

Serie Memorias

e-ISSN 2500-7661

02

Materialismos y “materialismo cristiano”. Propuestas y retos en diálogo con la Teología

Memorias del Congreso de Teología 2012

Catalina Bermúdez Merizalde

Directora académica



Universidad de
La Sabana

Facultad de Filosofía
y Ciencias Humanas

MATERIALISMOS Y “MATERIALISMO CRISTIANO”. PROPUESTAS Y RETOS EN DIÁLOGO CON LA TEOLOGÍA

MATERIALISMOS Y “MATERIALISMO CRISTIANO”. PROPUESTAS Y RETOS EN DIÁLOGO CON LA TEOLOGÍA

Memorias del Congreso de Teología 2012

Catalina Bermúdez Merizalde

Directora académica

Materialismos y “materialismo cristiano”: propuestas y retos en diálogo con la teología: memorias del Congreso de Teología 2012/directora académica Catalina Bermúdez Merizalde; Pedro Rodríguez [y otros once]. —Primera edición.— Chía : Universidad de La Sabana, 2016.

[238] p. ; 24 cm. (Serie Memorias)

Incluye bibliografía

e-ISSN: 2500-7661

1. Concilio Vaticano II, 1962-1965 2. Evangelización 3. Sociología cristiana Católica 4. Filosofía cristiana 5. Teología y filosofía I. Bermúdez Merizalde, Catalina, director II. Congreso Internacional de Teología: materialismos y “materialismo cristiano”. Propuestas y retos en diálogo con la Teología; XXVI Curso Internacional de Actualización Teológica, dedicado a una cuestión de especial actualidad: La Evangelización hoy, a la luz del Concilio Vaticano II. IV. Universidad de La Sabana (Colombia) IV. Tit.

CDD 230.01 CO-ChULS



Universidad de
La Sabana

Reservados todos los derechos

© Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, 2016

© Catalina Bermúdez Merizalde

© Pedro Rodríguez

© Javier López Díaz

© María Pía Chirinos

© María Ángeles Vitoria

© Euclides Eslava

© Cecilia Echeverría Falla
© Carlos Gustavo Pardo
© María Elvira Martínez Acuña
© Martha Elena Vargas Quiñones
© Colombia Vivas Benítez
© María Bibiana Nieto

Universidad de La Sabana

Dirección de Publicaciones
Campus del puente del Común
Km 7 Autopista Norte de Bogotá
Chía, Cundinamarca, Colombia
Teléfono: (57-1) 8615555 Ext. 45001
www.unisabana.edu.co
publicaciones@unisabana.edu.co
Primera edición: mayo de 2016
e-ISSN: 2500-7661

Coordinación editorial:

Dirección de Publicaciones

Diseño de pauta y diagramación:

Kilka Diseño Gráfico

Corrección de estilo:

Hernando García

Conversión a e-pub:

Kilka Diseño Gráfico

CONTENIDO

Presentación general

APERTURA DEL CONGRESO: PALABRAS DEL SEÑOR RECTOR OBDULIO VELÁSQUEZ

Prólogo. La evangelización hoy a la luz del Concilio Vaticano II

Materialismos y “materialismo cristiano”. Propuestas y retos en diálogo con la Teología

CONFERENCIAS

La expresión “materialismo cristiano” en san Josemaría. Teología y Mensaje

Pedro Rodríguez

Cotidianidad y secularidad en la enseñanza de san Josemaría

Javier López Díaz

Materia y materialismos en el contexto cultural contemporáneo: más allá de una dicotomía

María Pía Chirinos

Dimensión trascendente y humanista de la actividad científica una reflexión interdisciplinar

María Ángeles Vitoria

PONENCIAS

Emergencia educativa y pastoral universitaria. La formación de los jóvenes en san Josemaría

Euclides Eslava

La libertad y el dinamismo de las virtudes en san Josemaría Escrivá de Balaguer

Cecilia Echeverría Falla

COMUNICACIONES

Monseñor Álvaro Del Portillo y la formación teológico-canónica de los laicos en la Iglesia

Catalina Bermúdez M.

¿Es Dios materialista? Reflexiones a propósito del “materialismo cristiano”

María Elvira Martínez Acuña

El concepto de servicio en los documentos académicos de san Josemaría Escrivá de Balaguer

Martha Elena Vargas Quiñones

Colombia Vivas Benítez

Enrique Shaw, un empresario líder en la enseñanza social de la Iglesia

María Bibiana Nieto

PRESENTACIÓN GENERAL

Presentamos en este volumen las principales intervenciones pronunciadas por diversos expertos en dos grandes eventos realizados en los años 2012 y 2013 con el deseo de tomar parte, desde la academia, en importantes efemérides en el seno de la Iglesia católica en estas fechas. El primero, el Congreso Internacional de Teología realizado en la sede de la Universidad de La Sabana, con el sugestivo título de *Materialismos y “materialismo cristiano”. Propuestas y retos en diálogo con la Teología*. Con este evento se ha querido conmemorar los 110 años del nacimiento de san Josemaría Escrivá de Balaguer (9 enero 1902) y 10 de su canonización (6 de octubre 1992).

Posteriormente, en 2013 se cumplieron 50 años de la convocación del Concilio Vaticano II (1962) y 20 años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, como fruto maduro del mismo Concilio. Ante tan importantes aniversarios, el Santo Padre Benedicto XVI convocó un *Año de la Fe*¹ a lo largo del cual hubo innumerables iniciativas en los ámbitos pastoral, ecuménico y litúrgico, entre otros.

Era pues una gran oportunidad en este marco del *Año de la Fe*, entablar un diálogo entre la Teología y otras áreas del saber humanístico, que permitieran abordar y profundizar en el significado de algunas categorías teológicas —mundo, secularidad, santidad, vocación laical, progreso temporal, cotidianidad, trabajo— que encuentran en la doctrina del Concilio Vaticano II un fundamento claro para hablar con propiedad de “amor cristiano al mundo”.

A este propósito, el Concilio —superando interpretaciones reductivas—, ha entendido por “mundo” una realidad eminentemente positiva:

la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que esta vive; [...], teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, para que [...] se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación”².

Por otra parte, los estudiosos han podido constatar que, años antes del Concilio, el contenido del mensaje del fundador del Opus Dei ponía de relieve la centralidad de esas mismas categorías, en clave eminentemente práctica y actual, como puede apreciarse en una homilía suya pronunciada en 1967 en la Universidad de Navarra (España), donde afirma: “Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres”. La homilía fue publicada con el significativo título de “Amar al mundo apasionadamente”.

Creación, Encarnación y vida sacramental son aspectos de la Revelación cristiana que ponen de relieve la dignidad que Dios mismo concede a la materia, al cuerpo humano, al tiempo y a la historia. La misma Sagrada Escritura afirma, en diversos pasajes, el sentido y valor del mundo y del hombre, por ejemplo, cuando Cristo, dirigiéndose al Padre, dice: “No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal”³, o cuando pone de manifiesto que el cristiano ha recibido el mundo por herencia⁴ y, por tanto, tiene la misión de conducirlo a su perfección⁵.

En este contexto era pertinente preguntarse: ¿Se puede hablar con legitimidad de “materialismo cristiano”? ¿Desde qué presupuestos y con qué implicaciones? ¿Qué retos y qué compromisos se derivan para el hombre contemporáneo y de qué modo estamos llamados a incidir en nuestro contexto familiar y social?

Correspondió a los ponentes y panelistas —expertos de diversos ámbitos académicos y profesionales— contribuir a ilustrar estas cuestiones, desde una reflexión abierta e integradora en diálogo con la teología.

El desarrollo de las jornadas del congreso se articuló en torno a tres marcos o temáticas generales. El primer día estuvo centrado en el *marco histórico-filosófico*; al segundo correspondió el *marco teológico-canónico* y al tercero, *compromiso y amor al mundo*. Sin embargo, la estructura formal de este volumen que ahora ve la luz, se ha organizado teniendo en cuenta la diversidad y heterogeneidad de las contribuciones, que reflejan la estructura y las dinámicas propias de un evento de este género: conferencias, ponencias, comunicaciones y discursos. El valor académico, como es comprensible, también es dispar, por lo cual se determinó un orden acorde a la importancia de los temas en relación con el título general. Vienen, por tanto, en primer lugar, las conferencias principales, luego las que hemos designado como ponencias, y finalmente algunas comunicaciones, más breves.

La primera jornada se abrió con unas palabras del Señor Rector doctor Obdulio Velásquez Posada y un saludo a los participantes por parte de S.E.R. monseñor Aldo Cavalli, entonces Nuncio Apostólico de Su Santidad en Colombia.

A continuación tuvo lugar la conferencia inaugural a cargo del profesor doctor Pedro Rodríguez, de la Universidad de Navarra, Pamplona (España), con el título “La expresión ‘materialismo cristiano’ en san Josemaría. Teología y mensaje”. En palabras del ponente, “‘materialismo cristiano’ es una ya célebre expresión de san Josemaría Escrivá”. El sentido de esta primera conferencia es “tratar de ubicar dicha expresión —materialismo cristiano—, en la obra del fundador del

Opus Dei y posteriormente ofrecer una propuesta acerca de su significado teológico, para abordar finalmente y de manera sintética, el ‘mensaje’ que hay detrás de esa paradójica formulación”. La clave está, según el profesor Rodríguez, en el texto de una homilía pronunciada en 1967, en la Universidad de Navarra, ante miles de personas que asistían a la asamblea de amigos de la universidad. En síntesis, se puede decir que Josemaría Escrivá de Balaguer quiere explicar a los cristianos la riqueza del “materialismo cristiano”, concentrando positivamente en estas dos palabras que encierran toda una teología de la vida ordinaria y de la secularidad cristiana. Podríamos resumirla en la siguiente “tesis” formulada por el ponente: “Las realidades más cotidianas y ordinarias, arrancando desde la materia misma, son metafísica y teológicamente valiosas: son el medio y la ocasión de nuestro encuentro continuo con el Señor”.

La doctora María Pía Chirinos, de la Universidad de Piura (Perú) abrió el marco histórico-filosófico del día con el tema “Materia y materialismos en el contexto cultural contemporáneo: más allá de una dicotomía”. Su exposición se dirige a demostrar que, a lo largo del tiempo, muy pocas voces han logrado desligarse de un prejuicio filosófico acerca de la estructura y composición material del ser humano. “La materia —dice la ponente—, ha sido la gran ausente en buena parte de la filosofía occidental. Eclipsada por el logos en la filosofía antigua y confundida con coordenadas abstractas o *a priori* por la filosofía moderna, entre los siglos XIX y XX ‘se toma la revancha’: aparecen las corrientes materialistas de Feuerbach, Marx y Freud”.

Pasa luego a considerar que “ante este recorrido pendular, en las últimas décadas del siglo XX se están desarrollando tesis de especial espesor antropológico que permiten descubrir el auténtico lugar de la

materia dentro de coordenadas humanistas: la antropología de la dependencia (MacIntyre), la *Care Ethics* (corrientes feministas) o la filosofía de la vida cotidiana. Después de un breve análisis, constata que todas estas corrientes coinciden con tesis vertebrales del mensaje de san Josemaría, abierto a la trascendencia pero bien arraigado en una visión integral del hombre y de la mujer y de su llamada a la santidad en medio del mundo”.

Las conferencias del segundo día del simposio estuvieron a cargo del doctor Javier López Díaz y de la doctora María Ángeles Vitoria, ambos profesores de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). El primero, bajo el título “Cotidianidad y secularidad en la enseñanza de san Josemaría”, volvió al mensaje espiritual en la enseñanza del santo analizando teológicamente dos términos clave: “secularidad y cotidianidad”. En el lenguaje común, “secularidad” es un término que hace referencia a la religión. La Teología lo elabora y lo precisa. 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. 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 se verá, los sacerdotes seculares.

La profesora Vitoria, por su parte, desarrolló el tema de la “Dimensión trascendente y humanista de la actividad científica; una reflexión

interdisciplinar”. “Es un hecho —afirma en su texto—, que la ciencia se ha convertido hoy en un factor esencial de la cultura y de la sociedad. Prácticamente todos los aspectos y ámbitos de la vida se apoyan en los resultados y en las conquistas de las ciencias: la comunicación, las relaciones internacionales, la política, la educación, la economía, la sanidad, la industria, el comercio. En el último siglo hemos asistido a la progresiva transformación de una educación prevalentemente humanística a otra casi exclusivamente científico-técnica, que ha marcado profundamente nuestro modo de ver la realidad y, directa o indirectamente, ha plasmado los estilos de vida y la organización social”. Esta situación crea indudablemente un gran reto para la sociedad y para los estudiosos: “superar ese falso dilema, sin renunciar al desarrollo científico-tecnológico ni a los valores genuinamente humanos. Un camino que parece proficuo —sugiere la profesora—, es recuperar seriamente el valor de la actividad científica, mostrando su alcance veritativo, haciendo emerger las dimensiones metafísicas y humanísticas ínsitas en ella como algo que intrínsecamente le pertenece. Se trata, en definitiva, de valorar lo humano en la ciencia, y no junto con la ciencia y, menos todavía, contra la ciencia”.

Recalca que las dimensiones humanistas de la ciencia que se desarrollan en la ponencia “manifiestan su apertura a la trascendencia y su entronque y finalización al servicio de la persona humana”. Sugiere además, que “el llamado a ampliar el concepto de razón y sus usos, tan reiterado por Benedicto XVI, encuentra en la atención a las dimensiones epistemológicas, antropológicas y éticas de la actividad científica una de sus posibles realizaciones”.

Los demás textos que se recogen en estas memorias pertenecen al género de ponencias o de comunicaciones. Cada una de ellas aporta o

destaca un aspecto interesante desde el cual los materialismos vigentes, aun teniendo un porcentaje de valor y de verdad, no pueden prevalecer sobre una perspectiva cristiana de la materia, visión integradora y trascendente, que unifica los distintos ámbitos desde los cuales se estudia esta cuestión.

Posteriormente, en 2013, año de particular relevancia para los cristianos como ya dijimos, y en pleno curso de estos acontecimientos, el mundo entero vivió con estupor y admiración la inesperada renuncia del Papa Benedicto XVI y la no menos sorprendente elección del Papa Francisco al solio de Pedro.

Con ocasión de estas grandes efemérides eclesiales, el Departamento de Teología de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana realizó la XXVI versión del Curso Internacional de Actualización Teológica, dedicado a una cuestión de especial actualidad: “La Evangelización hoy, a la luz del Concilio Vaticano II”. El evento ha sido llamado también Simposio de Teología.

El objetivo de estas *Jornadas* fue profundizar, mediante un enfoque interdisciplinar, en las líneas maestras propuestas por el Concilio —misión de la Iglesia en el mundo, vocación universal a la santidad, papel de los laicos en la Iglesia, dignidad humana y progreso temporal, libertad religiosa— entre otros, que ofrecen un irrenunciable fundamento para la Nueva Evangelización a la que nos convoca la Iglesia hoy. “El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber”⁶.

El evento, que se llevó a cabo los días 26 y 27 de septiembre de 2013 en las instalaciones de la Universidad de La Sabana (Colombia), contó con

la participación de ponentes internacionales como

- S.E.R. monseñor Francisco Gil Hellín: consagrado por SS. Juan Pablo II Obispo titular de Cizio y Secretario del Pontificio Consejo para la Familia; Arzobispo de la Arquidiócesis de Burgos y Miembro del Comité de Presidencia del Pontificio Consejo para la Familia.
- Prof. Dr. José Ramón Villar: profesor ordinario de Teología Dogmática en la Facultad de Teología, Universidad de Navarra (España).
- Prof. Dra. Pilar Río: doctora en Teología, profesora encargada de Eclesiología y Sacramentos en la Facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz (Roma).

Catalina Bermúdez Merizalde

Coordinadora del Departamento de Teología

Universidad de La Sabana

¹ “A la luz de todo esto, he decidido convocar un *Año de la fe*. Comenzará el 11 de octubre de 2012, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013. En la fecha del 11 de octubre de 2012, se celebrarán también los veinte años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por mi Predecesor, el beato Papa Juan Pablo II, con la intención de ilustrar a todos los fieles la fuerza y belleza de la fe. Este documento, auténtico fruto del Concilio Vaticano II, fue querido por el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 como instrumento al servicio de la catequesis, realizándose mediante la colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia católica. Y precisamente he convocado la Asamblea General del Sínodo de los Obispos, en el mes de octubre de 2012, sobre el tema de *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Será una buena ocasión para introducir a todo el cuerpo eclesial en un tiempo de especial reflexión y redescubrimiento de la fe”. Benedicto XVI, Carta apostólica, Porta Fidei, 11-X-2011.

² Const. Past. *Gaudium et Spes*, núm. 2.

³ Jn 17, 15.

⁴ Cf. Ps. 2, 7-8.

⁵ Cf. Rom 8,19-21.

⁶ Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, núm. 34.

APERTURA DEL CONGRESO: PALABRAS DEL SEÑOR RECTOR OBDULIO VELÁSQUEZ

PRÓLOGO. LA EVANGELIZACIÓN HOY A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II

*E*n el marco de las celebraciones del *Año de la Fe* proclamado para conmemorar el 50º aniversario de la convocatoria del Concilio Vaticano II (1962) y los 20 años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el Departamento de Teología de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana ha convocado la versión XXVI del Curso Internacional de Actualización Teológica, dedicado a una cuestión de especial actualidad: *La Evangelización hoy, a la luz del Concilio Vaticano II*.

Estas publicaciones pretenden profundizar en las líneas maestras propuestas por el Concilio —misión de la Iglesia en el mundo, papel de los laicos en la Iglesia, dignidad humana y progreso temporal, libertad religiosa— entre otros, como un irrenunciable fundamento para la *Nueva Evangelización* a la que nos convoca la Iglesia hoy. “El mensaje cristiano —leemos en *Gaudium et Spes*—, no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber”¹.

En esta misma línea, el Papa Francisco aludía recientemente a la Iglesia y a su misión con palabras del Concilio:

¿Qué quiere decir ser Pueblo de Dios? ¿Cómo se forma parte de él? ¿Cuál es su ley, su misión, su fin? Dios no es propiedad de ningún pueblo. Más bien es Él, quien llama a todos, sin distinción, y en Él todos somos uno [...] La misión de este pueblo es llevar al mundo la esperanza y la salvación de Dios y ser signo de su amor por todos. Su fin es el Reino de Dios, que Él ya ha comenzado en la Tierra, pero que debe dilatarse hasta su consumación, cuando se manifieste Cristo, vida nuestra².

La reiterada convocatoria a emprender una nueva Evangelización, proclamada con insistencia por los últimos pontífices, nos interpela a todos y exige afrontar con compromiso renovado la tarea que a cada uno compete en el contexto de la globalización y la cultura contemporáneas.

Superada en buena parte la llamada “crisis del posconcilio”, y situados en un contexto cultural diferente, marcado por el relativismo y el pluralismo religioso, que clama, a su vez, por una espiritualidad difuminada y adaptada a las preferencias personales, el reto que se nos plantea hoy, más que nunca, es el de testimoniar públicamente cómo los contenidos esenciales de la Fe tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado³.

Sucede hoy con frecuencia —afirmaba el Santo Padre—, que los cristianos se preocupan mucho por las consecuencias sociales, culturales y políticas de su compromiso, al mismo tiempo que siguen considerando la fe como un presupuesto obvio de la vida común. De hecho, este presupuesto no solo no aparece como tal, sino que incluso con frecuencia es negado. Mientras que en el pasado era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda *crisis de fe* que afecta a muchas personas⁴.

Se trata de una crisis de características muy diferentes a la del siglo pasado recién terminado el Concilio. En nombre de la libertad y de los derechos humanos, se llega hoy incluso a combatir directamente a la Iglesia y la fe de los cristianos. Resulta plenamente actual una

afirmación atribuida a Chesterton: “Los hombres que inician a combatir a la Iglesia por amor a la libertad y a la humanidad, acaban por combatir también la libertad y la humanidad con tal de combatir contra la Iglesia”⁵.

En aquella misma Carta, el Pontífice ofrecía una indicación precisa:

... Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza [...] Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: “Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”⁶.

El horizonte evangelizador para la Iglesia del siglo XXI quedaba así trazado.

Sin embargo, no se trataba de un gesto aislado. Unos meses antes, el Papa había tomado la decisión de instituir el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización que se hizo pública la víspera de la Solemnidad de los santos Pedro y Pablo. Durante la homilía el Santo Padre manifestó:

He decidido crear un nuevo organismo, en la forma de “Consejo pontificio”, con la tarea principal de promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes Iglesias de antigua fundación, pero que están viviendo una progresiva secularización de la sociedad y una especie de “eclipse del sentido de Dios”, que constituyen un desafío a encontrar medios adecuados para volver a proponer la perenne verdad del Evangelio de Cristo⁷.

El Pontífice, con una intuición “profética”, propone mirar al futuro con grandeza de alma, para que no nos encuentre desprevenidos, indiferentes, sino capaces de una reacción libre, consecuencia de una fe vigilante y atenta. En efecto —afirma el presidente de dicho Dicasterio—, aspira ante todo a hacer reflexionar sobre el presente de la vida de la

Iglesia. El tiempo que vivimos nos exige una mirada llena de realismo para comprender la responsabilidad que cada uno tiene que asumir⁸.

El 13 de marzo de 2013, después de la sorprendente renuncia del Papa Benedicto XVI, tuvo lugar la elección del Papa Francisco al solio de Pedro. Muy pronto tuvimos entre manos su primera encíclica, *Lumen Fidei* (13 julio de 2013), elaborada a partir del texto iniciado por su predecesor.

En ella encontramos indicaciones particularmente valiosas para proyectar oportunamente la tarea evangelizadora, y numerosas sugerencias que están al alcance de todos. De una parte, *recuperar la conexión de la fe con la verdad*:

la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro “yo” pequeño y limitado. Es la pregunta sobre el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común⁹.

De otra, se hace imprescindible continuar buscando *la armonía y el diálogo entre fe y razón*, cuestión ya abordada en profundidad por el beato Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* (1998).

El encuentro del mensaje evangélico con el pensamiento filosófico de la antigüedad — leemos en *Lumen Fidei*—, fue un momento decisivo para que el Evangelio llegase a todos los pueblos, y favoreció una fecunda interacción entre la fe y la razón, que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos hasta nuestros días¹⁰.

El diálogo que la Iglesia quiere promover con todos no es intransigente, sino que crece y se hace vivo en la convivencia que respeta al otro.

El creyente no es arrogante; al contrario, la verdad le hace humilde, sabiendo que, más que poseerla él, es ella la que le abraza y le posee. En lugar de hacernos intolerantes, la seguridad de la fe nos pone en camino y hace posible el testimonio y el diálogo con todos¹¹.

En el contexto de este Curso Internacional, resulta de particular interés la alusión de aquel documento pontificio a la *íntima* relación entre *Fe y teología*:

Al tratarse de una luz, la fe nos invita a adentrarnos en ella, a explorar cada vez más los horizontes que ilumina, para conocer mejor lo que amamos. De este deseo nace la teología cristiana [...] La primera consecuencia de esto es que la teología no consiste solo en un esfuerzo de la razón por escrutar y conocer, como en las ciencias experimentales. Dios no se puede reducir a un objeto. Él es Sujeto que se deja conocer y se manifiesta en la relación de persona a persona. [...] Los grandes doctores y teólogos medievales han indicado que la teología, como ciencia de la fe, es una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. La teología, por tanto, no es solamente palabra sobre Dios, sino ante todo acogida y búsqueda de una inteligencia más profunda de esa palabra que Dios nos dirige, palabra que Dios pronuncia sobre sí mismo, porque es un diálogo eterno de comunión, y admite al hombre dentro de este diálogo¹².

Con estas premisas, los estudiosos han logrado adentrado en la tarea de reflexionar y dialogar, no solo ni exclusivamente en las enseñanzas del Concilio necesarias para la actualización de la fe, sino en el gran reto de identificar y proponer hoy nuevas estrategias y un nuevo lenguaje que sepa abrir las inteligencias y los corazones de las nuevas generaciones, a Cristo y al Evangelio.

¹ Conc. Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, núm. 34.

² SS Francisco, Audiencia General, miércoles 12 de junio de 2013.

³ Cf. Benedicto XVI, Carta, *Porta Fidei*, núm. 4.

⁴ *Porta Fidei*, núm. 2.

⁵ Gilbert Keith Chesterton, 1874-1936.

⁶ Carta *Porta Fidei*, núm. 5.

⁷ El nacimiento oficial del nuevo Dicasterio, con la carta Apostólica *Ubicumque et semper*, corresponde al 21 de septiembre de 2010, fiesta litúrgica de san Mateo apóstol y evangelista.

⁸ S.E.R. Monseñor Rino Fisichella, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, “Nueva evangelización y América Latina”, conferencia a los embajadores de América Latina ante la Santa Sede, Roma, 21 de junio de 2012.

⁹ *Lumen Fidei*, núm. 25.

10 *Ibid.*, núm. 32.

11 *Ibid.*, núm. 34.

12 *Ibid.*, núm. 36.

MATERIALISMOS Y “MATERIALISMO CRISTIANO”. PROPUESTAS Y RETOS EN DIÁLOGO CON LA TEOLOGÍA

*L*a publicación de las memorias de este Simposio Internacional de Teología es motivo de gran alegría por varias razones:

En primer lugar, el contar con la presencia de una destacada nómina de ponentes de talla internacional y la presencia del Señor Nuncio Apostólico de Su Santidad en Colombia, su Excelencia Reverendísima, Aldo Cavalli, y de nuestro queridísimo Vice Gran Canciller Monseñor Hernán Salcedo Plazas, quienes con su presencia dan lustre y señalan la importancia del evento académico al que aquí se da inicio.

En segundo lugar, porque es una acción concreta que la Universidad de La Sabana, institución civil, fundación sin ánimo de lucro, hace para reivindicar el estudio de la teología como ciencia en el ámbito universitario.

Sobre este particular quisiera detenerme algunos minutos para recordar que con ocasión de la apertura del año académico 2012 me dirigí a la comunidad universitaria, profesores y estudiantes con el propósito de resaltar un aspecto relevante en las notas propias de esta, la Universidad de La Sabana: su identidad cristiana en la tarea de la búsqueda de la Verdad.

Se ha dicho por un importante sector académico que la nota propia de la universidad contemporánea es esta: “La universidad está en crisis” y agregamos nosotros que su crisis es una crisis de identidad.

La crisis de la universidad no está en la financiación, su infraestructura o su competitividad. Me refiero a una crisis más honda y profunda,

reflejo del tiempo que vivimos. La universidad contemporánea tiene una crisis en su identidad. La crisis de identidad de la institución universitaria se refleja en la Misión misma que muchas de ellas autoproclaman. Se habla de universidad para el trabajo, la universidad como factor de desarrollo económico, la universidad para las soluciones políticas, la universidad en y para el mercado, para la competitividad, etc.

Todas esas “misiones” (con minúscula y entrecomillas) que nuestro tiempo ha enfatizado de la universidad están ahogando la MISIÓN propia a la naturaleza Universitaria: buscar, descubrir, comunicar y conservar la verdad.

La universidad contemporánea es hija de su tiempo. Una sociedad es lo que es su universidad. La pérdida del verdadero sentido y posibilidad de conocer la verdad es uno de los dramas más fuertes de nuestro tiempo. La crisis de identidad de la universidad se soluciona desde dentro de la misma. A la universidad no la salvarán las reformas legales, ni siquiera los aumentos en sus presupuestos, sino el volver a ser lo que es y para ello debe alentarse la cultura de la libertad.

Nuestra universidad da respuesta a todos estos retos con su permanente proceso de profundización en su misión e identidad. Las notas distintivas de la Universidad de La Sabana nos ponen en los estándares de alta calidad con la renovada Acreditación Institucional y la de todos sus programas acreditables y en esto no nos distinguimos de las mejores universidades de nuestro país. Estamos entre los mejores y tenemos una clara política de alta calidad académica.

Por otro lado, caracteriza nuestra universidad su identidad cristiana. Y, precisamente, la identidad cristiana de nuestra universidad la hace particularmente dotada:

para hacer frente a los retos de toda universidad: la búsqueda de la verdad, la síntesis del conocimiento, el servicio a la persona y a la sociedad. ¿Qué aporta la inspiración cristiana? Un nuevo interlocutor para la razón: la fe. Hay personas que consideran la fe cristiana y sus consecuencias morales como barreras, limitaciones, que impiden el desplegarse de la investigación y los avances científicos. Sabemos que no es así. La respuesta que cualquier cristiano informado podría dar a ese planteamiento es que no hay contradicción posible entre conocimiento científico y fe porque Dios es la Verdad de la que toda verdad procede.

Si damos un paso más podemos afirmar que la identidad cristiana ha de manifestarse en la docencia y en la producción científica de la Universidad. No puede estar presente solo como una declaración de intenciones, tiene que encarnarse en las personas y luego en el aula, en las investigaciones y en las publicaciones.

La tarea va mucho más allá del mero asegurar que no hay nada contrario a la fe o poco ortodoxo en lo que enseñamos. Supone que la docencia que impartimos responde a una visión cristiana del mundo, de la sociedad, del hombre. Y tenemos que forjarla previamente nosotros. Esto no es una opción, es una necesidad, porque no existe la ciencia aséptica. Lógicamente, la especialización ha hecho que se desarrollen áreas de conocimiento diferentes, con sus herramientas, sus lenguajes, sus métodos. Pero si somos universitarios no podemos perder la visión global, la relación entre las ciencias, y si somos universitarios cristianos no podemos ignorar las implicaciones de nuestra fe.

En su conjunto, la universidad debe aspirar a lograr “la unidad esencial de la búsqueda del conocimiento frente a la fragmentación que surge cuando la razón se aparta de la de la verdad” (Benedicto XVI). Y así descubrimos que una universidad cristiana no solo es posible, sino que es necesaria: hay una aportación que debemos hacer, tenemos una misión. Esto cambia también radicalmente la percepción de la identidad

cristiana en la universidad: no solo tenemos derecho a estar entre nuestros iguales, como uno más, sino que tenemos algo específico que aportar:

- Concretamente, la docencia debe abordar los grandes temas que son clave para cada carrera y en los que distintas ciencias y fe se encuentran. Para eso se requiere conocer su fundamentación antropológica y pensarlos desde la fe. Por referirme solo a una área: tenemos que saber qué dice y qué no dice la fe cristiana y dónde están los debates en cuestiones como la dignidad del embrión humano, la evolución y creación, mente y cerebro, etc., con un acercamiento interdisciplinario.
- De otro lado, nuestra docencia debe abordar también las implicaciones éticas y prácticas del conocimiento. “La verdad se dirige al individuo en su totalidad, invitándonos a responder con todo nuestro ser. Verdad significa más que conocimiento: conocer la verdad nos lleva a descubrir el bien” (Benedicto XVI). La verdad compromete. Lo propio de la Universidad es formar personas comprometidas, con convicciones, que sepan emplear el conocimiento en construir un mundo más solidario, porque les hemos proporcionado conocimiento sobre qué significa un mundo más justo. Si solo les damos conocimientos técnicos, darán respuestas técnicas. Si les formamos de modo que adquieran un conocimiento bien fundamentado y coherente —no mera información—, que les capacite para comprender mejor el mundo y la sociedad, de una forma respetuosa con la persona humana eso les permitirá ser “catalizadores de cambio”, cambios que sean así, dignos del hombre, abiertos a la trascendencia.

En otras palabras: no podemos formar médicos que no se hayan preguntado por el sentido de la muerte y el sufrimiento, economistas a los que no preocupe la pobreza, periodistas que no se cuestionen la verdad, abogados que desconozcan el fundamento de los derechos humanos, psicólogos que desconozcan el alma humana, etc.

- La universidad debe proporcionar a los alumnos la oportunidad de conocer la fe cristiana o profundizar en ella. Una universidad de inspiración cristiana, que respete siempre la libertad de las conciencias, tiene que ser un lugar en el que los alumnos encuentren a Cristo o profundicen en su mensaje si ya lo conocen, no solo por coherencia, sino como un aspecto especialmente adecuado a la formación universitaria. Es decir, no solo con la atención pastoral de capellanes, etc., sino también desde la formación intelectual, desde el estudio, recuperando el papel de la razón y su capacidad de hacerse las últimas preguntas, las que hacen referencia al sentido, las que requieren la luz adicional de la fe.

La invitación que hacemos a la comunidad académica es hacer eco de la Carta apostólica *Porta fidei*, del 11 de octubre de 2011, en la que el Santo Padre Benedicto XVI ha proclamado un Año de la fe, que comenzó el 11 de octubre de 2012, en el quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, y concluyó el 24 de noviembre de 2013.

Nuestra invitación se rige por tres principios o máximas fundamentales: máxima transparencia, máxima amplitud y máxima libertad.

Máxima transparencia, porque la universidad no quiere ni puede ocultar nada. La identidad cristiana que señala nuestro Proyecto Educativo invita claramente a que nuestro profesor universitario sea capaz de hacer una síntesis personal, apropiada, de fe y razón de modo que no solo con su conocimiento, sino sobre todo con su ejemplo de maestro, sea un transformador de vidas.

Máxima apertura, porque en el diálogo de fe y razón no debe haber temas vedados. Porque la *universitas studiorum* no excluye el verdadero conocimiento ni rehúye ningún tema. Y, como lo acabamos de señalar, superando la limitación impuesta por la razón a lo que es empíricamente verificable.

Máxima libertad. S. Josemaría Escrivá, inspirador de esta universidad, decía que en el orden natural el don mayor que el Creador ha dado a la criatura humana es la libertad, y que en el orden sobrenatural es la gracia, como participación de la vida divina en nosotros. Esta verdad básica alimenta la auténtica libertad académica. La Academia es modeladora de cultura. La universidad, *Alma Mater Studiorum*, alumbramos los procesos culturales. No puede, por tanto, renegar nunca de su compromiso con la libertad y con la verdad. Si lo hiciera estaría negándose a sí misma. La cultura de la libertad exige la libertad de la cultura. Y ambas se nutren del empeño sincero y continuado por descubrir la verdad.

Finalmente, quiero agradecer al Departamento de Teología de nuestra Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas por el trabajo arduo y bien hecho de la preparación de este Simposio Internacional, y en particular a la profesora doctora Catalina Bermúdez Merizalde, al Decano profesor, doctor Bogdan Piotrowsky, y a los conferencistas internacionales por haber aceptado la invitación para este evento

académico, que por su actualidad y altura académica tienen asegurados prometedores frutos de difusión del Evangelio.

Obdulio Velásquez Posada
Rector, Universidad de La Sabana

CONFERENCIAS

LA EXPRESIÓN “MATERIALISMO CRISTIANO” EN SAN JOSEMARÍA. TEOLOGÍA Y MENSAJE

Pedro Rodríguez

Universidad de Navarra, España

“Materialismo cristiano” es una ya célebre expresión de san Josemaría Escrivá de Balaguer. Entiendo que el sentido de esta primera conferencia es dar razón de cómo y por qué nuestro Simposio tiene el planteamiento que se refleja en el programa¹.

El título de mi intervención pide, como ven Vds., que trate de ubicar esa expresión en la obra de san Josemaría y que haga después mi propuesta acerca de su significado teológico para abordar finalmente y de manera sintética, el “mensaje” que hay detrás de esa paradójica formulación.

a) Ubicación

La expresión se encuentra en la homilía pronunciada el 8 de octubre de 1967 en el *campus* de la Universidad de Navarra. La homilía ha sido objeto de numerosos estudios, a los que remito a Vds. Pero hablando en la Universidad de la Sabana, hay que citar, al menos, el artículo titulado “La materia es capaz de espíritu: hacia un materialismo cristiano”, que el actual Vice Gran-Canciller de la Universidad, monseñor Hernán Salcedo Plazas, publicó en *Pensamiento y Cultura*, 1998. Y, además, ya tienen en las librerías la edición crítico-histórica del libro *Conversaciones con monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, que como Vds. saben incluía al final el texto de la homilía. En la edición crítico-histórica, dirigida por el Prof. J. L. Illanes, pueden encontrar toda la bibliografía que deseen.

Pero vayamos ya al pasaje de la homilía que podríamos calificar de “normativo” para nuestro tema (nn. 114a-e-115a). Leo:

114a 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 (Gen 1, 7ss). Somos los hombres los que lo hacemos malo y feo, con nuestros pecados y nuestras infidelidades. No lo dudéis, hijos míos: cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios.

b Por el contrario, debéis comprender ahora –con una nueva claridad– que Dios os llama a servirle en y desde las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir.

c Yo solía decir a aquellos universitarios y a aquellos obreros que venían junto a mí por los años treinta, que tenían que saber materializar la vida espiritual. Quería apartarlos así de la tentación, tan frecuente entonces y ahora, de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas.

d ¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: 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.

e No hay otro camino, hijos míos: o sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca. Por eso puedo deciros que 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 Jesucristo.

115a 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 espíritu.

“Materialismo cristiano”. Se trata, en efecto, de una paradoja, de lo que es bien consciente el predicador, que la escribe en cursiva. Pero es, sobre todo, una fórmula provocativa y sorprendente, quizá por eso la figura retórica más exacta para calificar esta expresión sería el *oxímoron*, que consiste en usar dos palabras de significado opuesto en una sola expresión, que genera un tercer concepto que contempla de manera más enérgica el enfrentamiento de los términos acoplados.

Nada, en efecto, hay a primera vista más antitético y auto-excluyente que estos dos términos: “cristianismo” y “materialismo”, que sin embargo el Fundador del Opus Dei reúne y acopla, al decirnos que es lícito hablar de un “*materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu” (n. 115).

El Prof. J. M. Garrido Gallardo dice que así se logra “hacer del discurso no un mero indicador transparente hacia la cosa significada o referente, sino un medio opaco que recabe atención por sí mismo y condicione en un sentido preciso la interpretación del mensaje que propone al lector” (voz *Retórica*, en GER, 20, pp. 178-182). Me parece esto muy exacto aplicado a nuestro caso y en el contexto de toda la homilía. No se puede usar si no es explicándola profundamente, que es lo que hizo san Josemaría en la homilía. Y san Josemaría la dejó explicada de una vez por todas.

La homilía del *campus* es el hogar hermenéutico de esta expresión, y desde entonces, la expresión se hizo inolvidable para los que la escucharon o la leyeron. Más todavía, fue considerada por muchos como la síntesis del mensaje de la homilía. Sobre todo en el ámbito de cultura francesa. La conocida revista de París *La Table Ronde* publicó inmediatamente (noviembre 1967) la homilía bajo ese título: *Le matérialisme chrétien*. Los editores de la revista se fijaron en esa

expresión de la homilía, porque creyeron captar en ella el sentido total de su mensaje. Así lo dicen expresamente en una nota de redacción que antecede al texto (p. 229). El horizonte espiritual y la antropología implícita en esta expresión es, sin duda, de una gran trascendencia: Josemaría Escrivá de Balaguer —es lo que sin duda quisieron subrayar los editores de París— estaría proponiendo una manera de entender la relación del hombre con Dios que, arrancando de lo más material (el Verbo se hizo *carne*) y expresándose a través de la materia de este mundo, se levanta hasta Dios. Se podría decir que, a una época que glorifica lo material y lo meramente empírico y profesa el materialismo para rechazar así el Cristianismo, Josemaría Escrivá de Balaguer quiere proponerle, desde ese horizonte y en esa clave, precisamente el misterio de Cristo y de la vida cristiana en el mundo.

Quizá por esto, la fórmula “materialismo cristiano” sólo la usó san Josemaría en la homilía del *campus*, como subraya Cornelio Fabro en su obra *El temple de un Padre de la Iglesia* (Rialp, Madrid 2002). Es, por decirlo al modo de los lingüistas, un *hapax*: es decir, una palabra que aparece sólo una vez en una obra o en un autor. La expresión habitual de san Josemaría sobre la materia, según vemos en la propia homilía, era “*materializar* la vida espiritual”, que tiene también un algo de *oximoron*, —como reconoce Cornelio Fabro: “una atrevida e insólita, pero eficaz expresión”—, pero a la que ya estábamos acostumbrados en el Opus Dei desde los años treinta del pasado siglo (ver *Amigos de Dios*, nn. 65 y 254), como dice san Josemaría en este mismo párrafo.

Es interesante saber que la expresión “materialismo cristiano”, que comentamos, es prácticamente desconocida en la literatura teológica y espiritual hasta la homilía del *campus*. Tratando de encontrar paralelos y precedentes, he dado con un interesante texto de Jean Daniélou,

teólogo conciliar que sería nombrado Cardenal por el Papa Pablo VI. Se encuentra en su libro *Mithes païens, mystère chrétien*, una investigación filosófico-patristica sobre el tema publicado unos meses antes en Fayard, Paris 1966. Quiero darles noticia porque es un buen telón de fondo de lo que venimos diciendo.

Explica Daniélou que en el mundo actual (1966) muchos ateos y agnósticos, inmersos en la investigación de la materia por medio de la ciencia, y en la utilización de la materia por medio de la técnica, piensan que el cristianismo pertenece a un universo extraño al de sus propias preocupaciones, porque **los cristianos están del lado del espíritu y no del de la materia**. Habría según ellos una especie de ruptura entre el cristianismo y mundo moderno. Pero esa ruptura, según el Cardenal, no se da de ninguna manera en el auténtico cristianismo, sino en la falsa imagen del cristianismo que ofrecen ciertas corrientes teológicas y culturales.

Porque en realidad —y esta la frase que nos interesa— el cristiano no es más espiritualista que materialista; y quizá sería necesario subrayar que existe un **materialismo cristiano**, no en el sentido de que para el cristiano todas las cosas se reducirían a la materia, con lo que se caería en el error exactamente contrario al de privilegiar exclusivamente al espíritu, sino en el sentido de que en la materia hay algo que es perfectamente válido, una de las expresiones de la creación de Dios, de manera que, a través de la materia podemos captar algo de Dios, de la misma manera que a través del espíritu.

Como ven Vds., lo que busca Daniélou con esa expresión es explicar a los agnósticos, en contexto metafísico-teológico, que no pueden descalificar al Cristianismo como si éste despreciara la materia y la técnica. En cambio, lo que va a hacer Josemaría Escrivá de Balaguer en su homilía es explicar a los cristianos la riqueza del “materialismo cristiano”, concentrando positivamente, en estas dos palabras, toda una

teología espiritual de la vida ordinaria y de la secularidad cristiana. Lo llama así —“materialismo cristiano”—, dirá Gérard Philips (en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1968), “para que los teólogos sepan que tienen que ocuparse de la vida ordinaria de los cristianos”.

b) Significado teológico

Pasemos, pues, a examinar brevemente esa teología espiritual que propone Josemaría Escrivá de Balaguer a propósito del “materialismo cristiano”. Podríamos sintetizarla en la siguiente “tesis”:

Las realidades más cotidianas y ordinarias, arrancando desde la materia misma, son metafísica y teológicamente valiosas: son el medio y la ocasión de nuestro encuentro continuo con el Señor.

En efecto, San Josemaría se propone mostrar, positivamente, lo que los espiritualismos ignoran o niegan: el valor de la materia. El discurso sobre el “materialismo cristiano” se inicia en las últimas líneas del n. 113: “Es, en medio de las cosas más *materiales* de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres”.

Aquí encontramos por vez primera en la homilía la palabra “materia”, que reaparecerá después abundantemente. Ahora la idea central es que esa *vida ordinaria*, de la que venía hablando en los párrafos precedentes, comprende en su seno también las realidades *materiales* y sólo se acaba de entender desde la estimación positiva de la *materia*. Esa positiva estimación es el presupuesto metafísico y antropológico de la teología de la secularidad de la vida cristiana en el mundo que el Gran Canciller explicó en el *campus* de Navarra. No puede, pues, extrañarnos la desusada intensidad con que, dentro de la brevedad de la homilía, se detuvo a tratar este punto. Siguiendo su habitual manera de afrontar el tema, fundamentó su tesis en el relato bíblico de la Creación del mundo

en su realidad material y espiritual: “Yaveh lo miró y vio que era bueno” (n. 114a). El hombre está hecho de materia y espíritu y Dios lo ha puesto a vivir en medio de las realidades materiales.

En este contexto aparece un término y un concepto —“desencarnación”— que ilumina la intencionalidad de todo el discurso. En realidad es otra manera de nombrar a los falsos espiritualismos. Lo que monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer tiene contra estas antropologías no es, claro está, su estimación positiva de la realidades espirituales, sino su tendencia monista a la hora de mirar al hombre. Con sus propias palabras:

“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” (n. 115a).

“Desencarnación”: esta es la palabra y éste es el concepto. Pongan atención Vds.: desde este enfoque de la vida, perfección del hombre, unión con Dios, santidad, etc. vendrían entendidas como “superación” de la carne, del cuerpo, de la materia y de lo que esa realidad material comporta. Josemaría Escrivá de Balaguer afirmó en el *campus* de Navarra todo lo contrario. Es este, para él, podríamos decir, sirviéndonos de una vieja expresión, *articulus stantis et cadentis hominis christiani*; es decir, algo que, si se da, se mantiene firme la existencia cristiana; si no se da, el cristianismo del hombre cristiano se derrumba. La “desencarnación” deforma, es cierto, toda concepción cristiana del hombre, pero en lo relativo a teología cristiana de la secularidad no es ya que la dificulte, sino que elimina radicalmente todo posible acceso a ella. De ahí la fórmula paradójica y pedagógica que centra nuestro Simposio:

“Es lícito, por tanto, hablar de un materialismo cristiano, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu” (n. 115a).

Ya se ve lo que esto significa para Josemaría Escrivá de Balaguer: una afirmación de la doctrina bíblica y patristica tradicional —el hombre compuesto de alma y cuerpo, de espíritu y materia—, pero poniendo argumentativamente el acento en la realidad material, ignorada o negada por los espiritualismos. Materia, pues, abierta al espíritu, en contraste con las diversas formas de materialismo monista, que denunció la Const. *Gaudium et Spes*, y que San Josemaría llama aquí “los materialismos cerrados al espíritu”.

Toda la *intentio docendi* de la homilía, como vemos, gira en torno a la expresión “materialismo cristiano”. Procede esta doctrina de la enseñanza de San Pablo acerca del hombre, abundantemente citada en la homilía, pero que tendrá un momento especialmente revelador un poco después cuando san Josemaría, hablando del amor humano, diga a los fieles:

La oración contemplativa surgirá en vosotros cada vez que meditéis en esta realidad impresionante: algo tan material como mi cuerpo ha sido elegido por el Espíritu Santo para establecer su morada..., ya no me pertenezco..., mi cuerpo y mi alma —mi ser entero — son de Dios... (n. 121e)

Este pasaje ilumina nuestro tema. Como en San Pablo, la homilía del *campus* considera al hombre en su totalidad, pero arrancando desde abajo, desde lo más humilde, desde el cuerpo, desde lo material, que no se “yuxtapone” al espíritu, sino que es —el cuerpo, y no sólo el espíritu — “templo del Espíritu Santo”.

El tema de la “materia” es tan central en la homilía que nuestro Gran Canciller estimó que debía ofrecer a los fieles una fundamentación no solo “teológica” —desde el Génesis, como vimos—, sino sobre todo cristológica. Lo que él está proponiendo a los fieles, viene a decirnos, es pura coherencia con la *lex incarnationis* que preside la economía de la gracia. Pero no se detiene en la Cristología propiamente tal, que da por

conocida, sino que avanza hacia los signos sacramentales que la manifiestan, “huellas de la Encarnación del Verbo, como afirmaron los antiguos” (n. 115b), lo que le permite considerar de nuevo el sentido de la Eucaristía.

¿Qué son los sacramentos [...] 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 (GS 38) ha querido recordar? (n. 115b)

Cristo, pues, al hacerse hombre, más aún, como dice San Juan, al hacerse carne; y como consecuencia, toda la economía sacramental, que asume la materia al servicio de la Redención; Cristo y la economía divina, digo, revelan y fundamentan, según san Josemaría Escrivá de Balaguer, la doctrina de la secularidad cristiana. De ahí que el Gran Canciller de la Universidad manifestara ante los fieles una sorprendente tarea, de la que ellos eran responsables:

Por eso puedo deciros que 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 Jesucristo. (n. 114e)

En esta inesperada misión se funden los dos planos de la economía divina: el originario de la Creación y el nuevo plano de la Redención por Jesucristo.

De esta fórmula procede, como habrán observado Vds., la tesis que les estoy comentando; porque “materia”, en el lenguaje de nuestra homilía, es un término utilizado para nombrar, desde su dimensión más humilde, toda la gama de lo “ordinario”, la totalidad de lo “corriente”,

que debe ser santificada y llevada hasta Dios. Es, en efecto, un lenguaje que desde sus bases metafísicas se abre e incluye las realidades antropológicas. De ahí que las fórmulas sean normalmente enumerativas: “Dios os llama a servirle en y desde las tareas civiles, *materiales*, seculares de la vida humana” (n. 114a), “a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y *materiales*” (n. 114c), hay que devolver “a la *materia* y a las situaciones que parecen más vulgares su noble y original sentido” (n. 114e). En resumen: la posición metafísica y teológica de la “materia”, en el discurso de Josemaría Escrivá de Balaguer, es esta: comparte con el espíritu un mismo destino —el destino del hombre— y su dignidad —la dignidad de la materia— radica precisamente en su relación con el espíritu, en su capacidad de servir al espíritu y de ser penetrada por él, encontrando en ese servicio su plenitud. Benedicto XVI, en la Homilía Pascual de este año 2012, ha explicado Creación y nueva Creación, empezando por la Gen I, 3:

El que Dios haya creado la luz significa que la materia prima del mundo es buena, el ser es bueno en sí mismo. Y el mal no proviene del ser, que es creado por Dios, sino que existe solo en virtud de la negación. Es el “no”.

La tarea de recuperar el “noble y original sentido” de las realidades materiales viene descrita por el Fundador del Opus Dei precisamente con esta expresión: “espiritualizarlas”; no, ciertamente, en el sentido de los espiritualismos, que se avergüenzan de lo material, sino en este otro bien preciso: hacerlas participar con el espíritu en el destino del hombre. O lo que es lo mismo en términos soteriológicos: hacer “de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo” (n. 114e).

Como vemos, San Josemaría tenía siempre en el fondo de su exposición esa gran ley de la economía salvífica, que podríamos formular así: en la vida cristiana, todo es, a la vez, don y tarea, indicativo

e imperativo, regalo divino y responsabilidad humana. El aspecto “tarea” es el formalmente subrayado en el párrafo que acabo de transcribir. Pero ese imperativo es posible y tiene sentido porque la realidad misma que buscamos nos ha sido dada por Dios: en la economía de la gracia, el imperativo se basa siempre en el indicativo. Dicho de otra manera: la tarea de buscar a Cristo solo es posible porque Él, graciosamente, se nos ha dado y se nos da: “Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos” (Mt 26, 28). Volviendo a nuestro discurso: el esfuerzo que San Josemaría nos pide para hacer de la *materia* “medio y ocasión” del encuentro con Cristo se basa en que el Señor ¡está allí!: “en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día” (n. 114b).

El don y la tarea se recubren hermosamente en esta fórmula: “hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir” (n. 114b). Y en esta otra: “Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios” (n. 116b).

c) El sentido de un mensaje

La doctrina que Josemaría Escrivá de Balaguer expuso en el *campus* de la Universidad de Navarra —como él mismo dijo— está “en el núcleo mismo del espíritu del Opus Dei” (n. 116a). Por tanto, no era nueva: era la que venía predicando desde el 2 de octubre de 1928, cuando el Señor le hizo “ver” la Obra. En aquel octubre de 1967 la vuelve a exponer para que los oyentes la comprendan —dijo— “con una nueva claridad” (n. 114b).

Juan Pablo II lo subrayó (7 de octubre de 2002) con ocasión de la canonización de nuestro primer Gran Canciller:

San Josemaría fue elegido por el Señor para anunciar la llamada universal a la santidad y para indicar que la vida cotidiana, las actividades comunes, son camino de santificación.

De él se podría decir que fue *el santo de lo ordinario*.

Eso es, efectivamente, lo que predicó San Josemaría en el *campus* de Pamplona. Doctrina, esta, por lo demás, no solo originaria, sino constantemente enseñada, como aparece subrayado en la alusión al “repetido martilleo” con que había explicado siempre “que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día” (n. 116b). Esto es evidentemente así. Pero Josemaría Escrivá de Balaguer nunca entendió ese mensaje espiritual, que Dios le inspiró con fuerza imborrable, como una especie de aerolito que se incrusta inmóvil en la tierra, sino como una semilla que crece fecundada por la gracia de Dios. Por eso, el mensaje del 2 de octubre del 28 fue profundizado por el Fundador a lo largo de toda su vida. Y ahondó en ese mensaje a través de las luces ulteriores —con frecuencia de carácter extraordinario— que Dios le concedió, y de manera más ordinaria, a través de una constante reflexión sobre el mensaje mismo en el contexto de su experiencia cotidiana: los acontecimientos de la vida de la Iglesia y de la Obra y, en general, de la historia humana le brindaban la materia indispensable para el ejercicio de su responsabilidad, también de su responsabilidad ante el tesoro que Dios había puesto en sus manos.

Cuando Josemaría Escrivá de Balaguer predicó al aire libre en Pamplona, estaba recién acabado el Concilio Vaticano II. La Constitución *Lumen Gentium* había proclamado, con una solemnidad sin precedentes, la llamada universal a la santidad; por su parte, la Constitución *Gaudium et Spes* había subrayado la bondad originaria del

mundo y el valor del trabajo humano a la hora de comprender las relaciones del mundo con la Iglesia. Dos temas, el de ambas Constituciones conciliares, que estaban ya en el centro del mensaje del 2 de octubre de 1928 y que en los años que siguen a la fundación del Opus Dei apenas si eran comprendidos por unos pocos. Éste era el contexto eclesial inmediato de nuestra homilía. Nótenlo Vds.: lo que en los años treinta y cuarenta del pasado siglo —entonces no tan lejanos— había provocado sospechas, incomprensiones, e incluso acusaciones de desviación doctrinal y herejía, era ahora doctrina conciliar. A mi parecer, este respaldo del Concilio Vaticano II y la relectura de *Gaudium et Spes* ayudan a comprender el lenguaje y el estilo argumentativo con que el Fundador del Opus Dei abordó en esta ocasión la temática tantas veces predicada. Ese respaldo, como acabamos de ver, le permitía expresarse con un lenguaje teológicamente incisivo, casi polémico — ¡"materialismo cristiano"!—, que subraya las antítesis y le confiere una fuerza pedagógica extraordinaria: la doctrina quedara firmemente grabada en los oyentes.

Por otra parte, aquel octubre de 1967 está a un paso ya del evento cultural conocido como "mayo del 68", en el que se juntaron un cúmulo de utopías y de desencantos. El curso académico 1967-68 fue un curso inolvidable. En el orden de la vida eclesial están ya dándose, de manera creciente, las manifestaciones de una interpretación secularista —así la llamó Pablo VI— del Concilio Vaticano II, con la tremenda crisis que provocó: primero, en el ámbito de las Órdenes y Congregaciones religiosas y, desde ahí, en el clero secular; derivadamente, en la vida del entero Pueblo de Dios. Fue el oratoriano Louis Bouyer (*La descomposición del Catolicismo*, Barcelona 1970) el que diagnosticó, a mi entender de forma certera, esta secuencia. Era la época en que resonaba

en los ámbitos eclesiásticos de toda Europa la teología anglosajona de la secularización. Era la época en que el *Honest to God* de John A.T. Robinson (1964; Barcelona, 1967) divulgaba esta radical secularización del Cristianismo —que tanto impacto tuvo en el clero y en los seminarios—, y en que la revista *Time* (8-IV-1966) dedicaba su *Cover Story* a la “teología de la muerte de Dios”. Era esta, a la vez, la época del dominio marxista en las universidades europeas y del diálogo con el marxismo como único horizonte intelectual digno de los cristianos... Aquí en América tenían Vds. las primeras expresiones de la teología de la liberación —que ha estudiado con tanto rigor el chileno Ibáñez Langlois—, algunas de las cuales se inscriben en ese clima dialógico.

Si traigo a colación estos recuerdos históricos, es porque son el contexto del “materialismo cristiano” que oímos proponer aquella mañana de octubre y, sin ellos no se sitúa bien el *humus* cultural y teológico de aquel mensaje. Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer de Balaguer, predicando en su Universidad y en contra de lo que podría esperarse, no situó dialécticamente su homilía “frente a” esas falsas teologías de la secularización, sino que su palabra se movió críticamente —ya lo he apuntado— frente a posiciones de signo opuesto: en concreto, frente a una “tradicional” deformación de lo cristiano que podríamos calificar de clerical, sacralizante y falsamente piadosa. Fue desde esta posición dialéctica como San Josemaría anunció la novedad del Evangelio. Ofreció en aquella memorable ocasión no un ataque al secularismo sino una profunda óptica cristiana para la comprensión de la secularidad. Perspectiva, ésta, llena de amor y fidelidad a la Iglesia, que superaba radicalmente, sin nombrarlos, tirando por elevación, los planteamientos de una falsa secularización.

d) 50 años después

Han pasado casi 50 años desde aquel evento. Las circunstancias contextuales a las que acabo de aludir, que bajo otros aspectos han sufrido tan profundos cambios en estos ocho lustros, no han hecho sino redoblar, a veces de manera devastadora, la presión secularista sobre las propuestas y los valores cristianos. Las graves consecuencias en el orden de la cultura, de la familia, de la vida social y, en general, a la hora del respeto a la vida humana bien las conocen Vds., que las sufren en su carne y en la de sus seres más queridos. Por eso parece inevitable esta pregunta: ¿Cómo habría planteado hoy San Josemaría la homilía del *campus*? ¿Se habría dejado impresionar ante el oleaje “globalizante” de la descristianización? ¿Habría, en consecuencia, “reconsiderado” su “estrategia”, buscando ahora no tanto la plena inserción de los cristianos en el mundo sino “espacios sagrados” en los que pudiera ejercerse el “derecho de asilo” y hacer desde allí “incursiones” al mundo común?

Ya se dan cuenta de que, en rigor, estoy planteando un futurible y por tanto algo que en sentido propio no tiene respuesta. Cada uno puede hacerse su composición de lugar. Yo, personalmente, les diré lo que pienso. Y lo que pienso es que San Josemaría no hubiera tocado *una coma* en el texto de su homilía, que por algo la trajo escrita de la primera palabra hasta la última. Toda la investigación y el estudio del pensamiento de Josemaría Escrivá de Balaguer que, como les decía a Vds., se ha multiplicado con ocasión de elevación a los altares y de la publicación de sus obras completas, ve en esta homilía un texto profético para el mundo de este tercer milenio, el mundo del *Duc in altum*.

Pero hay algo que me parece de la máxima importancia en nuestro análisis y que querría yo saber explicar. Se trata de lo siguiente: la homilía del “materialismo cristiano”, en su datación histórica (1967), presupone la catequesis cristiana dada y recibida. Quiero decir que el discurso teológico-espiritual de San Josemaría apuntaba —en aquella ocasión— a fundar la *secularidad* de la vida cristiana ordinaria partiendo de la base de que su auditorio tenía asumidos los conceptos radicales de la *identidad* cristiana. Por eso, no se ve en la necesidad de hablar del Bautismo, fuente de la identidad del hombre en la Iglesia y, por tanto, de la vida que ha de ser vivida en esa secularidad que Josemaría Escrivá de Balaguer quiere hacer comprender. Y es que el Bautismo, los dones de la gracia, los sacramentos: todas estas realidades constitutivas del ser de la Iglesia y de lo cristiano son el presupuesto, continuamente subyacente en la homilía, de todo el discurso sobre la secularidad *propia* de los fieles cristianos corrientes dentro de la secularidad *general* de la Iglesia. La manera que el Fundador del Opus Dei tiene de hacer gravitar en el *campus* estas realidades fundantes es, como hemos visto, el marco eucarístico en que se mueve la homilía. La Eucaristía, que es —como él mismo dijo— el centro y la raíz de todo en la Iglesia y en el cristiano, es el permanente punto de referencia de todas las reflexiones que en este texto se contienen.

Esto que digo es importante para comprender la doctrina sobre la “unidad de vida” que se nos ofrece en la homilía. La unificación de la vida del cristiano sólo puede venir, como es obvio, desde esa identidad cristiana de que hablamos: es decir, desde la “vida nueva” que el Bautismo y la gracia ponen en nuestras almas, de la nueva criatura en Cristo, de la filiación divina del cristiano, que, hijo de Dios en el Hijo, busca en todo momento el cumplimiento de la voluntad del Padre.

Aquí, precisamente, es donde engrana el momento *secular* de la “unidad de vida” que el Fundador del Opus Dei ha descrito en su homilía: porque el cristiano que vive el “mundo común”, solo desde su condición de hijo de Dios —buscador de la voluntad del Padre— podrá descubrir ese algo santo y divino que está escondido en las situaciones más comunes de la vida ordinaria.

La demolición de los fundamentos de la vida cristiana a la que propende en gran medida la cultura contemporánea hace que hoy haya mucha gente que se declara —al menos en las encuestas— cristiana, católica, y que carece de formación básica en materia de fe. Esto es fundamental a la hora de utilizar la “homilía del *campus*”. Sin la vida de Cristo en el alma, el mundo “material” se hace opaco e impenetrable. Dicho positivamente y con la palabra misma de san Josemaría: “Cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios” (n. 116b). Pero sólo desde Cristo y la vida de la gracia se desempeña con amor lo pequeño y el mundo común se convierte en una “epifanía” de Dios.

En definitiva, para entender el “materialismo cristiano” y la secularidad *cristiana* de la vida ordinaria hay que tener fe en Jesucristo y querer vivir con arreglo a esa fe. Ese es el clima y el trasfondo de la homilía del *campus*. Por eso, los hombres y las mujeres de fe que viven en medio del mundo tienen como primera exigencia —de esa fe y de esa posición secular— hablar en los distintos ambientes del Dios que se hace hombre, carne: hablar de Jesucristo, de su perdón y de su misericordia, de sus sacramentos. Es un deber que, en estos primeros años del tercer milenio, no podemos posponer y mucho menos olvidar.

El texto de la homilía del *campus*, con sus análisis y sus propuestas, leído hoy, muestra en efecto la extraordinaria vigencia de aquellos

planteamientos. Hoy la presión a la que el oleaje secularista somete a la vida cristiana hace emerger, también en su máxima tensión, el temple humano y el formato espiritual que Dios quiere dar —y por tanto exige— a las mujeres y a los hombres de los que habla Josemaría Escrivá de Balaguer. La homilía del *campus* se movía, anticipadamente, en el clima del “Non abbiate paura!” de Cristo Resucitado, que haría emblemático Juan Pablo II y que ha de envolver la nueva evangelización a la que hemos sido convocados por Benedicto XVI.

Precisamente en la canonización de Josemaría Escrivá (6-X-2002), el beato Juan Pablo II se servía de la homilía del *campus* para subrayar este rasgo fundamental. Decía el Santo Padre que el empeño de san Josemaría era que

[...] la vida de relación con Dios, y la vida familiar, profesional, social, hecha de pequeñas realidades terrenas, no estuvieran separadas, sino que constituyeran una única existencia “santa y llena de Dios”. “A ese Dios invisible —escribió— lo encontramos en las cosas más visibles y materiales”. (*Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, 114)

El “materialismo cristiano” de san Josemaría Escrivá de Balaguer tiene una riqueza de contenidos que apenas he podido enmarcar. Terminó mi intervención con la seguridad de que mis colegas, en el Simposio que ahora comienza, pondrán plenamente de manifiesto el sentido de aquel mensaje.

¹ Esta conferencia recoge y desarrolla, en clave de “materialismo cristiano”, ideas de mi estudio *Una vida santa en medio de la realidad secular*, apéndice analítico al libro SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar al mundo apasionadamente*, prólogo de monseñor Javier Echevarría, publicado en Ed. Rialp, [Madrid 2007], en Universidad Monteávila [Caracas 2007], en Ed. Minos III Milenio [México 2008] y en Quadrante [Sao Paulo, 2010].

COTIDIANIDAD Y SECULARIDAD EN LA ENSEÑANZA DE SAN JOSEMARÍA

Javier López Díaz

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

Introducción

*E*l 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 seglares (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 adquirían 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 adquiría 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 equívocos 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 discurran 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 comienza 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:

Cuando 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 tú⁴⁷.

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 haces⁴⁸.*

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 Él⁵⁰.

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 eternidad⁵¹*. 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 terrena⁵².

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 cotidianos

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”. Afirmo 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:

Esfuézate 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 ésta 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 redundará 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 pasosq¹²². *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. Gnllka, *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. Ocáriz, *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 grandezza 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. Ocáriz, *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 crítohistórica 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 quelque chose qui est parfaitement valable, une des expressions de la création de Dieu, en sorte que, à travers elle nous pouvons saisir quelque 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*, I, 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

*E*mpezaré 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.

Otro intento de desplazar la materia ha sido el de Renato Descartes. Con su *cogito ergo sum*, el francés introduce un principio evidente: lo primero que se da en nuestro conocimiento es la substancia del alma, que más que puro pensamiento, es también conciencia. Para Descartes, la *res cogitans* abandona su función de principio de vida, pues el movimiento del cuerpo aparece por causas ajenas y externas. El cuerpo se define por la extensión y es preciso matematizarlo. Pero matematizarlo es idealizarlo. Para Descartes, el entero mundo corpóreo se encuentra en un sistema de coordenadas, dentro del cual puede ser medido y calculado matemáticamente. Es un mecanicismo geométrico.

Mientras para Aristóteles, la materia busca la forma y la forma es el fin de la materia, incluso como factor teleológico que guía todo devenir, para Descartes, hay separación entre *res cogitans* y *res extensa*. Mientras para Aristóteles, la vida de plantas y animales se rige por el alma y esta se define como un principio de automovimiento, para Descartes, los animales son simples autómatas, movidos por fuerzas externas. Su actuar es pura reacción mecánica al estímulo.

La superación del dualismo cartesiano —como bien se sabe— se dará fundamentalmente en términos monistas: *aut-aut*. O *res cogitans* (según el racionalismo que llegará al idealismo absoluto hegeliano) o *res extensa* (principio de los empiristas, que por distintos derroteros terminará en el materialismo cientificista, darwiniano e incluso freudiano). Pero la suerte está echada a favor de la razón y en contra de la materia, ya que la materia entendida en sus coordenadas abstractas ha quedado confundida con una idea más. Su lugar es de subordinación: se encuentra bajo la primacía de lo inmaterial y de lo necesario.

La historia de la filosofía —descrita muy someramente— nos deja una lección: la materia ha sido la gran ausente en buena parte de la filosofía occidental. Y cuando su presencia ha empezado a despuntar, ha sido por una confusión con lo abstracto: se la ha matematizado, convertido en una idea, es decir, desmaterializado. Eclipsada por el logos en la filosofía antigua y confundida con coordenadas abstractas o *a priori* por la filosofía moderna, “se toma la revancha” en los siglos XIX y XX y aparecen las corrientes fuertemente materialistas de Feuerbach, Marx y Freud.

Sin embargo, el materialismo absoluto que comienza a partir de estas posiciones recién verá una posible revisión en el s. XX con la así llamada *Leibphilosophie*, de difícil traducción. Se trata del descubrimiento de un

cuerpo no abstracto ni “mecánico”, sino de un cuerpo vivo, que los trabajos de Scheler, Sartre, Heidegger y especialmente Merlau-Ponty van a poner sobre el tapete, gracias a la influencia de Husserl¹.

Ante esta panorámica de la historia de la filosofía, cabe una primerísima pregunta: ¿por qué no han sido suficientes las tesis aristotélicas sobre la realidad material para que esta ocupe el lugar que le corresponde? ¿Cuál ha sido el motivo de que la *Leibphilosophie* tampoco haya logrado una recuperación pacífica de la relevancia de la materia?

Pienso que una primera explicación debe atreverse a lanzar una verdad incómoda, que en aulas universitarias —cómo lo diría— de tradición clásica, puede resultar filosóficamente incorrecta. Y esta verdad, parafraseando a Émile Zola, podría formularse así: *j'accuse Plato et Aristotle*.

Me explico: las razones que han impedido entender correctamente la presencia de la materia en nuestro mundo, en nuestra existencia humana, en nuestras relaciones, se encuentran también en la mejor tradición clásica: no solo en la platónica sino también en la aristotélica. En particular, si bien es verdad que la *teoría hilemórfica* obtiene por primera vez para el mundo sensible de Platón un lugar en la metafísica, Aristóteles no consigue superar otros condicionamientos —probablemente culturales— para llevar hasta las últimas consecuencias sus tesis ontológicas. Me refiero concretamente a su posición sobre el *ens per accidens* y sobre la separación entre *scholē* y *a-scholē*, que será más famosa por su traducción latina: *otium* y *nec-otium*.

La vida buena y la vida, como esferas separadas

Abordemos en primer lugar la distinción en estos dos tipos de vida: la buena vida, dedicada a la contemplación de la verdad eterna, dentro de la polis y propia del ciudadano libre, frente a la simple vida, donde la producción y la reproducción definen la *oikia* o casa, en la que viven mujeres, esclavos, niños y animales para trabajar en favor de la vida buena de los ciudadanos y de sus necesidades corpóreas básicas... Puede parecer exagerado hacer recaer en estas distinciones —hoy en día superadas— todo el peso de la argumentación. Pero quizá no lo sea.

En efecto, lo primero que hay que afirmar es que dicha separación entre vida buena o vida contemplativa y vida o vida activa, en muchos casos —por no decir en todos— se convierte en oposición, y por esto no ha sido inocua en la historia de la filosofía. No solo se encuentra más que presente en una obra relativamente cercana en el tiempo y muy poco criticada como *The Human Condition*, de Hannah Arendt, sino que se fue abriendo paso en distintos momentos de la historia para “cambiar” de signo algunas concreciones culturales.

En mi opinión, resulta asombrosamente fructífero seguir la pista a este tema, que algunos calificarían de “filosofía impura”. En efecto, cuando Aristóteles separa estas dos formas de vida en *La Política*, de algún modo atribuye a todas las necesidades corpóreas, a los trabajos manuales y materiales, a las circunstancias cotidianas, etc., un papel claramente secundario y no plenamente humano. El excesivo empleo del cuerpo en todas estas tareas impediría precisamente esa disposición del *nous* para la teoría y consecuentemente para la contemplación de la verdad, acción que nos hace como dioses y nos distingue como *zoonlogikon* o animales racionales. Estamos frente a un claro ejemplo de humanismo aristocrático.

Esta concepción de la vida del hombre (por lo demás, varón) irrumpirá en otras culturas: como una clara y lógica consecuencia, en la romana, inmediatamente posterior; pero con una cierta violencia en la cristiana del primer medioevo. ¿A qué me refiero?

Me refiero en concreto a lo siguiente. Aunque sea ya una verdad relativamente aceptada que el cristianismo de los primeros tres siglos presentó unas características sociológicas únicas y para muchos irrepetibles (al menos hasta el s. XX), son menos los que ven, detrás de la *desaparición* de estas características, la influencia de la filosofía griega. Me explico. Es sabido que la configuración de la sociedad cristiana primitiva estuvo conformada por hombres y mujeres de todas las condiciones sociales y dedicados a los más variados oficios. Pruebas fehacientes de esta riqueza sociológica pueden encontrarse en las Cartas paulinas, especialmente la escrita a Filemón cuando San Pablo le devuelve a Onésimo, su esclavo, o en los relatos de Lucas sobre las primeras comunidades cristianas y sus hechos o actuaciones. No menos admirables son los famosos párrafos de Tertuliano en su *Apologeticum*, redactado en el año 197 d.C.: “Somos de ayer y lo llenamos todo: ciudades, islas, fortalezas, municipios, aldeas, los mismos campos, tribus, decurias, palacio, Senado, Foro: solo os hemos dejado los templos”².

Sin embargo, todavía hoy en no pocos ámbitos de tradición cristiana pero más en concreto católica, la dedicación total a Dios se ve como algo posible dentro de una orden religiosa, más aún si es de clausura. Quizá alguno observe que después del Vaticano II, esta percepción ha cambiado: de acuerdo, pero aún y todo, los 50 años que vamos a celebrar del inicio de este evento eclesial, no han logrado aún cambiar del todo esta mentalidad, más aún en países de gran tradición católica.

¿A qué se debe este cambio de perspectiva respecto además de lo que fue el inicio de la vida cristiana en la historia?

Una primera observación nos lleva a descubrir que la situación sociológica de los primeros cristianos —la variedad de oficios, manuales, intelectuales, etc.— no fue una novedad del mensaje de Jesucristo. En este tema, el cristianismo refleja una interesante influencia de su religión precedente, a saber, el judaísmo. En efecto, es menos conocido que en la mentalidad judía las referencias al trabajo y sobre todo al trabajo manual, no eran prerrogativa de esclavos ni siquiera de clases sociales más bajas. Por el contrario, a lo largo de la historia de la única religión monoteísta de la antigüedad, la vida religiosa se vio siempre acompañada de una dedicación a un oficio. Así, el Talmud manda que “del mismo modo que Israel recibió el mandato referente al Sabbath, así también tiene el mandato de trabajar”³. Incluso entre los rabinos es normal encontrar zapateros, sastres, fabricantes de agujas o de tiendas (como el caso de Pablo). A esto se añade la condición del mismo Jesucristo, bien conocido como hijo del carpintero. Entre los judíos, el trabajo manual no está divorciado del cultivo del saber.

El famoso lema “*ora et labora*”, falsamente atribuido a San Benito en su regla, refleja esta idea ausente en la cultura clásica, ya que pone al mismo nivel una acción contemplativa como el orar con el trabajo, pero de algún modo implica también un punto de inflexión. En efecto, ya antes de la Regla Benedictina, la vida monástica comienza un importante recorrido dentro de la Iglesia, que dejará un surco profundo e innegablemente positivo. El apartamiento del mundo como fuente de tentaciones, la vida cristiana centrada en votos de pobreza, obediencia y castidad, la oración contemplativa como dedicación primordial dentro de estas órdenes primeras, supusieron todo un cambio de mentalidad

en la vida del cristiano común de la baja Edad Media, justo después de la caída de Roma. Surge la idea de que la fe se vive más plenamente en estas circunstancias, de que la vida contemplativa (no solo de conocimiento de Dios sino también de amor a Dios) es claramente superior a la vida activa (en medio del mundo y con una dedicación a la vida cotidiana, a la familia, al trabajo). Se acentúa la interpretación negativa del mundo, de la carne (presente en San Juan: cf. 1 Jn 2, 16 ó Jn, 17, 9), de lo cotidiano y toda esta nueva visión se fundamenta además en el pasaje lucano de Marta y María (Lc 10, 38-42). Marta sería prototipo de la vida activa, del trabajo hecho con activismo, mientras María es la que no se equivoca eligiendo la mejor parte, la de escuchar a Jesús, que —además— no le será arrebatada. La disociación está servida y su influencia —lo que he llamado “cristianismo aristocrático”⁴— llega hasta nuestros días.

La victoria de la vida activa y la revancha de la materia

Una interesante crítica a este planteamiento la encontramos en un momento histórico importante y trágico de la historia de la Iglesia: la teología luterana. Interesante porque Lutero será el primero en hablar expresamente de la vocación del hombre a través del trabajo, gracias a la coincidencia de significado que la lengua alemana otorga tanto al concepto de oficio como al de vocación, a saber, *Beruf*⁵. Trágico por las consecuencias que todos conocemos pero también porque la antropología que nos deja es tremendamente pesimista: nuestra naturaleza está totalmente corrompida y sin posible remedio. Max Weber no duda en señalar que el término *Beruf* es una de las claves interpretativas de la influencia de Lutero en la formación del

capitalismo, a través de Calvino y Adam Smith, pero para nuestro tema, quizá lo más relevante sea que, al afirmar Lutero que Dios llama al hombre a través del trabajo, uno de sus fines es elevar a primer rango la vida activa, y sobre todo eliminar la vida contemplativa de la Iglesia, tachándola como inútil y pérdida de tiempo. Tan es así que Weber explica esta posición como el primer intento de una “ascetismo mundano”, que poco tendrá de ascetismo cristiano⁶. Efectivamente, el ascetismo promovido por Lutero va a rechazar cualquier intento de “mejora” simplemente por ser incompatible con otra tesis luterana inamovible: la total corrupción de la naturaleza. Ni el trabajo, ni la gracia, ni las virtudes conseguirán cambiar esta situación ontológica en la que nace el ser humano después del pecado original. Por tanto, el “ascetismo mundano”, que luego será bandera de la “Work Ethic”, poco tendrá de ascetismo y mucho de mundano. María desaparece. Marta ocupa su lugar.

La pregunta que aparece en este punto es la siguiente: ¿significa este cambio de paradigma que la materia empieza a ocupar un puesto principal en la cultura? No hay indicios para una respuesta afirmativa, más aún si Lutero habla de la corrupción de nuestra naturaleza carnal. Quien se abre paso no es la materia, sino más bien el trabajador. Quien pierde terreno (aunque solo hasta cierto punto) es la vida contemplativa al estilo aristotélico: la filosofía especulativa. Años más tarde, Descartes lo dirá expresamente: hay que olvidar este modo de conocer y comenzar a filosofar de modo práctico para convertimos en *maîtres et possesseurs de la nature*⁷. Es la hegemonía de la técnica.

Digo hasta cierto punto porque el racionalismo cartesiano, a pesar de todo, derivará en el espíritu absoluto hegeliano, expresión máxima de abstracción filosófica. Es decir, en la filosofía seguirá habiendo una gran

presencia de la actividad especulativa dedicada a temas también especulativos (situación totalmente lícita y hasta lógica), aunque la vida económica, la técnica y el trabajo, empiecen a romper esquemas que se traducirán en la Revolución Industrial. Las posiciones de Feuerbach y Marx no solo aparecerán como claro rechazo del idealismo absoluto hegeliano, sino sobre todo como un enfrentamiento con el capitalismo salvaje. Aquí aparece por primera vez la *revancha de la materia*, antes mencionada. Una revancha que nos pone delante de un primer materialismo con una nota muy definida: totalmente cerrado a una dimensión trascendente y centrado en la praxis. *Delenda est philosophia!* Hay que eliminar la superestructura de la filosofía teórica y dedicarnos a la praxis o realizarnos por el trabajo.

En efecto, el así llamado “humanismo marxista” no solo negará cualquier relación del hombre o de la mujer como criatura respecto de un Creador, sino que anulará también las dimensiones espirituales humanas como el conocer, el actuar libre, la capacidad de decidir, etc. Una revancha ciertamente cara para el humanismo y el cristianismo aristocráticos, que habían apostado todo por el hombre racional y político o por el hombre y la mujer consagrados a Dios. En efecto, de ahora en adelante y por más de un siglo, estarán el trabajo y el trabajador en el centro de la cultura, pero un trabajo y un trabajador, desde el punto de vista antropológico, muy disminuidos, como fruto de la ley del péndulo. Ya no hay pensamiento. Solo hay materia.

Siglo XX: apertura a la trascendencia pero clausura respecto de la materia

En el s. XX surgen, como es sabido, distintos autores que refutarán la influencia marxista y más concretamente materialista. En Francia

aparecen filosofías abiertas a la trascendencia con Bergson, de corte neotomista con Maritain o personalista con Mounier. Sin embargo, me fijaré en otros dos autores: la ya mencionada Hannah Arendt, una de las más importantes representantes de la filosofía neoaristotélica del s. XX, nacida en Alemania pero que, por ser judía, huye a los Estados Unidos y trabaja en la Universidad de Chicago, y Joseph Pieper, neo-tomista alemán, cuya obra presenta más bien una mayor influencia de la filosofía platónica.

¿Por qué razones elijo a estos autores? Porque defienden la primacía de la vida contemplativa, la recuperación del ocio e incluso muestran de nuevo ese humanismo aristocrático aristotélico, que no otorga valor al trabajo y pone en un muy segundo lugar la materia. Esta última apreciación se entiende en el contexto en el que se escriben sus textos más conocidos sobre estos temas, a saber, en el caso de Hannah Arendt “The Human Condition”⁸, y en el de Joseph Pieper “*Muse und Kult*”⁹. El contexto será la refutación de tesis marxistas sobre el trabajo y su definición del hombre, pero no dejan de asombrar porque asumen, en pleno siglo XX, es decir, en pleno apogeo del trabajo, una clara defensa de María respecto de Marta, de la contemplación en detrimento de la actividad.

Empecemos por Hannah Arendt. Como es sabido, distingue tres tipos de actividades en el ser humano: la labor, el trabajo y la acción. Nuestra existencia —gloso lo que escribe a finales de la década de los cincuenta y que ha quedado prácticamente sin refutar desde entonces— se manifiesta, por un lado, en acciones ordinarias, metabólicas, inexorablemente repetitivas, que acaban en productos que se consumen inmediatamente. Es la labor (*the labour of our body*) que implica una vida de índole más animal, y cuyo sujeto recibe incluso el nombre de *animal*

laborans. En cambio, el trabajo (*the work of our hands*), propio del *homo faber*, contribuye directamente a crear un mundo artificial de cosas y manifiesta libertad. Su autor lo es también de la civilización porque es capaz de inventar máquinas, construir edificios, ayudar al *animal laborans* con instrumentos o “mudos robots”¹⁰, etc. Sin embargo, solo en el nivel de la acción —el tercer tipo de actividad— la condición humana llega a su perfección porque es capaz de dedicarse al discurso y a la virtud, con hechos heroicos, que deberían caracterizar la vida pública y que son la condición de posibilidad de la historia. Nos encontramos nuevamente ante una exaltación de lo extraordinario como consecuencia de un humanismo aristocrático, de evidentes raíces aristotélicas.

Siguiendo esta denuncia, a finales de los años 90, la socióloga francesa Dominique Méda retoma la distinción de Arendt y propone “desencantar la labor”¹¹. Méda aboga por reintroducir en la vida humana los valores de autonomía y de tiempo libre, que permitan al hombre y a la mujer desarrollar acciones virtuosas y heroicas, y con ellas cultivar nuevamente el *otium*¹².

Independientemente de la discutible distinción que Arendt propone entre labor y trabajo¹³, es evidente que detrás de estas posturas se encuentra una definición de ambos términos en estricta dependencia del producto. En el caso de la labor, lo producido se consume y desaparece. En el del trabajo, permanece y esta permanencia lo constituye en un valor cultural. Pero ni la labor ni el trabajo prescinden del “paradigma del producto”, presente ya en Aristóteles. Solo la acción es capaz de abrirse hacia la virtud y el ocio, y, en esa medida, también solo ella puede conceder al ser humano su felicidad.

Esta última afirmación coincide con el segundo autor mencionado, Joseph Pieper. La primera denuncia de su ensayo *Muse und Kult* coincide precisamente con la de Arendt y Méda: vivimos en una civilización *laborocéntrica*, “en un mundo totalitario del trabajo”¹⁴. La consecuencia inmediata de esta hegemonía es obvia: el modelo antropológico ha sufrido un cambio de 180 grados y se ha colocado en sus antípodas. El trabajador frente al filósofo.

Pieper critica de modo especial la posición kantiana, que presenta la filosofía como un “trabajo hercúleo”. Por eso, para Pieper, Kant es el responsable de mostrarnos al trabajador caracterizado por el gesto severo, por el endurecimiento del corazón, por el voluntario esfuerzo del domino de sí. Lo fácil, lo natural resulta, por el contrario, sospechoso. De aquí se deduce el objetivo de Pieper: recuperar las tesis aristotélico-tomistas sobre la distinción *ratio et intellectus*. En efecto, mientras la *ratio* aparece como la facultad del pensar discursivo —investiga, abstrae, precisa, concluye—, el *intellectus* es la razón del *simplex intuitus*, que “no cuesta nada” y es una especie de regalo divino o éxtasis, por el cual el hombre recibe la verdad. Aunque “lo que distingue al hombre — admite Pieper— es la *ratio*” [...], “a este le es inherente ese algo suprahumano”, porque “le es esencial al hombre trascender los límites de lo humano y aspirar al reino de los ángeles, de los espíritus puros”¹⁵. De ahí que, siguiendo a Santo Tomás, Pieper concluya que la vida contemplativa, siendo la forma más excelsa de la existencia humana, es también *non proprie humana sed super humana*¹⁶.

Si para Arendt, quien se dedica a la labor desarrolla una existencia cuasi-animal que además ha invadido la sociedad actual con el predominio del placer, Pieper propone una existencia humana que completa esta tesis, ya que la asemeja a una vida propia de los intelectos

puros, que no conocen la fatiga del estudio ni el esfuerzo del que busca saber, sino más bien que viven en situación de éxtasis contemplativo. Arendt y Pieper continúan así la separación-oposición entre artes liberales y artes serviles, defienden la subordinación de las segundas respecto de las primeras y también coinciden en la solución a esta situación: revalorizar al ocio, como capacidad intuitiva de alcanzar la verdad sin esfuerzo.

Siguiendo con la metáfora neotestamentaria, nos encontramos con una posición que se abre a la trascendencia pero sin asumir la plena realidad y positividad de la materia y del trabajo humano. Marta y María siguen separadas y claramente funcionan de antagonistas. Platón parece haber regresado a la caverna para hacernos ver nuestro error.

El gran ausente y la omnipresente: la dimensión corpórea y la noción de bienestar

¿Es realmente concluyente la crítica a la civilización *laborocéntrica* de Pieper? O, ¿por qué no reconocer con Kant el valor que tiene precisamente el esfuerzo de nuestra razón por alcanzar tantas verdades que han dado lugar a un rico acervo de cultura y de ciencia? En la corriente neotomista representada por Pieper, que además coincide con la neo-aristotélica Arendt, puede descubrirse un acuerdo antropológico tácito que se decanta por una de las alternativas que heredamos desde Descartes: en este caso, por el desprecio del cuerpo, de la materia, de las acciones que conforman la vida cotidiana y, con ello, del ser humano vulnerable y dependiente.

Consecuencia directa de este enfoque fue la minusvaloración de los oficios manuales, como obsoletos y carentes de racionalidad. La razón científica pronto promovió la sustitución del trabajo, especialmente del

manual, por la máquina, y, con ella, la esperanza de que toda enfermedad, todo dolor, toda desgracia desaparecerían. Obviamente, esta esperanza no fue del todo infundada, ya que el desarrollo de la tecnología sí que permitió grandes progresos. Pero efectivamente, todo se centró (y se centra) en este desarrollo tecnológico. Por eso se entiende en parte la reacción de Arendt y Pieper, más aún cuando el ambiente cultural incluía también una exaltación del materialismo dialéctico, cerrado a la trascendencia. Pero la pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: ¿hay que regresar de nuevo al humanismo aristocrático? ¿No es posible abrirse a una aceptación correcta tanto de la materia, de las necesidades corpóreas, como del trabajo humano que busca satisfacerlas?

Hablar del cuerpo hoy en día es toparse de nuevo con un concepto antiguo pero con una carga semántica totalmente distinta: la “vida buena” del hombre aristotélico se convierte en una “vida” unida al bienestar o *welfare* preferentemente material y corporal. La materia recobra protagonismo, pero con un significado distinto: se huye de todo lo que pueda denigrar al ser humano desde el punto de vista del cuerpo (*handicaps*, enfermedades incurables, dolor e incluso la misma muerte) y se impone una forma de vida consumista y hedonista, denunciada con acierto por Arendt y Pieper, pero identificada sin más con la vida activa del trabajador.

¿Qué significa bienestar? Hay que admitir honestamente que no se puede definir con precisión, porque es poco concreto y cambia no solo según las circunstancias históricas, geográficas, etc., sino incluso según las inclinaciones personales o la educación. Antonio Millán-Puelles lo explica con una paradoja: el bienestar para el hombre solo es posible gracias a un “insuperable malestar, es decir, el no sentirse bien, de

modo definitivo o definido, en ningún ambiente concreto, por cuanto favorable pueda ser”¹⁷. En esto consiste la trascendencia de su dimensión corpórea, trascendencia que le permite incluso prescindir de lo técnico cuando así lo ve conveniente.

De todas formas y se crea o no, esta nueva realidad del bienestar no es tan nueva. Está ya presente en el pensamiento antiguo y medieval. Aristóteles y Santo Tomás, por ejemplo, señalan como relevante el deseo no solo de vivir o de sobrevivir, sino de “vivir bien”, de alcanzar un bien-estar, que ponen en relación con la sociabilidad del ser humano. El Aquinate habla incluso de la conveniencia de satisfacer necesidades vitales y corpóreas, e incluso de gozar de “cosas artificiales”¹⁸.

Detengámonos en esta “necesidad de lo artificial” (con mayor razón cuando quien la defiende es un autor no sospechoso de hedonismo). Lo primero que llama nuestra atención es el acento sobre la producción de bienes diversos de aquéllos estrictamente necesarios: el hombre, la mujer, dependen también de estos en la medida en que sirven para su bienestar. El sentido de esta dependencia es claramente material, corporal, pero no se reduce a esta dimensión.

Dependencia y corporalidad: condiciones para una nueva antropología

El breve *excursus* ofrecido sobre la necesidad de lo artificial y el bienestar, nos permite adentrarnos más en la noción que habíamos anunciado como central: la del cuerpo humano.

Es Fernando Inciarte¹⁹ quien afronta este reto partiendo de un dato sencillo de experiencia, a saber, que en todas las escalas de la vida encontramos algunas características comunes. Un ejemplo: alimentarse

implica una relación de intercambio con el ambiente, que requiere órganos especiales y diferenciados. En las plantas, son las raíces; en algunos animales, el hocico; y en el hombre, la boca. Otro ejemplo es el movimiento: pies, patas, alas y aletas son los órganos que posibilitan al hombre, a los cuadrúpedos, a las aves y a los peces el traslado en medios tan distintos como la tierra, el aire o el agua. En sí misma, esa posibilidad de los órganos que conforman el cuerpo, aún siendo real, es solo eso, potencialidad y no actualidad. Su significado está en estrecha relación con los actos de alimentarse o de moverse, funciones que revelan la actualidad del alma para la cual los órganos están dispuestos. Los órganos y las funciones constituyen todo el ser viviente. Lo que es universal o compartido por las diferentes escalas de la vida, es la función: el comer, el moverse, el reproducirse, etc. Hasta aquí la acertada exposición de Inciarte y que refleja un dato cierto: la compatibilidad de la materia, en este caso, de un cuerpo, con un acto formal como el alma.

Resulta, pues, innegable que el hombre se alimenta por ser un animal, pero precisamente por ser hombre, su modo de comer no es unívoco. Existen costumbres muy diversas y cambiantes, condicionamientos geográficos o climáticos y también culturales, que modifican artificialmente una acción tan natural como el comer y una materia, tan natural también, como la comida. En definitiva, si no tuviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no son simplemente materiales o instintivas: en el hombre, comer y beber, vestirse y habitar, son acciones que participan de la universalidad de la razón que —según la definición aristotélica— es *quodammodo omnia*²⁰. La implicación del espíritu en todo lo referente a lo corporal —y aquí

nos disociamos de la labor y *el animal laborans*, según la entiende H. Arendt y también de la defensa exclusiva del ocio para ser auténticamente hombres, de Pieper— lo re-convierte en cultural: deja de ser metabólico o instintivo para ser humano, esto es, libre y racional, pero no con una libertad absoluta, sino dependiente de las mismas condiciones materiales.

En efecto, satisfacemos nuestras necesidades corpóreas pero, al hacerlo, como afirma R. Spaemann, manifestamos nuestra trascendencia respecto de ellas²¹, una trascendencia que no es un prescindir o un rechazar su presencia. Se trata de necesidades que se satisfacen con el resello de la libertad. Solo el ser humano embellece una necesidad tan material y metabólica como el comer. Solo él se encuentra en condiciones de añadir a lo necesario —la alimentación— algo aparentemente superfluo como la cocción de alimentos, el arte gastronómico, la buena educación, etc.²² Alma y cuerpo, espíritu libre y necesidades básicas, mente y materia, lejos de reflejar un dualismo irreconciliable, nos proporcionan una imagen unitaria del ser humano, que supera la escala animal porque refleja una dimensión espiritual. Hay aquí la percepción de que Marta y María no deberían contraponerse. Y con esto entramos la parte conclusiva de mi intervención.

A modo de conclusión

El tema de la conferencia nos ha llevado por un recorrido rápido de la historia de la filosofía. Recorrido que nos ha permitido demostrar lo difícil que resulta superar ciertos paradigmas del pensamiento clásico y del moderno. Sin embargo, esta superación no solo no es imposible sino que se ha dado ya desde ámbitos distintos a la filosofía, concretamente,

desde la teología espiritual y dentro de las coordenadas a las que este Congreso nos convoca. No he querido hacer mención expresa a la antropología de San Josemaría por varios motivos. En primerísimo lugar, porque dudo de que esta expresión le gustara. Parte esencial de su mensaje fue siempre el amor a la libertad, y muy especialmente en materias humanas como la filosofía. Su rechazo a crear escuela no solo fue personal, sino también —valga la expresión— explícitamente corporativo. Menos aún hubiera permitido que se hablase de un pensamiento filosófico suyo. En segundo lugar, porque dejo a las exposiciones siguientes la reflexión propiamente teológica sobre los puntos principales del espíritu del Opus Dei. Mi aportación —si es que se me permite hablar en estos términos— desea dejar clara la novedad del mensaje, sobre todo desde la historia de la filosofía. Pienso que para quienes conocemos y procuramos vivirlo, puede resultarnos difícil apreciar esta novedad, y sin embargo es así: la conjunción de ámbitos opuestos que superó san Josemaría con su concepto de unidad de vida o de santificación de la vida ordinaria, por citar solo algunos términos, queda patente precisamente cuando se profundiza en el recorrido histórico de las ideas y se observa que aún vivimos una profunda dicotomía entre ocio y negocio, entre materia y espíritu, entre excelencia y cotidianidad, entre trabajo intelectual y trabajo material, etc. De ahí que la afirmación que hiciera en la homilía del Campus de la Universidad de Navarra el 8 de octubre de 1967 —“es lícito [...] hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu”²³—, signifique todavía una auténtica revolución y una tarea pendiente, al menos, en el quehacer filosófico.

¹ Cf. U. Gahlings, “Die Wiederentdeckung des Leibes in der Phänomenologie”, en *Information Philosophie* 2/2008, p. 36.

- 2 XXXVII, Ed. Apostolado Mariano, Sevilla, 1991, p. 78.
- 3 Kid. 33a, citado por L.I. Rabinowitz, "Labor in the Talmud", *Encyclopaedia Judaica*, Ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik, vol. 12, 2ª ed. Macmillan, Detroit, 2007, 408-411.
- 4 Cf., por ej., el artículo "Hacia una noción humana y positiva del trabajo: crítica de algunas interpretaciones aristotélicas y tomistas del siglo XX", en *Tópicos* [40] 2011, pp. 195-222.
- 5 Cf. M. Luther, *Kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlau Nachfolger und Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Weimar, 1883, vol. 12, p. 706. En este sentido, quien más ha hecho famosa esta tesis de Lutero ha sido Max Weber, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.
- 6 Se puede leer el estudio de J.M. Burgos, "Max Weber e l'etica del capitalismo. Storia di una controversia e nuove prospettive", *Acta Philosophica*, 5 [1996], pp. 197-220.
- 7 *Discours de la méthode*, Éd. Hachette, Paris, 1840, partie 6, p. 64.
- 8 Cf. *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993 [Inglés: *The Human Condition*]. Todo el libro está dedicado a explicar estas tesis.
- 9 En castellano: *El ocio y la vida intelectual*, trad. A. Pérez Masegosa, Rialp, Madrid, 1962, pg. 12 [Alemán: *Muse und Kult*].
- 10 Cf. Arendt: *La condición...*, pg. 130.
- 11 Cf. *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, trad. Alessandro Serra, Milano: Feltrinelli, 1997, cap. 10 [francés: *Le travail: une valeur en voie de disparition*, Paris, 1995]. Méda cita y sigue explícitamente a Arendt en el enfoque negativo de la labor y, sobre todo, en la exaltación del ocio como lo propiamente humano: cf., por ejemplo, pp. 117, 136-137, 185-186.
- 12 Cf. *Società ...*, pp. 232-233.
- 13 Aunque iré haciendo referencias, no es mi intención desarrollar en estas páginas una crítica a la posición de Arendt. La explico más extensamente en *Un'antropologia del lavoro. Il domestico come categoria*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2005, cap. IV.
- 14 J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, p. 12 [Alemán: *Muse und Kult*].
- 15 *De Veritate*, q. 15, ad 1, citado en J. Pieper: *El ocio ...*, pg. 22.
- 16 J. Pieper: *El ocio ...*, pg. 23.
- 17 *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, p. 49.
- 18 Cf. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Turín, 1964, L. 1, l. 1, n. 4.
- 19 Cf. F. Inciarte: "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht": *pro manuscripto*, p. 3. La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula "Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht", en H. Seebab (ed.): *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Aschendorf, Münster, 1979, pp. 47-70.
- 20 Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos 1978, 431 b.
- 21 En *Lo natural y lo racional*: este autor escribe: "La autotranscendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, *lo que ya era un tópico antiguo*", y cita el famoso pasaje de la *Summa Theologica*, I-II, V, 5, ad 1. El subrayado es mío, ya que llama la atención que este filósofo no desarrolle más

precisamente esa mención clásica a las manos (y no solo a la razón). Cf. *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 46. Cita los pasajes de la *Summa contra Gentiles*, en *Opera Omnia: iussu edita Leonis XIII P.M., cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Roma, 1926, III, 22 y de la *Summa Theologica*, Marietti, Roma, 1952, I-II, q, 5, art, 5, ad 1.

22 Desde una perspectiva distinta pero convergente, cabe analizar una obra relativamente reciente sobre el papel de la cocina en la evolución del hombre: cf. R. Wrangham: *CatchingFire. How Cooking Made Us Human*, Profile Books, London, 2009, *passim*.

23 Josemaría Escrivá de Balaguer, “Amar al mundo apasionadamente”, en *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 115, Rialp, Madrid, 1968 (1ª ed.).

DIMENSIÓN TRASCENDENTE Y HUMANISTA DE LA ACTIVIDAD CIENTÍFICA UNA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR

María Ángeles Vitoria

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

Materialismo, científicismo y humanismo

El materialismo ha sido una constante del pensamiento filosófico que ha asumido expresiones diversas a lo largo de la historia. Se justifica, por tanto, el uso en plural del término. De hecho, el concepto de “materia” posee una pluralidad de sentidos y se encuentra entre los de más difícil definición. Más concreto resulta el término “materialidad”. Pero también aquí nos topamos con un *modus essendi* que se aplica a una pluralidad inmensa de realidades muy diferentes entre sí, como son hierba, DNA, arena, mesa, elefante, bacteria, montaña. Constituye un auténtico desafío indicar qué es ese “sustrato” o “dimensión” que nos permite predicar la materialidad de todas esas realidades.

Sin embargo, las filosofías materialistas afirman categóricamente que la realidad entera es material, presuponiendo, además, que todos saben qué es la materia. Sin adentrarnos ahora en la profunda respuesta filosófica que Aristóteles dio sobre la materialidad y sobre la raíz de la materialidad¹, basta una breve consideración para comprender que la cuestión no es, en absoluto, obvia. Si se identifica lo material con lo sensible y corpóreo, o con lo que se puede ver y tocar, ¿qué naturaleza podría asignarse al campo gravitacional, a los neutrinos, gluones y

muones, a los campos de fuerza, a los quark? ¿Son materia? ¿Son realidades materiales?²

Me he referido a algunos conceptos y realidades físicas porque, en épocas recientes, la cosmovisión materialista se ha presentado frecuentemente como si estuviese justificada por la ciencia y el progreso que ha promovido. Sin embargo, es fácil advertir que en esa argumentación subyace una imagen falsa de la ciencia, la científicista. Habermas la ha descrito con acierto al afirmar que consiste en “el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia”³. Y Radnitzky ha expresado su versión vulgarizada al caracterizarla como “la creencia de que la ciencia eventualmente resolverá todos nuestros problemas o, cuando menos, todos nuestros problemas significativos”⁴.

Posiblemente el Manifiesto del Círculo de Viena (1929) puede considerarse la última expresión consistente del científicismo optimista clásico. Al asumir la verificación empírica como criterio de racionalidad y de significado, la ciencia experimental se convertía *ipso facto* en el único discurso racional y sensato. Otros enunciados o preguntas —“Dios existe”, ¿qué es la libertad?”—, al no ser empíricamente contrastables, se consideraban —en virtud de este criterio— afirmaciones o preguntas sin sentido; en definitiva, proposiciones sin cabida en el espacio de la racionalidad. Son bien conocidas las críticas y objeciones al criterio empirista de significado levantadas por Popper, Hanson y otros autores y, más radicalmente, la crítica a la visión exclusivamente lógico-metodológica de la ciencia llevada a cabo por Kuhn, que desembocó finalmente en la visión sociológica de la ciencia. De todas estas valoraciones, interesa notar ahora únicamente la que pone en evidencia

que el principio de verificación empírica, tal como fue propuesto y sucesivamente reformulado por el Círculo de Viena, ni siquiera logra explicar la racionalidad de la ciencia, única realidad considerada por sus exponentes como dotada de significado. En efecto, los datos de experiencia no son nunca datos puros, como pensaban los neopositivistas, sino que están siempre interpretados teóricamente, “cargados de teoría”; y los enunciados científicos (leyes, teorías), al no admitir una verificación rigurosamente lógica, no satisfacen tampoco el criterio de *significatividad* formulado por los vieneses⁵. Como oportunamente señaló Popper, “los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan juntamente con ella la ciencia natural”⁶.

En sucesivas oleadas, científicos y filósofos de la ciencia han ido señalando con claridad que el conocimiento científico no es autoconsistente. Se apoya en presupuestos extra-científicos⁷, sin los cuales no podría existir. En esta línea, la vertiente histórica de la Filosofía de la ciencia ha destacado que la actividad científica se asienta sobre la persuasión de que la Naturaleza tiene un comportamiento racional y posee un orden intrínseco en todos sus niveles, que el hombre puede comprender. Si este fundamento meta-científico fuese débil o estuviese ausente, el presunto científico pensaría que su actividad está condenada al fracaso y, por tanto, difícilmente perseveraría en ella.

Se ha puesto de relieve también que las ciencias se desarrollan dentro de cosmovisiones que incluyen elementos filosóficos e incluso religiosos: en la objetividad científica, sin que se confunda con la filosofía, está implicada de un modo u otro una inteligibilidad filosófica⁸. Los mismos científicos han reconocido la importancia de formas de

conocimiento tácitas, inexpresadas, intuitivas, de experiencias existenciales del sujeto, como factores indispensables en el hacerse de la ciencia y en la aceptación y transmisión de sus resultados. Por este camino se ha revalorizado en el trabajo del investigador la función del conocimiento simbólico y de la analogía, del lenguaje estético (criterios de simetría de las partículas, belleza matemática), es decir, de factores que señalan la conexión de la actividad científica con la formación intelectual y espiritual del sujeto que hace ciencia⁹.

Se ha dado así una convergencia significativa en el evidenciar que la razón no opera nunca de modo neutro o impersonal, sino que interpreta la realidad y sus dinámicas en base a todo un conjunto de precomprensiones y experiencias. El cientificismo se ha mostrado, con claridad creciente, como racionalmente insostenible. Ciertamente, quien tiende a ver en el conocimiento científico el fundamento último del conocimiento humano, encuentra difícil aceptar estos logros de la reciente epistemología. En efecto, reconocer que la ciencia contiene un elemento interior “no científico” comporta admitir que remite a un saber superior y, por lo tanto, que no puede ser el saber fundamental¹⁰.

Por otra parte, más allá de la diversidad de interpretaciones sobre la naturaleza y el alcance del conocimiento científico, la ciencia se ha afirmado, de hecho, como la racionalidad dominante en nuestro tiempo, y como un factor esencial de la cultura y de la sociedad actual. Prácticamente todos los aspectos y ámbitos de la vida se apoyan en los resultados y en las conquistas de las ciencias: la comunicación, las relaciones internacionales, la política, la educación, la economía, la sanidad, la industria, el comercio. La ciencia ha marcado profundamente nuestro modo de ver la realidad y, directa o indirectamente, ha plasmado los estilos de vida y la organización social.

A lo largo del último siglo hemos asistido a una progresiva transformación de la educación y de la cultura que, de prevalentemente humanística, ha pasado a ser casi exclusivamente científico-técnica. Y en el mundo occidental domina todavía la perspectiva que ve “cultura humanística” y “cultura científica” como planteamientos alternativos.

Muchos entienden, erróneamente, que elegir la ciencia sería apostar por el progreso y el bienestar material pero con la pérdida de algunos valores propios del hombre, mientras que optar por una sociedad más humana, más abierta a la trascendencia, comportaría limitar de algún modo las tecno-ciencias¹¹. Superar este falso dilema, sin prescindir del desarrollo científico —una de las grandes conquistas de la modernidad— y sin renunciar a los valores genuinamente humanos constituye uno de los desafíos importantes de la sociedad actual. ¿Qué camino seguir?

La historia ha confirmado que una visión de la ciencia cerrada a la trascendencia, propia de muchos materialismos y, en general, de los planteamientos científicistas, ha fallado como instrumento de humanización de la sociedad. Como decía Henri De Lubac, tenemos ahora la verificación de que el hombre puede ciertamente organizar la tierra y la sociedad sin Dios, pero terminará en definitiva organizándola contra el hombre. Sin Dios, el hombre desaparece¹².

La cultura dominante en el momento presente, edificada sobre una base científicista está en crisis bajo muchos aspectos. ¿Significa esto que debemos perder confianza en la ciencia atribuyéndole un valor meramente instrumental o funcional, dejando a los saberes humanísticos la orientación de la actividad científica y la guía de la sociedad? Indudablemente es necesario repensar esa visión de la ciencia y, por tanto, cuestionar el científicismo ¿Es realmente la ciencia un saber cerrado, abocado exclusivamente a lo mensurable, sin que se adviertan

en él “señales” remitentes hacia otros horizontes? ¿Carece de una valencia humanística? ¿Encierra riquezas y valores todavía poco explorados?

Lo que expongo a continuación se mueve en la línea de una valoración de lo humano *en* la ciencia, no *junto a* la ciencia y, menos todavía, *contra* la ciencia. Esto es más que considerar ciencia y humanismo como realidades que pueden armonizarse sin menoscabo de los valores de ambas, pero ajenas una a la otra. Es mostrar que la ciencia misma encierra una *vis* humanizante. Me limitaré a ilustrar algunos de los aspectos que emergen en el análisis de la ciencia en su contexto real, es decir, como actividad realizada por los científicos, que es el modo más radical, y fundamental de considerarla¹³. Esta perspectiva supera e incluye la visión meramente lógico-metodológica de la ciencia, que ha dominado hasta bien entrado el siglo XX, y que la entiende como conjunto de conocimientos lógicamente concatenados, obtenidos a través de la aplicación rigurosa de un método.

Frente a la búsqueda de la verdad del mundo físico, el científico, movido por el deseo auténtico de saber, se coloca equipado no solo de un método, sino provisto también de todo un conjunto de convicciones, aspiraciones y emociones, que hacen de la actividad científica una experiencia que le involucra de modo global¹⁴. La ciencia —o mejor, la actividad científica— no se presenta, entonces, como algo que puede o debe entrar en relación con dimensiones —filosóficas, axiológicas y personalistas— ajenas a ella, sino en profunda conexión con todas las dimensiones de la persona. Es decir, como actividad que invita a descubrirlas en su mismo ejercicio, mostrándose capaz de conducir al hombre hacia los fundamentos de la realidad natural, y de acompañarle en su apertura a la trascendencia.

En la reciente Filosofía de la ciencia, como he señalado, se encuentran desarrollos que pueden ofrecer indicaciones valiosas al respecto. Esas contribuciones, junto con las procedentes de otras áreas, llevan a poner la atención en el valor humanístico de la actividad científica, dimensión que hasta ahora ha estado menos explorada. Con esta perspectiva, el materialismo científicista queda superado por elevación: la ciencia no solo no apoya una visión materialista, sino que la misma actividad científica se constituye en fuente de valores supra-materiales.

Aperturas epistemológicas y humanísticas de la ciencia

La ciencia es uno de los modos del conocer. Por eso, el científico se sitúa ante la realidad física con el deseo de comprenderla. La ciencia moderna nació con la aspiración de describir el mundo, no simplemente de “salvar las apariencias”. Y su desarrollo posterior ha puesto de manifiesto que es, efectivamente, un instrumento capaz de penetrar la realidad en profundidad, arrancando de sus fundamentos conocimientos que la reflexión filosófica no puede alcanzar. El gran mérito de Galileo fue precisamente considerar que la mente humana es capaz de comprender el universo, captando las cosas tal como son; es decir, no solo sus apariencias, sino la realidad objetiva subyacente a ellas.

No se adecua a los objetivos intrínsecos de la actividad científica la imagen de una ciencia que dice conocer las estructuras y dinamismos del universo solo en sus apariencias externas. Algo así como si un relojero hubiese hecho dos relojes iguales externamente, pero funcionando con mecanismos interiores diversos. Las teorías científicas, formuladas a partir de las características exteriores, no podrían afirmar

nada verdadero acerca del artificio interior, causa de los fenómenos percibidos.

Un ejemplo histórico significativo de la intencionalidad real de la actividad científica lo ofrece la confirmación experimental de la teoría atómica, precisamente cuando el positivismo dominante afirmaba que la ciencia debía limitarse a medir y establecer correlaciones entre las magnitudes. La comprobación experimental de la teoría atómica mostró, en cambio, la posibilidad para la ciencia y para la razón humana de ir más allá de los datos de la sensación y del experimento, buscando su explicación mediante causas y estructuras subyacentes a los fenómenos¹⁵.

Las exigencias que comporta la búsqueda de la verdad sobre el mundo físico hacen que este empeño sea una escuela de humanidad, y una actividad que remite hacia horizontes sapienciales.

La formulación de hipótesis, por ejemplo, requiere gran dosis de creatividad, pues no existen cánones ni reglas –trayectos lógicos– que conduzcan desde los datos de observación a las teorías. Ningún conjunto de hechos empíricos, por numeroso que sea, puede conducir por él mismo, a la estructura atómica, a la estructura en doble hélice de DNA, o a las fórmulas de la relatividad einsteniana. El científico ha de buscar activamente una inteligibilidad *presente* en los fenómenos observados, pero *escondida*. Por otra parte, esa creatividad no puede ser arbitraria, sino que ha de realizarse dentro del esfuerzo por ser fiel a la realidad objetiva.

El investigador quizá fabrica en su mente la construcción mental previamente; hace lo que se llama “hipótesis de trabajo”. Pero cuando llega el “control” de la experimentación, del laboratorio, ha de “ver” lo que hay, no lo que quiere que haya; ha de poseer una diafanidad de juicio, una objetividad que llegue a ser “pasión de verdad”¹⁶.

En este sentido, la actividad científica pone en ejercicio y promueve todo un conjunto de cualidades: pasión por la verdad, actitud de disponibilidad y de humildad, tenacidad, coraje para afrontar los problemas¹⁷. En su trabajo, el investigador encuentra motivos comprensibles de orgullo en el poder de la propia inteligencia, pero al mismo tiempo se siente educado en la virtud de la modestia, porque lo que descubre le revela también la propia ignorancia y, en consecuencia, la actividad científica plasma en su inteligencia esta doble actitud de dignidad y de modestia. Hacer ciencia es ennoblecedor: exige virtudes, y esto es humanista.

La búsqueda de conocimiento verdadero del mundo natural, que la ciencia se propone como objetivo, es ya un valor importante. Pero la actividad científica tiene un valor humanístico todavía más alto: entraña una exigencia de apertura a respuestas que están más allá de las posibilidades del método de la ciencia.

El conjunto de los resultados obtenidos con la aplicación del método científico ofrece al investigador atento elementos que le mueven a reflexionar y a plantearse cuestiones que exceden los recursos conceptuales y los instrumentos de la ciencia. Hoy sabemos, por ejemplo, que un universo que permita la existencia de seres vivos, requiere condiciones iniciales sumamente particulares y específicas; incluso que ha sido más determinante lo que sucedió en la primera millonésima de segundo después del inicio de la expansión del universo, que lo que ha sucedido en el resto de la historia evolutiva. Si el valor de las constantes de interacción de las cuatro fuerzas fundamentales hubiera sido ligeramente diverso, la vida hubiera sido imposible. El científico conoce, además, que la probabilidad de que se hubiesen dado esas condiciones de modo fortuito es enormemente baja, análoga a la

que tendría una flecha lanzada desde el espacio de dar en la superficie de la tierra en un lugar de dimensiones menores que las de un átomo. Si considera, además, que la presencia de la vida es, a su vez, condición necesaria para la sucesiva aparición de seres inteligentes en nuestro planeta¹⁸, se encuentra ante una serie de datos ofrecidos por la ciencia que invitan a preguntarse y a tratar de buscar una respuesta. ¿Por qué tiene que existir un ligamen entre dos realidades aparentemente tan diversas como son la evolución cósmica dominada por la materia inerte y por leyes necesarias, y la vida humana, capaz de manifestaciones de autorreflexión y de libertad? Todo parece indicar que el universo ha estado delicadamente calculado por alguien¹⁹.

Ciertamente el investigador no puede responder a preguntas de esta índole con sus instrumentos de trabajo, pero tampoco las puede descalificar o prohibir en nombre de la ciencia. En cualquier caso, es significativo que esas preguntas emerjan dentro de la ciencia, y que estimulen a un preguntarse ulterior.

Es necesario explicar ahora cómo puede darse una apertura sapiencial, permaneciendo dentro de la ciencia. Este *plus* en el alcance que se asigna a la ciencia, puede comprenderse únicamente desde su consideración como actividad humana que tiene su origen, como toda búsqueda de conocimiento, en la pasión natural por la verdad²⁰. Esta inclinación puede expresarse como relación intencional originaria de la persona con la verdad del ser (con la realidad en toda su amplitud), sin poner límites extrínsecos al saber mismo. Por tanto, al ser la ciencia una concreción particular de esta aspiración nativa a buscar la verdad completa, quien la practica movido por esta pasión, se mantiene abierto, casi incitado, a continuar la búsqueda, sin establecer *a priori* linderos a su natural desembocadura.

El conocimiento científico, por alcanzar dimensiones auténticas de la realidad, aporta elementos que empujan hacia ulteriores interrogantes acerca de esa realidad de la que la ciencia capta apenas un “recorte”. Está, por tanto, en sintonía con el *imput* que ha dado vida al quehacer científico que el investigador se deje “mover” por el mensaje que le presentan los datos y resultados de su trabajo, sin cerrarse a ulteriores investigaciones pensando que la ciencia es la única forma de saber²¹. Francis Collins, que fue Director del Human Genome Research Institut, la institución pública que en el año 2005 presentó la secuencia del genoma humano, testimonia:

La percepción de una pequeña verdad científica produce en mí un sentido de satisfacción y el deseo de comprender una verdad todavía mayor. En tal momento la ciencia se convierte en algo más que un proceso de descubrimiento, ya que transporta al científico a una experiencia que resiste una explicación exclusivamente naturalista²².

La misma actividad científica lleva al investigador a captar en el *logos* de la ciencia un *logos* que está más allá de la ciencia. En este sentido puede decirse que la ciencia es un saber abierto: una vez alcanzado su objetivo, mantiene el intelecto de quien hace ciencia dispuesto a seguir, no como científico, pero sí como hombre, afrontando cuestiones más amplias que las examinadas científicamente²³.

En última instancia, la aplicación del método experimental, aunque ha llevado a grandes descubrimientos y a la comprensión de muchos fenómenos, deja y dejará siempre preguntas sin contestar. Esta situación incita a preguntarse por una causa primera de la Naturaleza y de su inteligibilidad, por el sentido radical de las cosas, aunque esa causa resulte inaccesible al método de la ciencia en cuanto tal²⁴.

Filósofos y científicos de renombre (Einstein, Barrow, Davies, Gamow, Collins Polkinhorne, Flew, etc.) consideran que las leyes de la naturaleza inducen a pensar en una Inteligencia superior, algo así como

una mente divina. La afirmación, aunque metodológicamente caiga fuera del ámbito específico de las ciencias naturales, tiene, en todo caso, una plausibilidad mayor que la tesis naturalista que sostiene que todo se ha auto-formado y auto-transformado, o que la tesis del reduccionismo ontológico que se cierra *a priori* a la esfera trascendente.

Entre los numerosos aspectos humanísticos de la actividad científica que podrían mencionarse, voy a centrarme ahora en algunos que se siguen de la característica de la Naturaleza que más atrae a los científicos, su inteligibilidad. El cosmos se presenta dotado de una estructura racional, de una armonía, de un orden cognoscible por la persona humana. Esta apreciación está presente ya en el conocimiento común, pero el trabajo científico la ha ampliado de modo asombroso, mostrando que el orden de la Naturaleza es *universal* y también, que es *intrínseco*. Hoy sabemos, gracias a la ciencia, que la Naturaleza no solo posee racionalidad y orden, sino que los posee en un alto grado, y en todos sus estratos y en toda su extensión. Se nos presenta estructurada en niveles entre los cuales se da continuidad, gradualidad y emergencia: cada cosa tiene un ligamen de interacción con otras cosas, de modo que el universo constituye un todo interconectado, una inmensa estructura holística²⁵.

En su trabajo, el investigador no solo encuentra y registra datos que expresan orden y racionalidad, sino que contemporáneamente es sujeto de una auténtica experiencia vital de la inteligibilidad de la Naturaleza. El cosmos que va conociendo se le presenta como algo *grandioso* y *sorprendente*. La historia de la ciencia registra como una de las experiencias más significativas en este sentido la vivida por Rutherford y otros científicos en relación con el comportamiento de las partículas α .

Se trataba de un experimento bastante sencillo: bombardear los átomos con una fuente de partículas α a alta energía emitidas por una sustancia radioactiva. Como era conocida la gran potencia de estas partículas, se esperaba que atravesaran el átomo en línea recta. Se observó, en cambio, que un gran número se desviaba con un ángulo superior a 90 grados y que incluso algunas volvían hacia atrás²⁶. Rutherford dejó por escrito su reacción inmediata: Fue algo tan increíble como si hubiese disparado un proyectil de 38 cm contra un folio de papel de seda y lo hubiese visto rebotar y golpearme». Años después, en 1936, al recordar este hecho, comentaba: «Aquello fue el evento más increíble que me ha sucedido en la vida.

Rutherford reflexionó sobre los resultados del experimento y pensó que la difusión hacia atrás del haz de partículas tenía que ser consecuencia de una colisión. Al hacer los cálculos se dio cuenta de que tal impacto sería imposible a menos que la mayor parte de la masa del átomo estuviese concentrada en un minúsculo núcleo. Fue entonces cuando tuvo la idea de un átomo con un pequeño centro de gran masa que transportaba una carga. Sus deducciones matemáticas para demostrarlo fueron comprobadas con una serie de experimentos. Así nació el modelo nuclear del átomo, que está en la base de toda la ciencia actual²⁷.

La Naturaleza, además de presentar un orden sorprendente y grandioso, muestra también que su inteligibilidad es *inagotable*: en la medida en que progresa el conocimiento científico, más se pone de manifiesto lo mucho que queda por conocer. Cada descubrimiento abre nuevos interrogantes. Por eso, el mayor y mejor conocimiento del orden que va logrando el científico, no solo no apaga la admiración que experimenta, sino que, al contrario, acrecienta su estupor²⁸. El progreso

científico, lejos de contribuir a “desencantar” la Naturaleza, pone más y más de manifiesto una racionalidad grandiosa que excede nuestra capacidad de captarla. “En verdad —afirma Planck—, en comparación con la Naturaleza, inconmensurablemente rica y eternamente joven, el hombre, por mucho que progrese en el conocimiento científico, se encontrará siempre como un niño asombrado, constantemente preparado para nuevas sorpresas”²⁹.

La reflexión sobre la inteligibilidad de la Naturaleza culmina en lo que puede considerarse el valor humanístico más alto de la actividad científica: su capacidad de conducir al umbral del Misterio y de asemejarse, de algún modo, a una experiencia religiosa³⁰.

Muchos científicos, en su reflexión filosófica, afirman la apertura al Misterio como percepción que tiene su origen en la misma ciencia, pero que apunta más allá de ella³¹. Nace en la experiencia de una investigación que, al no conocer un término final en la línea del saber científico, invita a abrirse al Misterio, animando a proseguir dentro de un horizonte sapiencial.

La experiencia de la legalidad-razionalidad de la Naturaleza lleva al científico a asombrarse ante la sintonía que percibe entre la racionalidad de la Naturaleza y la del sujeto que se esfuerza por comprenderla. Se da, efectivamente, una correspondencia entre la racionalidad matemática, que es creación de nuestra inteligencia y la racionalidad de las estructuras reales del universo; es decir, entre nuestra razón subjetiva y la razón objetivada de la Naturaleza. El investigador constata también que las leyes científicas, que son invenciones humanas y reflejan matemáticamente y de manera imperfecta las leyes y propiedades de la Naturaleza, son perfectibles, revisables; en cambio, las leyes de la Naturaleza ofrecen el fundamento ontológico de la racionalidad de

aquellas. Si las regularidades de la Naturaleza no fuesen reales, afirma Paul Davies, la ciencia sería mera palabrería, un acertijo sin sentido³². El investigador se encuentra así ante una racionalidad dada, real y objetiva, que manifiesta una especie de “fundamento de racionalidad” con el que se pone inevitablemente en contacto.

El científico advierte además la diferencia entre la lógica del mundo y la lógica matemática: en la lógica matemática es posible hipotizar muchos mundos, usando lógicas diversas. En cambio, el cosmos no sigue todas las lógicas posibles: ha hecho una elección precisa y sumamente específica. ¿Por qué esas leyes tienen la forma que tienen? ¿Dónde se originan? ¿No es razonable plantearse que exista una única inteligencia originaria que sea la fuente común de la una y de la otra? Con términos análogos expresaba Benedicto XVI que por este camino la reflexión sobre el desarrollo de la ciencia puede llevar al *Logos* creador³³.

Es posible que el científico se detenga aquí, identificando ese *Logos ut ratio* con las leyes mismas, con la armonía del universo, ya que el análisis empírico carece de instrumentos para discernir si ese *Logos* —si esa racionalidad universal— es inmanente al cosmos o trascendente respecto de él. De hecho, algunos científicos no advierten la necesidad de interrogarse más allá, preguntándose por el Autor o Causa de ese orden. Pero quien aspira a una explicación racionalmente satisfactoria del fundamento último, no puede considerar un *Logos ut ratio* identificado con la Naturaleza como una respuesta definitiva: tarde o temprano, el cosmos planteará el problema de su contingencia, y el único modo de superar este escollo no es el panteísmo, sino el reconocer la mayor sensatez de un Absoluto (de Otro o de Alguien) distinto del mundo, como razón de la racionalidad de la realidad física y de su inteligibilidad ³⁴.

Es posible, por tanto, y en cierto modo natural, que el científico prosiga su reflexión personal sin detenerse en la tematización de un *Logos ut ratio*, buscando el fundamento que dé razón cabal de la inteligibilidad que la ciencia descubre en la Naturaleza.

Cuando el científico avanza por este camino, advierte que es protagonista de otra experiencia en la que percibe la realidad física como una alteridad dialógica, que parece decirle algo si se deja interpelar por la racionalidad que le manifiesta. La racionalidad de la realidad corrige las preguntas del investigador, le interpela, le suscita sorpresa. Además, la existencia de una interconexión global que da significado a todo, plantea la pregunta sobre si a esa inteligibilidad del cosmos se le puede asociar un área de sentido, si puede, quizá, responder a un proyecto que contiene el sentido del mundo. Ciertamente, la referencia a una causa final de tipo intencional es inaccesible al análisis de las ciencias empíricas. La actividad científica puede mostrar solo los niveles inferiores de tal finalismo (teleonomías). Pero es significativo que la pregunta sobre el proyecto emerja, en cuanto pregunta, en el interior de las ciencias.

Puede decirse que esta nueva experiencia consiste en la percepción en la inteligibilidad de la Naturaleza de un *Logos ut verbum*. La actividad científica, coherentemente desarrollada, se muestra capaz de guiar a este tipo de experiencia existencial, que algunos científicos describen como un encuentro personal con el Absoluto. Heisenberg ha sido sumamente audaz y expresivo sobre este punto. “El científico —afirma— toma conciencia del orden central del mundo con la misma intensidad con la que se entra en contacto con el alma de otra persona”³⁵. En la biografía que escribió su esposa Elisabeth, después de haber fallecido su marido, testimonia que en una ocasión le dijo de

saberse afortunado por haber podido asomarse mientras trabajaba por encima de la espalda del Señor³⁶. Y, ante experiencias análogas en su trabajo, Einstein habla de una Mente superior que se manifiesta en el mundo descubierto por el científico³⁷.

Todos estos aspectos de la inteligibilidad consienten ver la Naturaleza como una manifestación del Absoluto. Por eso, algunos científicos han expresado esta experiencia como una verdadera experiencia de cosas últimas, como experiencia del fundamento radical. Cuando se trata de descubrimientos teóricos, la admiración que experimenta el científico es todavía mayor. En este caso, la experiencia consiste en una intuición que va a fondo en la estructura íntima de la realidad, y el investigador tiene la impresión de ver con los ojos de la mente los principios fundamentales que hacen comprensible la Naturaleza, quedando como embobado ante la asombrosa riqueza de los elementos inteligibles del cosmos³⁸.

Con frecuencia, los científicos ponen esta “experiencia del fundamento” o “de los fundamentos” en relación con un sentimiento de tipo religioso, y la parangonan a una experiencia de la sacralidad, capaz de conducir a las puertas del misterio³⁹. Efectivamente, cuando el científico hace experiencia de la inagotable grandeza y riqueza de la inteligibilidad de la Naturaleza, necesariamente se pone en relación con algo que es muy superior a él, con algo que no llegará nunca a penetrar, ni a expresar plenamente en forma conceptual. Esta experiencia va más allá de un mero conocimiento racional. Es exquisitamente existencial porque ese *Logos* se señala con las características de misterio, interpela, suscita en el investigador actitudes y sentimientos de admiración, de sorpresa, de asombro extasiado ante las leyes naturales, que mueve implícitamente al respeto, a la alabanza y al temor reverenciales por el

cosmos y por su significado último. Y estas reacciones coinciden con las que la fenomenología religiosa ha asociado a la percepción del misterio⁴⁰. Son expresivas al respecto las consideraciones de Collins en la Sala Este de la Casa Blanca cuando, en presencia del entonces Presidente de los Estados Unidos, presentó la conclusión del Proyecto Genoma Humano:

Me llena de humildad, de sobrecogimiento, el darme cuenta de que hemos echado el primer vistazo a nuestro propio libro de instrucciones, que previamente solo Dios conocía [...]. Hoy estamos aprendiendo el lenguaje con el que Dios creó la vida. Estamos llenándonos más aún de asombro por la complejidad, la belleza, la maravilla del más divino y sagrado regalo de Dios. Para mí, la experiencia de secuenciar el genoma humano, y de revelar el más notable de todos los textos, era a la vez un asombroso logro científico y una ocasión para orar⁴¹.

Lo que acabo de ilustrar manifiesta la presencia de una dimensión religiosa que, de algún modo, puede considerarse intrínseca a la actividad científica. Ciertamente se trata de una experiencia de carácter metafísico, no físico, cuyo sujeto es el científico, no la ciencia. Aunque en el ámbito del conocimiento empírico no se puedan formular de modo exhaustivo las cuestiones metafísicas y religiosas, esto no significa que, a partir de este mismo ámbito, tales cuestiones no puedan ser reconocidas por el sujeto, al menos, como expresiones de un cuestionar humano significativo⁴².

La racionalidad filosófico-científica llega a poder afirmar la existencia de un *Logos*, de un fundamento y de una causa del ser, en diversos modos, dependiendo de los diferentes niveles de intelección y de la analogía. Y, en la medida en que la realidad física se presenta al investigador como algo que no crea sino que recibe, puede dar origen a una experiencia religiosa en la que lo dado llegue a reconocerse como donado⁴³.

Es patente que a esta percepción de los fundamentos, a este encuentro con el Absoluto a través de la actividad científica, no llegan todos los investigadores: requiere paciencia, empeño, tiempo, perseverancia, y se alcanza solo a través de una interiorización profundamente meditativa⁴⁴.

La actividad científica a la luz de la revelación cristiana

Concluyo con unas referencias breves acerca de la luz que la revelación hebraico-cristiana, proyecta sobre la actividad científica. Me limito a indicar su incidencia en algunos aspectos de la dimensión cognoscitivo-personalista del trabajo científico, omitiendo lo relativo al *ethos* de esta actividad.

La Sagrada Escritura nos presenta el cosmos que estudia el científico como efecto de la Palabra pronunciada por Dios en el Verbo. Un mundo creado en la Palabra y por medio de la Palabra —en el *Logos* y con vistas al *Logos*⁴⁵— contiene la marca de la Razón personal creadora. Al ser efecto de la palabra pronunciada por Dios⁴⁶, el universo posee un significado, encierra un mensaje, expresa la tensión hacia un fin. Las realidades creadas pueden considerarse como palabras de Dios dirigidas al hombre, de modo que el cosmos queda constituido como lugar de diálogo entre Dios y el hombre⁴⁷.

Si Dios habla en y a través de la creación, la actividad científica puede considerarse como un intento de deletrear algunos aspectos del lenguaje en el que nos habla, algo así como una revelación natural⁴⁸. De esta convicción nació en el ámbito patrístico el empleo de la metáfora de la Naturaleza como “Libro”⁴⁹, un Libro a través del cual el Creador no cesa de interpelar al hombre. El estudio del cosmos, propio de las ciencias de la naturaleza, puede considerarse ligado de algún modo al *Logos*

divino⁵⁰. Concretamente, la empresa científica, por participar del camino humano hacia la verdad percibe, dentro de los límites inherentes a su método, los reflejos de la presencia del *Logos* por medio del cual todas las cosas han sido creadas.

El mundo habla, en primer lugar, de la existencia de ese *Logos* en el que tiene su origen radical. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II lo ha expresado al afirmar que “Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. *Jn* 1, 3) ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de Sí mismo”⁵¹. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo, afirman explícitamente esta posibilidad de conocer la existencia de Dios a partir de las cosas creadas⁵². Y ponen también de manifiesto la capacidad de la creación de revelar algo de su Autor, cuando en repetidas ocasiones se invita a alabar y dar gloria Dios a través de la contemplación del cosmos⁵³. El universo llama a leer en él algo más profundo que unas regularidades armoniosas: incita a contemplar la inagotable fantasía de la Sabiduría de Dios Creador⁵⁴.

El *logos* creado remite al *Logos* increado, al *Logos* originario y remite precisamente porque el *Logos* originario no es simplemente increado, sino Creador. Es decir, la racionalidad humana y la inteligibilidad del mundo son posibles porque el *Logos* originario se ha comunicado a Sí mismo. El Dios bíblico, fundamento de la racionalidad y de la inteligibilidad del cosmos, objeto de la filosofía y de las ciencias, siendo un *Logos* que se comunica, es un *Logos*-Amor, un *Logos*-Ágape⁵⁵: un *Logos* que es también Verdad y Vida, fuente de sentido. Un mundo creado no es solo un mundo causado: es un mundo que depende de Alguien que es Creador y Padre, un mundo que un Ser Personal ha donado. La creación tiene capacidad de interpelar al hombre no solo

porque es obra personal de un Dios Uno y Trino, sino también porque su sentido está en la Persona de Cristo, Verbo Encarnado.

Los conocimientos científicos, filosóficos y religiosos, por ser dimensiones del conocer, tienden naturalmente a relacionarse en el hombre que reflexiona. La unidad de la verdad es un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no-contradicción. Polkinghorne subraya esta idea con fuerza:

La realidad es una unidad de muchos niveles. Puedo percibir a una persona como un agregado de átomos, pero también como un sistema bioquímico abierto en interacción con el ambiente, o como un ejemplar de *Homo sapiens*, como un objeto de belleza, o como alguien cuyas necesidades merecen mi respeto y mi compasión, o como un hermano por el que Cristo ha muerto. Todos estos aspectos son verdaderos y coexisten de manera misteriosa en aquella única persona. Si negase uno, significaría que disminuyo tanto a aquella persona como a mí mismo, que intento comprenderla; significaría no hacer justicia a la riqueza de la realidad⁵⁶.

Esta unidad del saber no se realiza principalmente alrededor del método o de los contenidos, sino en el interior del hombre, porque no es una suma sino un *habitus*. La unidad es algo más profundo que la coexistencia no contradictoria de verdades parciales provenientes de ámbitos diversos del conocimiento. El hombre se mueve hacia la unidad cuando busca el significado de la propia vida, los interrogantes existenciales, los motivos del propio vivir. Afirmar esto equivale a decir que el referente último que da unidad a la experiencia intelectual del sujeto es de carácter religioso, pues es el acto religioso el que realiza la unificación *in actu* de todos los conocimientos que el sujeto ha juzgado significativos y sensatos⁵⁷.

Y esto no solo acontece en el ámbito de los conocimientos de orden natural. Por lo que se refiere al Absoluto al que llega la reflexión científico-filosófica, y al Dios que se ha dado a conocer en la Revelación

sobrenatural histórica, Benedicto XVI ha sostenido de modo explícito y reiterado que el *Logos*, fundamento de la racionalidad y de la inteligibilidad del cosmos, que es objeto de la filosofía y de las ciencias, es el mismo *Logos*, Palabra del Padre, que se ha hecho carne en Jesús de Nazaret. Francis Collins ha expresado esta misma realidad con otras palabras que resultan significativas: “El Dios de la Biblia es también el Dios del genoma”⁵⁸.

Poner en relación estas direcciones que nacen en la ciencia, al menos como preguntas, y que la trascienden, no es tarea fácil, ni se da de modo inequívoco. Conoce ambigüedades y es posible emprender rutas equivocadas. La experiencia que hace el científico de la inteligibilidad de la Naturaleza —grandiosa e inagotable— puede conducirlo, sí, al umbral del misterio, pero también al escepticismo. La reflexión sobre el fundamento de la racionalidad ínsita en la Naturaleza, que el científico percibe con gran riqueza de detalles en su trabajo, puede desembocar en un Absoluto trascendente, pero también, en una visión panteísta.

No sorprende, por esto, que exista cierto temor de valorar las dimensiones humanistas y la apertura de la ciencia a la trascendencia y, en particular, que se manifiesten reservas para acoger la valencia religiosa que, de algún modo, tiene la experiencia científica. Se piensa, a veces, que si bien podría devolver la veneración y el respeto que la humanidad ha perdido hacia el entorno natural, comportaría el riesgo de un retorno a la sacralización de la Naturaleza, a los cultos solares, a la divinización de la *Terra Mater*.

Otra objeción que se plantea sobre la falta de oportunidad de promover las dimensiones humanistas de la ciencia parte del estado actual del desarrollo técnico-científico. Ciertamente hay que considerar que antes del nacimiento de la empresa científica moderna aparecía con

claridad la imponente grandeza y fuerza material de la Naturaleza. Esta potencia física de la Naturaleza se veía como muy superior a la del hombre y, por eso, fácilmente como objeto de veneración, de contemplación.

También en su primera andadura, la ciencia moderna se presentó originalmente como un camino que nos conducía desde la Naturaleza hasta el reconocimiento de su Autor, favoreciendo el desarrollo de una nueva teología natural. Sin embargo, el desarrollo progresivo de la ciencia y de la técnica a ella asociada, permitió al hombre dominar cada vez más las fuerzas naturales. Por eso, el entorno en el que se desarrolla hoy la vida humana parece no hablar tanto de un Ser superior o de un Creador divino, sino que remite más fácilmente al mismo hombre y a su capacidad de manipular la Naturaleza. Se piensa, entonces, que si se favoreciese en ámbito científico esa actitud contemplativa ante la Naturaleza, cabría el riesgo de promover un cierto antropocentrismo, o de hacer de la ciencia una nueva religión, esperando de ella las respuestas de sentido.

En realidad, la perspectiva que acabo de describir corresponde a una particular visión epistemológica, la que considera la ciencia únicamente como instrumento de control de los fenómenos en orden a fines de poder y de dominio libremente escogidos. En efecto, la mentalidad funcionalista o pragmatista niega la validez de la actitud contemplativa, de la mirada de asombro ante el universo, porque entiende que la Naturaleza carece de significados propios, siendo materia pasiva plenamente disponible a la manipulación humana. Es bastante evidente que se trata de una apreciación equivocada, porque el orden del mundo no ha sido establecido por la razón humana, y la experiencia de la actividad científica, correctamente interpretada, muestra que el hombre

no puede llegar a dominarlo completamente. El universo se nos presenta siempre con cierto carácter de misterio; y ante el misterio, la actitud adecuada es primariamente la de respeto. En este caso, de respeto por la Naturaleza, no porque debamos atribuirle carácter divino, sino porque es obra de Dios y refleja de algún modo sus perfecciones por ese Algo (o Alguien) que es muy superior al hombre.

No resiste tampoco a la crítica filosófica la posición de quienes ven el progresivo desplazamiento de la exigencia de Dios y el debilitarse de nuestra necesidad de recurrir a Él como una consecuencia del desarrollo científico. Se cela aquí una lectura equivocada de la relación entre las causas segundas y la Causa Primera. Ya los antiguos positivistas sostenían que el hombre recurría a la divinidad cuando no tenía una explicación positiva de los hechos concretos, introduciendo gratuitamente una entidad sobrenatural cuando ignoraban la causa natural. Confundían así dos niveles de explicación, que ciertamente no justifica el cierre metodológico naturalista.

Es cierto que las reflexiones de algunos científicos al tratar estos temas son a veces ambiguas, o les falta corrección epistemológica. Pero esta situación no debería llevar a descalificar las aperturas epistemológicas, antropológicas y éticas presentes en el trabajo del científico, y tampoco a mirarlas con temor o prevención, sino a buscar esclarecerlas y corregirlas a la luz del conocimiento filosófico y teológico. Se trata, en definitiva, de *mostrar al científico desde sus planteamientos* que esas preguntas pueden encontrar respuestas acabadas en un horizonte cognoscitivo superior, al que la ciencia misma naturalmente encamina.

El investigador puede encontrar en la Revelación hebraico-cristiana la respuesta acabada a las preguntas sobre el fundamento y el sentido del cosmos que surgían en el curso de su investigación de la Naturaleza, sin

que lograsen hallar en ella una desembocadura certera. Y puede entender también el porqué de aquellos sentimientos titubeantes de respeto y de reverencia que comparecían en el desarrollo de su trabajo. Con la luz de la Revelación está en condiciones de comprender la razón profunda de aquel maravillarse frente al espectáculo de la inteligibilidad de la Naturaleza, y de saber por qué le parecía estar casi entablando un diálogo con Algo o con Alguien. Puede aferrar asimismo la causa por la que la Naturaleza daba señales de poseer un significado, que él responsablemente debía respetar y custodiar.

Juan Pablo II, en el discurso que pronunció en Colonia con ocasión de la celebración de San Alberto Magno, decía:

La lucha por un nuevo humanismo sobre el que pueda fundamentarse el desarrollo del tercer milenio tendrá éxito solo si en ella el conocimiento científico entra de nuevo en relación *viva* con la verdad, la cual se revela al hombre como regalo de Dios⁵⁹.

Y esa relación viva significa trabajo de científicos con teólogos y de teólogos con científicos, con la oportuna y necesaria mediación de la filosofía⁶⁰. Y pide, sobre todo, esfuerzo personal para hacer dialogar en el propio mundo intelectual método científico y valores, ciencia y sabiduría, fe y razón.

La llamada a ampliar el concepto de razón y sus usos, tan reiterada por Benedicto XVI⁶¹, encuentra en la atención a las dimensiones epistemológicas, antropológicas, éticas y existenciales de la actividad científica una de sus posibles realizaciones.

¹ Cf. Aristóteles, *Física* II, 1; *Metafísica* VII, 7-9.

² Cf. C.U. Moulines, *Por qué no soy materialista*, en: J. Esquivel y otros, *La polémica del materialismo*, Tecnos, Madrid 1982, 18.

³ J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982, 13.

⁴ G. Radnitzky, *Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica ni psicología o sociología de la ciencia*, «Teorema» 3 [1973] 255.

- 5 Remito a la crítica de Popper al inductivismo [*Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid 1974] y al verificacionismo hipotético-deductivo [*Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona 1983]. Cf. M. Artigas, *El principio de verificación empírica en la ciencia actual*, en: AA.VV., *Dios y el hombre*, Eunsá, Pamplona 1984, 69-84.
- 6 K.R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1977, 36.
- 7 Cf. P. Hodgson, Presuppositions, Problems, Progress, en G. Radnitzky, y G. Anderson (eds.), *The Structure and Development of Science*, Reidel, Dordrecht, Boston y Londres, 1979, 7. S.L. Jaki: *From Subjective Scientists of Objective Science; The Role of Faith in Physics y The Theological Aspects of Creative Science*, en: *Chance or Reality and Other Essays*, University Press of America, Boston 1986, 22-40, 144-160 y 161-181, respectivamente; M. Artigas, *La mente del universo*, Eunsá, Pamplona 1999.
- 8 Cf. J.J. Sanguinetti, *Ciencia y modernidad*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1988, 32-35. De modo general, el mismo lenguaje científico presupone la noción de ser (las cosas son) y de esencia o naturaleza (las cosas son de un cierto modo), que son conceptos meta-físicos que preceden y fundan toda determinación formal observable. Un desarrollo de estas consideraciones se puede encontrar en G. Tanzella-Nitti, *The Aristotelian-thomistic Concept of Nature and the Contemporary Scientific Debate on the meaning of Natural Laws*, "Acta Philosophica" 6 (1997) 237-264.
- 9 Cf. M. Polanyi, *La conoscenza inespressa*, Armando, Roma 1979; *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Roma 1990. Cf. T. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, LEV, Città del Vaticano 1992. Cf. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche: come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino 1989. Cf. H. Putnam, *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995. Cf. J.J. Sanguinetti, *Ideas metafísicas y verificabilidad en las ciencias*, en: AA.VV., *Dios y el hombre*, Eunsá, Pamplona 1984, 85-102.
- 10 Cf. J.J. Sanguinetti, *Le dimensioni ineffabili del linguaggio*, en: AA. VV., *Homo loquens*, Studio Dominicano, Bologna 1989, 125-142.
- 11 La división temática entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geistwissenschaften*) surgida a finales del siglo XIX e inicios del XX en el ámbito socio-cultural alemán (Dilthey) quedó tematizada, a mediados del siglo XX, como el problema de las "dos culturas" (cf. C.P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1959).
- 12 Cf. Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo* (1945), Morcelliana, Brescia 1996, 40.
- 13 Cf. M. Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsá, Pamplona 1992², 6-13.
- 14 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987, 19.
- 15 Cf. F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, PUG, Roma 1993, 168.
- 16 J.M. Albareda, *Consideraciones sobre la investigación científica*, CSIC, Madrid 1951, 184.
- 17 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., 71-89.
- 18 Cf. J. Barrow, F. Tipler, *Il principio antrópico* (1986), Adelphi, Milano 2002; G. TANZELLA-NITTI, *Antropico, Principio*, in G. Tanzella-Nitti, A. Strumia (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002.
- 19 Cf. R. Collins, *Argomento del disegno*, en *Enciclopedia filosofica*, vol 1, Bompiani, Milano 2006, 641; G. Tanzella-Nitti, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, en: V. Possenti (ed.), *Ragione e verità*, Armando, Roma 2005, 114.

- 20 Cf. Aristóteles, *Met I*, 1, 980 a 21.
- 21 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., 540-548.
- 22 F.S. Collins, *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*, Temas de hoy, Madrid 2007, 31.
- 23 Cf. S. Rondinara, *Il significato antropologico della scienza. Un excursus storico-teoretico tra i suoi caratteri umanistici*, cit., 222-223; E. Agazzi, *L'objectivité scientifique*, en: E. Agazzi (ed.), *L'objectivité dans les diverses sciences*, Editions Universitaires, Fribourg 1988, 13-25.
- 24 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico*, cit., 381.
- 25 Cf. M. Artigas, *La mente del universo*, cit., 25.
- 26 Cf. J. Needham, W. Pagel (ed.), *Background of Modern Science*, New York 1938, 68.
- 27 Cf. S. Chandrasekhar, *Verità e bellezza. Le ragioni dell'estetica nella scienza*, Garzanti, Milano 1990, 23.
- 28 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., 170.
- 29 M. Planck, *Autobiografia scientifica e ultimi saggi*, Einaudi, Torino 1956, 128.
- 30 En las consideraciones que hago a continuación sobre el *Logos ut ratio* y sobre el *Logos ut verbum* sigo de cerca los trabajos de G. Tanzella Nitti, particularmente *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorpresa dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, 82-91.
- 31 Cf. G. Tanzella-Nitti, *Mistero*, in: G. Tanzella-Nitti, A. Strumia (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, cit.
- 32 Cf. P. Davies, *La mente di Dio*, Mondadori, Milano 1993, 91-92.
- 33 Cf. Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en la IV Reunión de la Iglesia italiana*, Verona 9-X-2006.
- 34 Cf. G. Tanzella-Nitti, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, cit., 114-115.
- 35 W. Heisenberg, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti*, Boringhieri, Torino 1984, 225-226. Después de muchos trabajos para tratar de encontrar un principio teórico que permitiese comprender el espectro atómico, cuando finalmente lo logró, escribió: "Mi primera reacción fue de turbación. Tuve la sensación al observar, a través de la superficie de los fenómenos atómicos, un nivel más interno de una gran y profunda belleza. Hasta casi me producía vértigo el pensamiento de tener que sondear la riqueza de esas estructuras matemáticas que la naturaleza había desplegado ante mí" (*Ibidem*, cit., 71).
- 36 Cf. W. Heisenberg, *Inner Exile* (trad. al inglés de S. Cappellari e C. Morri), Birkhauser, Boston 1984, 157.
- 37 "En la base de todo trabajo científico un poco delicado se encuentra la convicción, análoga al sentimiento religioso, de que el mundo está fundado sobre la razón y que puede ser comprendido. Esta firme convicción ligada al sentimiento profundo de la existencia de una inteligencia superior que se manifiesta en el mundo de la experiencia, representa para mí la idea de Dios" (A. Einstein, *Idee e Opinioni*, Schwarz, Milano 1957, 247).
- 38 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., 167-169.
- 39 "Para el científico no creyente, el encuentro con la belleza racional a través de la ciencia es semejante a una experiencia religiosa, y en los creyentes esto ha comportado una vuelta difusa a la teología natural, al menos entre los físicos" (J. Polkinghorne, *Spiritual Growth and the Scientific Quest*, en "The Way", october 1992, 256). Sobre la experiencia científica como experiencia de la sacralidad puede consultarse: E. Cantore, *L'uomo scientifico*, cit., 155-196 y 370-423; G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, 163-171; L. Gilkey, *Religion and the Scientific Future*, Harper and Row, New York 1970, 35-64; O. Pedersen, *Christian Belief and the Fascination of Science*, "Physics, Philosophy and Theology. A common Quest for Understanding" a cura di R.J.

RUSSELL et al., University of Notre Dame Press —Libreria Editrice Vaticana, Notre Dame— Città del Vaticano 1988, 125-140; G. Tanzella-Nitti, *Misterio*, cit.

40 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., 174-175, 411-412 y 442. En el lenguaje corriente y en el lenguaje de los científicos, misterio se usa generalmente para indicar algo desconocido que atrae y suscita interés (el misterio de la vida, de la inteligibilidad del universo). En algunos contextos, los científicos se refieren al misterio de un modo más profundo, relacionándolo con la noción de Dios. Cf. G. Tanzella-Nitti, *La unidad de la verdad en el acceso a Dios: ciencia, razón y fe*, "Scripta Theologica" 41 (2009), 409-424; G. Tanzella-Nitti, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, "Paradoxa" 3 (2009), n. 1, 104-105.

41 F.S. Collins, *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*, cit., 10-11.

42 Cf. G. Tanzella-Nitti, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, cit., 110 y 116. "Cuando un hombre de ciencia, en los momentos más profundos de su investigación, se reconoce sujeto de una trama de experiencias existenciales que suscitan estupor y reverencia, alcanzando hasta lo que hemos llamado 'experiencia científica de los fundamentos', está mostrando, a la luz de la interpretación que le da el teólogo, la capacidad de la investigación científica de poner en contacto con el Absoluto. Pero se trata —y esto es un punto de la máxima importancia— de una experiencia de carácter metafísico, no físico, cuyo sujeto es el científico, no la ciencia, si bien tal experiencia nace de la observación de la realidad, como sucede en todo conocimiento metafísico. Parece legítimo llamarla experiencia del sacro porque se parece a una fenomenología religiosa, en la que el sujeto percibe su dependencia de un misterio que lo trasciende y del que se siente parte. En la percepción de este misterio, el científico reconoce que el ser y la naturaleza de las cosas, la razón última de sus propiedades fundamentales, el porqué último de la existencia del universo y de la vida, el porqué último de la propia existencia, no encuentran respuesta en la mente del sujeto cognoscente, sino en otra cosa, o más precisamente en algún Otro" (G. Tanzella-Nitti, *La persona, soggetto dell'impresa scientifica*, cit.).

43 Cf. G. Tanzella-Nitti, *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, cit., 90-91.

44 Cf. E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, cit., 182.

45 Cf. *Jn* 1, 3.

46 Cf. *Gen* 1, 3; *Sal* 32, 6-9.

47 "Dios ha hecho el mundo para que sea un lugar donde Él pueda comunicar su Amor y del que pueda volver a Él la respuesta de amor" (Benedicto XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*, 24-IV-2011).

48 "La creación es un pensamiento divino. La ciencia no es sino un intento de deletrear ese pensamiento. Es como una revelación natural" (J.M. Albareda, *Consideraciones sobre la investigación científica*, cit., 32).

49 Cf. San Agustín, *Enarrationes in Psalmus*, XLV, 7, PL 36, 518; San Máximo el Confesor, *Ambigue* 10, p. 91, 1128 c.; San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 2, 12: Opera Omnia, V, Quaracchi, 302-303. Cf. *Idem*, *Collationes in Hexaemeronem*, XII. 12; *Ibidem*, vol V, 389-390. El universo creado puede considerarse con propiedad revelación, "un libro sagrado cuyas letras están representadas por la multitud de criaturas presentes en el universo» (Juan Pablo II, *Audiencia*, 30-I-2002).

50 Cf. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, n. 19.

51 Const. Dog. *Dei Verbum*, 3. Cf. Benedicto XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini*, 30-IX-2010, 8.

52 Cf. *Sab* 13, 1-9; *Hechos* 14, 15-17; *Rom* 1, 18-20.

53 Cf. *Prov.* 8; *Sab* 13; *Sir* 42, 15-17.23; *Sir* 43, 1-6.10-12.26-37; *Sal* 19; *Sal* 104; *Sal* 118, 3-6; *Job* 26, 7-14; *Job* 28 y 39; *Is* 40, 25-26.

54 Cf. Benedicto XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*, 24-IV-2011.

55 Cf. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 10; Santo Tomás de Aquino, *S Th* I, q. 43, a. 5, ad 2.

56 J. Polkinghorne, *Scienza e Fede*, Mondadori, Milano 1987, 145.

57 Cf. G. Tanzella-Nitti, *Passione per la verità e responsabilità del sapere*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 201-213.

58 F.S. Collins, *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*, cit., 245.

59 Juan Pablo II, *Encuentro con científicos y estudiantes en la Catedral de Colonia*, 15-XI-1980, n. 5.

60 Cf. Juan Pablo II, *Carta a Director de la Specola Vaticana*, 1-VI-1988.

61 Cf. Benedicto XVI, *Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones. 'Lectio magistralis' pronunciada en la Universidad de Ratisbona*, 12-IX-2006.

PONENCIAS

EMERGENCIA EDUCATIVA Y PASTORAL UNIVERSITARIA. LA FORMACIÓN DE LOS JÓVENES EN SAN JOSEMARÍA

Euclides Eslava

Facultad de Filosofía y Ciencias humanas

Universidad de La Sabana, Colombia

Desde el comienzo de su pontificado, Benedicto XVI ha insistido en un fenómeno que denominó “emergencia educativa”:

Educar jamás ha sido fácil, y hoy parece cada vez más difícil. Lo saben bien los padres de familia, los profesores, los sacerdotes y todos los que tienen responsabilidades educativas directas. Por eso, se habla de una “emergencia educativa”, confirmada por los fracasos en los que muy a menudo terminan nuestros esfuerzos por formar personas sólidas, capaces de colaborar con los demás y de dar un sentido a su vida. (Benedicto XVI, 2008. Cf. Beato Juan Pablo II, 1998)

Desde las primeras manifestaciones de la cultura humana se destaca la importancia de la formación de los jóvenes. Para los griegos, la educación

[...] representaba el sentido de todo esfuerzo humano. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana. El conocimiento de sí mismos, la clara inteligencia de lo griego, se hallaba en la cima de su desarrollo. (Jaeger, 2001, p. 6. Cf. Marrou, 2004)

El cristianismo asume esa tarea desde sus orígenes, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, que dedicó su vida pública a formar un grupo de jóvenes discípulos que continuarían su misión apostólica en la tierra (Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, GE). La Iglesia lo sigue haciendo a través de la teología pastoral —entre sus múltiples modos—, con un firme compromiso formativo de padres de familia y educadores, pero

ante todo con el testimonio de los santos, cuya vida y doctrina abren senderos luminosos a esta misión esencial de la formación de la juventud (Cf. Pellitero, 2004. Fernández, 2011. Moral, 2011. Pérez-Boccherini, 2011. Bautista, J. M., 2009. Urbieto, 1985).

Uno de ellos, muy actual, es san Josemaría Escrivá de Balaguer¹, quien desde los inicios de su actividad sacerdotal dedicó lo mejor de sus esfuerzos a acompañar espiritualmente a muchos jóvenes, ayudándoles de manera eficaz a dar un sentido a sus vidas. Recorreremos algunos textos publicados previamente, de los primeros años de su ministerio sacerdotal y también testimonios de jóvenes que se dirigían espiritualmente con él en ese entonces. Del estudio de su praxis pastoral se desprenden elementos muy valiosos, que pueden ser útiles para la tarea educativa de la juventud de hoy.

Jóvenes contemplativos y trabajadores

Desde el comienzo de su labor apostólica, San Josemaría entendió que una de las facetas del carisma que Dios le transmitía era el apostolado con los jóvenes. “Comencé a tratar almas de seglares, estudiantes o no, pero jóvenes. Y a formar grupos. Y a rezar y a hacer rezar. Y a sufrir...” (*Apuntes íntimos*, n.306, citado por Rodríguez, 2004, p.106). *Estudiantes o no, pero jóvenes*. Aquí tenemos una primera visión de su campo apostólico, los primeros pasos que da en cumplimiento de la misión divina. Pero ¿qué entiende por “jóvenes”? – “Yo llamo jóvenes a los que no han hecho los treinta”, responde (*Apuntes íntimos*, n. 457, citado por Rodríguez, 2004, n. 28).

¿Y cuáles son las condiciones para recibir esa formación? La respuesta se encuentra en una carta en la que explica su apostolado: “*determinadas almas, que quieren de veras 1) tener vida interior 2) y sobresalir en su*

profesión, porque esto es obligación grave” (Carta a Francisco Morán, 26-IV-1934, citada por Rodríguez, 2004, p. 172). Encontramos así los primeros esbozos de los horizontes que planteaba a aquellos jóvenes, estudiantes o no: vida interior y trabajo profesional sobresaliente.

Según el Cardenal Albino Luciani, futuro Juan Pablo I (Luciani, 1978), a esas alturas de la historia era revolucionario que un sacerdote de treinta y dos años propusiera a jóvenes laicos que entraran por senderos de vida interior². En el prólogo de Camino, San Josemaría dice con claridad que aspiraba a que esas personas se metieran “por caminos de oración y de Amor”. Más aún: que fueran contemplativos, como le escribe a su director espiritual: “Con el fin de empujar a nuestros amigos por el camino de la contemplación” (Nota al P. Sánchez, Madrid XII-1931. Citado por Rodríguez, 2004, p.171). Con la experiencia de esos años escribió su primer libro con una sola intención: “traté de preparar un plano inclinado muy largo, para que fueran subiendo poco a poco las almas, hasta alcanzar a comprender la llamada divina, *llegando a ser almas contemplativas en medio de la calle*” (Carta, 29-XII-1947/14-II-1966, n. 92, citada por Rodríguez, 2004, p.174).

Vida interior de almas contemplativas, pero en medio de la calle. Con prestigio profesional, porque esto es obligación grave. Aquí tenemos el núcleo del método pastoral de San Josemaría. Lo veremos plasmado en la Misión de la Academia-Residencia DYA, primera obra de apostolado que promovió: “Procurar el mejoramiento de su vida cristiana, dándoles a conocer y haciéndoles practicar la vida interior, y de su vida profesional, convenciéndoles de que estudiar es obligación grave” (citado por J.L. Illanes, 1994, p.108)³. A continuación dividiremos nuestro objeto de estudio en esas dos vertientes: la formación humana y la formación cristiana.

Formación humana

Una idea clave del espíritu que San Josemaría promueve entre los jóvenes está en que la vida contemplativa no se opone ni se añade al trabajo, sino que la dedicación profesional, cualquiera que sea, debe convertirse en oración. Ese es el motivo para considerar el aprovechamiento del tiempo laboral y de estudio como una obligación grave: “en nuestro diccionario sobran dos palabras: mañana y después. ¡Hoy y ahora! No dejéis la labor para luego, y haced que no la dejen. Pronto llegaréis a comprender cómo, en igualdad de condiciones, y aun en inferioridad de condiciones de talento, cultura, etc., el que vence la pereza de modo habitual —hoy, ahora— es el que domina siempre. El retardar —mañana, después— estropea todo el apostolado” (*Instrucción*, 9-I-1935, n.46, citada por Rodríguez, 2004, n.15).

Un “dominio” que no es fin en sí mismo, sino un medio para iluminar con la luz de Cristo las distintas actividades humanas, en la línea del mandato evangélico (Mt 5,16): *Alumbra así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos*. De esta manera se evita una lamentable confusión, posible en algunas personas, de la humildad con la mediocridad profesional: “Fomentad en los muchachos todas sus *ambiciones nobles*, sobrenaturalizándolas. Dejadles: tienen razón: hay que ser... sabios, audaces, santos. Repetidles muchas veces, en todos los tonos, que no pueden quedarse en el montón: porque han nacido para caudillos” (*Instrucción*, 9-I-1935, n.218, citada por Rodríguez, 2004, n.16. Cf. *Camino*, n.371).

El caudillaje del que aquí se habla es la capacidad de influir positivamente en la sociedad con la doctrina de Cristo. Se trata de

[...] plantear la propia actividad científica en el horizonte del amor a la verdad, que comporta la “apología de la fe”. Desde el principio comprendió el Autor, que esa tarea solo podía realizarse desde la seria formación teológica de científicos e investigadores. Lo cual permite, por otra parte, que no sea una apologética polémica, sino una verdadera “*explicatio fidei*”, que es la mejor apología de la fe. (Rodríguez, 2004, n. 338)⁴

Por esa razón, en el itinerario pastoral de estos jóvenes que tenían la obligación grave de estudiar, era importantísima la formación doctrinal, a la par con la profundización en el ámbito profesional. Hoy tiene plena vigencia que para vencer la “dictadura del relativismo” —elemento importante de la emergencia educativa actual—, hay que estudiar a fondo los motivos de la fe: “Actos de fe. No basta creo, sino por qué” (citado por Rodríguez, 2004, n. 582).

De ahí la importancia de vencer la pereza de modo habitual, para alcanzar nobles ambiciones. El trabajo cotidiano se convierte así en palestra para el ejercicio de las virtudes humanas. Y por eso la insistencia en el lema “¡Hoy y ahora!”, tan necesario para crecer en laboriosidad. Así testimonia uno de aquellos muchachos que acudían a la formación que impartía don Josemaría: “Le preocupaba la formación cultural, la necesidad de dar doctrina con una base honda. El primer enemigo es la ignorancia, nos repetía. Hablaba con José María (Albareda) sobre la Universidad y la investigación. Nos decía que estudiásemos mucho” (Botella F., *Relatos testimoniales*, Madrid 1975-78, cap V, p.50.).

Los años de formación universitaria son la base para una honda labor apostólica, presente y futura. Pero ese fundamento requiere la educación del carácter que brinda el cumplimiento serio del propio horario y el cultivo de los hábitos intelectuales. Para santificar el trabajo hay que trabajar bien, con seriedad humana y sobrenatural. En esa perspectiva, San Josemaría desciende a un detalle tan concreto como el

“minuto heroico” —levantarse en punto, además de la puntualidad a lo largo del día—, que ayuda al aprovechamiento del tiempo. La insistencia en el trabajo —para los estudiantes, el estudio— es una aportación valiosa para la pastoral universitaria, pues ayuda a evitar que se reduzca a programación de actividades “apostólicas”. Para construir el edificio espiritual, antes hay que forjar las virtudes de los participantes en esos eventos, a través de las obligaciones cotidianas (cf. *Forja*, n.968; *Camino*, nn.78 y 409).

Queda claro que esta forja de la laboriosidad no es faena de un día. El esfuerzo por ganar batallas en este aspecto de la formación puede llevar una buena temporada de la dirección espiritual. Establecer un horario; programar un buen número de horas diarias de estudio intenso, constante y ordenado; limitar las distracciones; utilizar con orden los medios de comunicación (aunque puede ser una dedicación necesaria, también puede estar prevista en la agenda); constatar el rendimiento del trabajo con los resultados en notas y logros que indiquen el prestigio profesional; enseñar a descansar cambiando de actividad —descansar no es no hacer nada, sino distraerse en actividades que impliquen menos esfuerzo, enseñaba desde el comienzo San Josemaría— etc. Todo esto es presupuesto básico de la santificación del trabajo ordinario⁵.

Otra virtud que San Josemaría fomenta —ante todo, con su propio ejemplo— es la solidaridad, que debe fraguar también desde el primer momento. Para facilitar su ejercicio, promovió desde el comienzo visitas a familias pobres y catequesis en barrios necesitados. En uno de sus escritos tempranos describía la fundamentación pastoral de esa actividad en la caridad y en la humildad:

[...] los nuestros, a fin de convertirse en hombres de Dios, dedicarán al principio una buena parte de su actividad a la catequesis de niños y a la visita de enfermos. Para hacerse entender de los primeros, habrán de humillar su inteligencia: para comprender a

los pobres enfermos, tendrán que humillar su corazón. Y así, de rodillas su entendimiento y su carne, les será fácil llegar a Jesús, por el camino seguro del conocimiento de la miseria humana, de la miseria propia, que les llevará a anonadarse, para dejar a Dios que construya sobre su nada. (*Apuntes íntimos*, n. 647, citado por Rodríguez, 2004, n. 16. Cf. *Camino*, n. 30. González-Simancas, 2008. Eslava, 2003)

No se trataba de una práctica para los muchachos solos. El sacerdote iba por delante en esa labor de caridad cristiana. Un testigo de esos años “recuerda que se pasaba muchísimas horas de confesonario y allí estaba el tiempo que hiciera falta con los niños, con los pobres y con los enfermos” (Testimonio de Concepción Martínez, 1975, citado por Rodríguez 2004, n. 419). Tan importante es este aspecto de la formación, que dejó indicado que en todos los Centros del Opus Dei se continuara esta labor a lo largo de los siglos, para forjar en los jóvenes la preocupación por ayudar a los necesitados, viendo a “Jesucristo en el pobre, en el enfermo, en el desvalido, en el que padece la soledad, en el que sufre, en el niño”. Así aprenderán que “hay que hacer una gran batalla contra la miseria, contra la ignorancia, contra la enfermedad, contra el sufrimiento” (*Carta*, 24-X-1942, citada por Bernal, 1976, p. 292).

A partir del trabajo bien hecho, y desde sus legítimas opiniones personales sobre el aspecto social, a la postre aquellos jóvenes sensibilizados podrían impregnar la sociedad con la caridad de Cristo: “la doctrina católica no impone soluciones concretas, técnicas, a los problemas temporales; pero sí os pide que tengáis sensibilidad ante esos problemas humanos, y sentido de responsabilidad para hacerles frente y para darles un desenlace cristiano” (*Carta*, 15-X-1948, n. 28, citada por Rodríguez, 1997, p. 171)⁶.

Benedicto XVI escribiría después que esta virtud es característica esencial y distintiva de la misión eclesial:

La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia. (2005, n. 25)²

Además de laboriosidad y solidaridad, hay otra faceta muy apropiada para quienes se mueven en medio del mundo: el desprendimiento y la pobreza, virtudes indispensables para el apostolado (cf. *Camino*, n. 631). Benedicto XVI las recuerda en la Encíclica "*Caritas in veritate*", en medio de una crisis económica mundial, debida precisamente a la codicia de muchos. San Josemaría aconsejaba vivir estas virtudes en el día a día, con manifestaciones concretas: "no tener cosa alguna como propia: no tener cosa alguna superflua: no quejarse, cuando falta lo necesario, especialmente, en las enfermedades: elegir, si se puede, lo más pobre" (guiones para la predicación, 20-VIII-1938, citado por Rodríguez, 2004, n.635). En este mismo sentido, aconsejaba la práctica del "apostolado de no dar" que, en otras palabras, definía como el apostolado de dar con sentido común (cf. *Ibidem*, n. 979). Como en todas las demás virtudes, San Josemaría no separa lo humano de lo sobrenatural: las dos dimensiones se funden en unidad de vida, como veremos más adelante.

También lo refiere a la virtud de la templanza, que habilita para saborear los bienes sobrenaturales y agiliza el entendimiento. En ella se inscribe la castidad, virtud a la que prefiere denominar "santa pureza" y de la cual predica con sentido positivo: no es negación, es afirmación gozosa (cf. *Es Cristo que pasa*, n. 5). Al igual que en otros aspectos pastorales de la juventud, en este punto concreto se notan dos extremos: desde quienes le dan escrupuloso énfasis, como si fuera la más importante, hasta quienes la omiten, por respeto humano o porque

piensan que basta con una supuesta opción fundamental por Dios, que sería compatible con pecados a los que, por otra parte, siempre consideran veniales. San Josemaría es claro: la santa pureza es virtud necesaria, pero no la más importante; debe estar en quinto o sexto lugar, aunque por temporadas la lucha arrecie de modo especial. También recuerda que el sexto mandamiento demanda unas exigencias concretas, que capacitan para vivir el amor de modo plenamente humano.

Además de otras características de sentido común (cf. *Camino*, n.124), nuestro autor funda su predicación sobre esta virtud en la teología paulina: *glorifica a Dios y llévale en tu cuerpo* (cf. 1 Co 6,20. *Camino*, n.135). Tener el corazón limpio, consecuencia de la glorificación de Dios en la propia corporalidad, es condición para amar al mundo apasionadamente, para vivir el “materialismo cristiano” del que hablaba san Josemaría (cf. *Conversaciones*, n.114). En esta, como en todas las virtudes, la clave es la caridad y la humildad:

La santa pureza —lo sé, lo he visto— la das tú, Jesús, a quien la pida con humildad. Y esa ternura, que has puesto en el hombre, ¡cómo queda saciada, anegada, cuando el hombre te busca, por la ternura (que te llevó a la muerte) de tu divino Corazón! (*Apuntes íntimos*, n.1658, citado por Rodríguez, 2004, n. 118)

Ya hemos citado el artículo del Cardenal Luciani (1978), que comienza con la anécdota de un hombre joven, dirigido espiritual de San Josemaría:

[...] siempre había escuchado decir que la “contemplación” era una cosa para santos encaminados a la vida mística, cumbre asequible solo a unos pocos elegidos, gente, en la mayoría de los casos, retirada del mundo. “Yo, en cambio —escribe García Hoz— en aquellos años estaba casado, con dos o tres hijos entonces y esperando, como ocurrió en realidad, la llegada de más hijos, teniendo que trabajar para sacar adelante la familia”.

Esta es una de las ideas que el futuro Juan Pablo I denominará “revolucionarias”: la posibilidad de que los casados entren por senderos de contemplación, caminos que parecían reservados a la vida consagrada. San Josemaría aconsejaba:

Hacedles ver el noble derrotero de un cristiano padre de familia; y cómo se precisan padres de familia virilmente piadosos; y cómo se necesita, sin duda, una especial vocación para ser padre de familia —muchos nunca habrán oído hablar así—; y cómo ellos parecen llevados por Dios por ese camino, si procuran luchar, y ennoblecer con esa lucha su conducta... (*Instrucción*, 9-I-1935, n. 237, citada por Rodríguez, 2004, n. 27. Cf. Díaz, 2004)

Así como hablábamos atrás de apostolado con jóvenes “estudiantes o no”, vemos ahora otra característica de ese grupo de muchachos a los que dirigía en su labor apostólica; el mensaje de santidad y apostolado se dirige tanto a célibes como a casados. En una carta al vicario episcopal de Madrid describe los muchachos que frecuentaban su labor apostólica como un grupo de “almas vibrantes que ejercitan, casados o en celibato (la Obra forma padres de familia), su apostolado eficaz de discreción y de confianza” (4-IV-1938, citada por Rodríguez, 2004, n. 32).

La Obra forma padres de familia. Faltaban muchos años, para que se escribieran textos como la *Familiaris Consortio* del Beato Juan Pablo II, y esa apertura vocacional a las personas casadas no solo parecía revolucionaria, sino incluso escandalosa:

Cuando yo escribía aquellas frases, allá por los años treinta, en el ambiente católico —en la vida pastoral concreta— se tendía a promover la búsqueda de la perfección cristiana entre los jóvenes haciéndoles apreciar solo el valor sobrenatural de la virginidad, dejando en la sombra el valor del matrimonio cristiano, como otro camino de santidad. [...] En el Opus Dei hemos procedido siempre de otro modo, y —dejando muy clara la razón de ser y la excelencia del celibato apostólico— hemos señalado el matrimonio como *camino divino* en la tierra. (*Conversaciones*, n. 92)

Concluimos este primer apartado sobre la formación humana de los jóvenes con un concepto clave en el pensamiento de San Josemaría: la libertad:

Evitad ese abuso que parece exasperado en nuestros tiempos —está patente y se sigue manifestando de hecho en naciones de todo el mundo— que revela el deseo contrario a la lícita libertad de los hombres, que trata de obligar a todos a formar un solo grupo en lo que es opinable, acrear como dogmas doctrinas temporales (*Carta*, 9-I-1932, citada por Del Portillo, 1992, p. 80)⁸

San Josemaría insiste en que la libertad es un don divino y lo hace con tal énfasis y originalidad, que mereció ser llamado “maestro de la libertad cristiana” (C. Fabro, 2002). En una época en que no se mencionaba tanto este concepto, este joven sacerdote y profesor universitario propugnaba por

[La] libertad de los alumnos, el derecho a que no se deforme su personalidad y no se anulen sus aptitudes, el derecho a recibir una formación sana, sin que se abuse de su docilidad natural para imponerles opiniones o criterios humanos de parte. (Citado por Illanes, 1994, p.114; cf. Ponz, 1976. *Amigos de Dios*, nn.23-28)⁹

Por eso, les decía a los primeros jóvenes que lo siguieron en su empresa apostólica:

No he querido nunca ataros, sino que, por el contrario, he procurado que obréis con una gran libertad. En vuestra acción apostólica habéis de tener iniciativa, dentro del margen amplísimo que señala nuestro espíritu, para encontrar —en cada lugar, en cada ambiente y en cada tiempo— las actividades que mejor se acomoden a las circunstancias de los jóvenes que se tratan. (*Carta*, 24-X-1942, n.46, citada por Llano, 2003, p. 150)

San Josemaría insistía mucho en que la libertad es inseparable de la responsabilidad. En una catequesis con padres de familia enseñaba: “Ama la libertad de tus hijos y enséñales a administrarla bien. Que sepan que la libertad tiene una gran enfermedad, que consiste en no

querer aceptar la correspondiente responsabilidad” (*Notas de la predicación*, 18-X-1972, citado por Catret, 2011, pp. 211-212).

Estas virtudes humanas son la base para una labor sobrenatural, de santidad y apostolado:

