee innatamente. La razón práctica, en cambio, que es la que se corrige, la que aprende en base a fallos, la que apunta al blanco pero no siempre lo alcanza, se ve más como vulnerable y también como dependiente: es una dimensión que desdice de nuestra condición humana. De la empatía ni siquiera se habla.

Y este olvido de la razón práctica junto con la no presencia de la empatía coincide precisamente con un desinterés respecto del cuerpo vivo característico de la filosofía moderna (en este sentido es relevante que en alemán exista la distinción entre "cuerpo vivo" (*Leib*) y "cuerpo no vivo" (*Körper*)). Las necesidades de nuestra condición corpórea no sólo representan escaso valor antropológico, sino que muchas de ellas, si no todas, son pecaminosas. A partir de Descartes, además, el cuerpo se estudia sólo en cuanto materia abstracta espacio-temporal. Y esto refleja un problema mucho más crítico, a saber, la introducción del mecanicismo en la naturaleza, la negación de sus fines y la minusvaloración de una serie de manifestaciones claramente humanas como la vulnerabilidad y la dependencia. El desprecio del cuerpo vivo es consecuencia de un concepto de ser humano racionalista e individualista, que concibe el trabajo como una acción en la que intervienen las causas eficiente y material, y deja fuera las causas formales y finales. El peligro más claro es que el trabajo y la naturaleza inician un camino decidido y determinado hacia una mecanización, que se centra en el producto o en la productividad. El trabajo humano es individual y repetitivo, sin relación con otros, sigue una línea de producción (según la metáfora de Frederick Taylor) y llegará a ser sustituido por la máquina primero y por la inteligencia artificial después. Esto explica de alguna manera que hoy en día se afirme que el gran problema no consiste en que la inteligencia artificial trabaje como el hombre, sino que el hombre trabaje como la inteligencia artificial.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En el mecanicismo no cabe ni el cuidado del entorno natural ni del cultural ni el cuidado de los demás seres humanos. El interés por el cuerpo como simple materia y la materia como abstracción espacio-temporal aleja toda capacidad de asombro, de admiración, e introduce una mirada dominadora y poco respetuosa de las leyes naturales, que empiezan a verse –desde Kant– como elaboraciones de nuestra razón pura. El individuo es el que reina, pero es un individuo que no se relaciona con otros individuos y por tanto su reinado sólo se ejerce respecto de la naturaleza y además resulta despótico: determinista.

Las reacciones filosóficas más conocidas que se enfrentan con esta posición son, por un lado, la marxista que –si bien es verdad– refuerza la noción de trabajo materialista, intenta revalidar el valor de lo común –el comunismo– respecto de todas las secuelas que, en la mente de Marx, el capitalismo conlleva. Marx ahonda en las "negaciones" luteranas que se convierten en divisiones o enfrentamientos: la lucha de clases y la eliminación de las superestructuras como el Estado, la religión, las clases sociales y sobre todo la propiedad privada. Aunque, en expresión de Maritain (1999), estamos frente a la "revancha de la materia", que es precisamente un talón de Aquiles de Marx, sin embargo, hay que reconocer que tanto su ataque al individualismo, presente en el *self interest* de Smith, como el protagonismo de la materia frente al idealismo absoluto hegeliano, son reacciones de algún modo previsibles, fruto de un diagnóstico acertado pero de una terapia incorrecta.

Posterior a la ideología marxista, el ecologismo intenta también recuperar nociones importantes como la finalidad de la naturaleza, sus leyes, el cuidado que exige y merece, etc., aunque en su mayor parte y sobre todo en su primera reacción de alguna manera absolutice la naturaleza y ofrezca una solución ideológica. El neomarxismo dejará de hablar del trabajo para abocarse a una vida lúdica y –a partir de mayo del 68– hedonista, pálido reflejo del placer auténticamente humano.

Pero también hay otras críticas a esta posición en voces como las de Iris Murdoch, Alasdair MacIntyre o Charles Taylor, que rechazan el individualismo antropológico y el determinismo de la naturaleza introducidos por la modernidad. En un ensayo sobre "Dios y el bien", Iris Murdoch denuncia: "Sin embargo, el determinismo como teoría filosófica total no es el enemigo... El enemigo es el implacable y grave *ego* (*the fat*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

relentless ego)" (1986 52). Un *ego* que ciertamente se desliga de su entorno y busca una posición individual y dominante. Por su lado, MacIntyre (2001), en el primer capítulo de *Animales Racionales Dependientes*, pone como ejemplo a Adam Smith que expresamente deja de lado en su moral a quienes sufren enfermedades o padecen dolor, y –con una sinceridad que roza lo salvaje– nos demuestra cómo gran parte de la ética occidental no sólo ha ignorado al vulnerable y al dependiente, sino que nos ha hecho pensar que quienes padecen enfermedades como fruto de esa vulnerabilidad y dependencia son más bien otros... no nosotros y que nuestra felicidad se ha entendido como distinta y superior. Por último, Charles Taylor en *A Secular Age* (2007, 24) describe al "moderno yo como a la defensiva" (*modern self as "buffered"*), frente a un yo medieval no sólo abierto como por ósmosis a una naturaleza, que presenta un misterio de tipo religioso, sino sobre todo un yo inserto en un entorno social al que pertenece naturalmente (2007). El yo moderno, por el contrario, aparece envuelto en el individualismo y hasta en el atomismo y el responsable de esta visión es claramente la Reforma Protestante de Lutero y de Calvino (Taylor, 2007).

3. La confrontación de Lutero con Josemaría Escrivá

Dicho esto, es decir, dejando claro que en el ámbito de la filosofía se han dado reacciones de un lado y de otro respecto de la influencia de Lutero y su Reforma, queda preguntarnos por las coincidencias con la doctrina de Josemaría Escrivá.

Mientras Lutero –tal y como he enfocado la exposición– desarrolla su doctrina a través de negaciones y afirmaciones, podemos decir que en Josemaría Escrivá el enfoque es totalmente distinto, no sólo porque parte de presupuestos teológicos negados por Lutero, como la acción de la gracia y nuestra correspondencia para merecerla, sino también por el modo como profundiza en realidades humanas que requerían una mirada nueva a partir de una vivencia del Evangelio también novedosa.

Aunque hay muchos modos de desarrollar la propuesta de Escrivá, me permitiré enfocarla desde la realidad antropológica del trabajo, que será el fulcro desde el que se pueden presentar otras tesis, que contrastan con las de Lutero. Para empezar, en San Josemaría no encontramos el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

velo nominalista que domina la posición luterana: el trabajo es "realidad redimida y redentora (...) santificable y santificadora" (*Es Cristo que pasa*, 47), y esto es posible porque el sujeto del trabajo, es decir, el hombre y la mujer, que viven en el mundo, participan, desde el bautismo, del alma sacerdotal y, con la acción santificadora de la gracia, pueden dirigir todas las vicisitudes del trabajo (el éxito, el esfuerzo y hasta el fracaso) a la Cruz de Cristo (*Es Cristo que pasa*, 96).

Pero no basta esto. Para que el trabajo sea "realidad redimida y redentora", debe llevarse a cabo con toda la perfección posible. Y perfección que no tiene nada que ver con una acción mecánica, exacta, repetitiva y menos aún pasiva. Todo lo contrario. Como ha expuesto Alejandro Llano al referirse a esta idea de San Josemaría, trabajo bien hecho es sinónimo de libertad creativa, de mejora continua, de una palabra hoy muy en boga en ámbitos académicos: innovación (Llano, 2004). Y esto sólo se da en un sujeto que trabaja poniendo en juego su racionalidad teórica, su capacidad empática y social; y también el aspecto poiético en un sentido más amplio que el aristotélico: no sólo sus habilidades manuales y corpóreas en un sentido técnico, sino los conocimientos y hábitos que se adquieren, mejoran y sirven de eje para la adquisición de virtudes. Un trabajo así entendido es lo más opuesto a la máquina individualista y al espíritu racionalista: es un trabajo enclavado en una tradición pero proyectado al futuro (dimensión social); es un trabajo que crea cultura y cultura humana tanto en temas que muchos consideran de especial trascendencia como la economía, la política o el arte, como en otros que quizá están equivocadamente minusvalorados como los trabajos del hogar y los relacionados con el cuidado (dimensión cultural). Es un trabajo, en definitiva, que humaniza el entorno, humaniza también a los demás miembros de la sociedad y que no divide a los hombres y mujeres en clases (dimensión antropológica). Y bajo estas condiciones es posible entender por qué San Josemaría cristaliza su doctrina sobre el trabajo en la conocida trilogía de "santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás con el trabajo", añadiendo una dimensión soteriológica. José Luis Illanes (2013) ha desentrañado así el siguiente texto que, en su opinión, es uno de lo más densos sobre el trabajo de Escrivá y que vale la pena traer a colación:

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

> "El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios, que, al crear al hombre, lo bendijo diciéndole: Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que se mueve sobre la tierra (Gn 1, 28). Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora" (*Es Cristo que pasa*, 47).

Una especial coincidencia entre Escrivá y Lutero es considerar que el trabajo no es el castigo que Dios infringe al hombre después del pecado (*Amigos de Dios*, 81). Es la tarea originaria que recibió Adán: la de trabajar y cuidar el jardín del Edén (Gn 2, 15). Esto conduce a una tesis importante: si bien el primer hombre estuvo en posesión del don de ciencia infusa, no parece que ésta haya impedido a la razón práctico-poiética y práctico-ética su actuar propio para dominar la tierra. El ser humano, ya antes del pecado, habría transformado su entorno y sobre todo habría actuado con repetición de actos que buscarían una mejora intrínseca para lograr su objetivo dando lugar a hábitos técnicos y también a virtudes: de hecho, Dios pide a nuestros primeros padres la condición de la obediencia, alrededor de un acto en busca de comida. La prueba y el error en el trabajo no son sinónimo de pecado: son más bien muestra de nuestra finitud como criaturas. Las virtudes o los vicios, en cambio, se alcanzan adverbialmente, alrededor de un acto concreto humano que se ejerce desde la racionalidad poiética. Y esto se puede afirmar antes y después de la caída. Por eso, Escrivá insiste en una *Work Ethic* aún más radical por ser más realista: "el quicio de la espiritualidad específica del Opus Dei es la santificación del trabajo ordinario" (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 34).

Sobre la oposición entre vida contemplativa y vida activa, cabe añadir alguna referencia más explícita al modo como Lutero y Calvino la presentan, en comentarios sobre dos personajes evangélicos, Marta y María, que también Escrivá tomó como punto de referencia. Mientras Lutero defiende que para ser auténtico cristiano hay que escuchar la voz de Dios como María (LW 26, p. 460), no deduce que por ello el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

trabajo se encuentre en inferioridad de condiciones. La reprensión de Jesús a Marta se debería más bien a que esas "muchas cosas" suponían distracción y fuente de frustración (LW 25, p. 352 y LW 10, p. 204). Sin embargo, Calvino sí ataca la interpretación medieval según la cual la vida contemplativa es superior a la activa, mencionando incluso que este enfoque depende de influencias aristotélicas difundidas por los de la Sorbona (1845) y explica la reprensión de Jesús en base al deseo de ser servido de modo frugal.

Escrivá, en cambio, ve en ambos personajes un todo: ni las almas cuya vocación es contemplativa pueden prescindir de la vida activa, ni la vida activa impide la contemplación. La actitud de María ciertamente resulta la única necesaria, pero no es el todo. En palabras del mismo Jesucristo es "la mejor parte", perfectamente compatible con la actividad de Marta. En una carta dirigida a mujeres del Opus Dei que se dedican a las labores domésticas, San Josemaría escribía: "No os puedo decir a vosotras, mis hijas, lo que decía el Señor a Marta (cfr. Lc 10, 40-42), porque, en todas vuestras actividades, también al ocuparos de los trabajos de la casa, sin congojas ni miras humanas, tenéis siempre presente –*porro unum est necessarium* (Lc 10, 42)– que sólo una cosa es necesaria y, como María, habéis también escogido la mejor parte, de la que jamás seréis privadas: porque tenéis vocación de almas contemplativas, en medio de los quehaceres del mundo" (*Carta 29-VII-1965*, n. 1 en Chirinos, 2007)

Pero quizá lo más novedoso de su legado tenga que ver con la misión del laico que comparte con la visión de la Reforma: por ejemplo, la autonomía de las realidades temporales, la aceptación del matrimonio como vocación o la igualdad radical de todos los cristianos a partir del bautismo. Todo esto refuerza el papel del laico que en Lutero fue una punta de lanza, pero que dejó en el camino la vida consagrada cuyo valor hubo que reconstruir de modo decisivo en Trento. En parte, esto explica que la doctrina sobre el laicado no haya visto la luz hasta varios siglos después, concretamente, recién en el s. XX[2]. El laico, sostendrá Escrivá, tiene como misión específica en la Iglesia ordenar las realidades terrenas, "respetando su propia autonomía, pero tratándolas con espíritu

[2] Como se sabe, aquí hay que mencionar a San Francisco de Sales como un antecedente importante dentro del ámbito católico de la importancia del laico en la Iglesia, aunque sin llegar a desarrollar una espiritualidad específica para él.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

y amor de almas contemplativas" (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 114). Y ese ordenamiento del mundo, creado bueno y herido por el pecado, lo lleva a cabo a través del trabajo en medio de la vida cotidiana: el laico cristiano es un sujeto que al trabajar, aplica las fuerzas de su naturaleza para transformar la realidad y lo logra haciendo que intervengan las tres virtudes teologales.

El acto de trabajar se convierte así en una especie de continuación de la acción creadora de Dios: la completa y sobre todo quien trabaja posee la gran responsabilidad de reconducir lo creado a su fin último. Por eso, con una frase especialmente atrevida, Escrivá afirma "Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo" (*Es Cristo que pasa*, 49). A diferencia de la tradición teológica anterior –como bien ha señalado José Ignacio Murillo (2004)– y sin desdeñar la quinta vía de Santo Tomás, estamos frente a una sexta vía: una vía que descubre a Dios no a través de la naturaleza ni de las actividades espirituales o racionales del hombre, sino que lo descubre a través del esfuerzo del trabajo. En efecto, este esfuerzo que nos lleva a trabajar bien en el sentido antes apuntado (innovando, aportando nuevas soluciones o creando belleza en una situación ordinaria), puede llevarnos también a descubrir nuestra capacidad de cooperar con Dios en culminar una naturaleza que dejó de algún modo "abierta" a la perfección. Y siendo esto necesario, no es suficiente. Para reconocer a Dios se precisa que ese acto de trabajo esforzado sea una experiencia interior fundada en el amor. "Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor" (*Es Cristo que pasa*, 48), así como toda la creación sólo se explica como un acto libérrimo de amor de Dios Creador. Esta visión del acto de trabajar puede entenderse como una respuesta al secularismo agnóstico incapaz de descubrir la huella divina no sólo en la naturaleza sino en la capacidad que Dios mismo le da al hombre o a la mujer para continuar su creación e incluso llegar a Él. Tal capacidad se desvela de modo realmente sublime en el matrimonio: Dios "ha puesto en nuestro cuerpo la posibilidad de engendrar, que es como una participación de su poder creador" (*Es Cristo que pasa*, 24): por eso, también para Escrivá, el matrimonio será un camino de santidad (*Camino*, 27) hasta el punto de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

afirmar "yo veo el lecho conyugal como un altar; está ahí la materia del sacramento" (San Josemaría, Apuntes tomados de una reunión familiar (1967) en Brancatisano, 2013).

Se quedan en el tintero muchas referencias a temas no marginales de las enseñanzas de Escrivá que superan los planteamientos de la Reforma. Pero es justo reconocer el mérito del pensamiento protestante al adelantar algunos de ellos y enarbolarlos. Escrivá ofrece una profundización de muchas de estas cuestiones desde los supuestos de la fe católica, logrando así un conjunto armónico de verdades que habían sido fuertemente cuestionadas desde el inicio de la modernidad. A 500 años de las tesis de Wittenberg, es difícil juzgar las circunstancias que rodearon la rebeldía de Lutero que acabó en protesta y exclusión de la Iglesia, pero también a 500 años de esas tesis ha sido posible restaurar algunas de ellas dentro de la tradición católica e iniciar un camino de diálogo ecuménico fecundo que debería acabar en un acercamiento cada vez mayor.

Bibliografía

Beeke, J. R. (2003). Calvin on Piety. *The Cambridge Companion to Martin Luther*. McKim, D. K. (Ed.). Cambridge University Press, 125-152.

Brancatisano, M. (2013). Familia, Santificación de la. *Diccionario de San Josemaría*, Illanes, J.L. (Coord). Burgos: Ed. Monte Carmelo, 485-492.

Burkhart, E., & López, J. (2010). *Vida Cotidiana y Santidad en la Enseñanza de San Josemaría: Estudio de Teología Espiritual*. Vol. 3, Madrid: Ediciones Rialp.

Calvin, J., & Pringle, W. (2003). *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke: Volume Second*. Baker Books.

Chaunu, P. (1989). *The Reformation*. Alan Sutton.

Chirinos, M.P. (2014). Monsignor Alvaro del Portillo e la nuova evangelizzazione. *Vir fidelis multum laudabitur* (ed. Pablo Gefaell). Vol. 1, Roma: Pontificia Universitá della Santa Croce, Edusc,167-186.

Chirinos, M.P. (2007). Una propuesta filosófica para la santificación del trabajo: el 'negocio contemplativo'. *Romana*, 45 (2007), 342-359.

Escrivá de Balaguer, J. (2002). *Amigos de Dios*, Madrid: Rialp (1ª, 1977).

Escrivá de Balaguer, J. (2002). *Camino*. Madrid: Rialp, (1ª, 1945).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Escrivá de Balaguer, J. (2001). *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*. Madrid: Rialp (1ª, 1968).

Escrivá de Balaguer, J. (2002). *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp (1ª, 1973).

Fazio, M. (2009). *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid: Rialp.

Hesselink, I. J. (2003). Calvin's theology. *The Cambridge Companion to Martin Luther* McKim, D. K. (Ed.). Cambridge University Press, 74-92.

Illanes, J.L. (2013). Trabajo. *Diccionario de San Josemaría*, Illanes, J.L. (Coord). Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1202-1210.

Llul, T.F. (2013). Luther's Writings. *The Cambridge Companion to Martin Luther*, McKim, D. K. (Ed.). Cambridge University Press, 39-61.

Luther, M. (1974). *Luther's Works* (LW). Vol. 10, First lectures on the psalms. Edited by Hilton C. Oswald. St. Louis: Concordia Publishing House.

Luther, M. (1972). *Luther's Works* (LW). Vol. 25, Lectures on Romans. Edited by Hilton C. Oswald. St. Louis: Concordia Publishing House.

Luther, M. (1963). *Luther's Works* (LW). Vol. 26. Lectures on Galatians, Chapters 1-4. Edited by Jaroslav Jan Pelikan. St. Louis: Concordia Publishing House.

Luther, M. (1973). *Luther's Works* (LW). Vol. 28, Comentaries on I Corinthians 7, I Corinthians 15, Lectures on I Thimothy. Edited by Hilton C. Oswald. St. Louis: Concordia Publishing House.

Luther, M. (1966). *Luther's Works*. Vol. 44, *Christian in Society I*. Edited by James Atkinson, Philadelphia: Fortress Press.

Luther, M. (2009). *The Creation: A Commentary on the First Five Chapters of the Book of Genesis*. Biblio Bazaar, LLC.

Llano, A. (2004). Libertad y trabajo. *Trabajo y espíritu*. Borobia, J. et al. (Ed.). Pamplona: EUNSA, 183-202.

McKim, D. K. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge University Press.

McKim, D. K. (Ed.). (2004). *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge University Press.

MacIntyre, A. C. (2001). *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Grupo Planeta (GBS).

Maritain, J. (1999). *Humanismo integral*. Madrid: Palabra.

Murdoch, I. (2013). *The sovereignty of good*. Routledge.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Murillo, J.I. (2004). El trabajo como manifestación de Dios. *Trabajo y espíritu*. Borobia, J. et al. (Ed.), Pamplona: EUNSA, 121-138.

Olson, J. E. (2004). Calvin and social-ethical issues. *The Cambridge Companion to Calvin*. McKim, D. K. (Ed.). Cambridge University Press, 152-172.

Rhonheimer, M. (2006). *Transformación del mundo: la actualidad del Opus Dei*. Madrid: Ediciones Rialp.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.

Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (No. 135). Ediciones AKAL.

Wriedt, M. (2003). Luther's Theology (Katharina Gustavs, trad.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*, McKim, D. K. (Ed.). Cambridge University Press, 86-119.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei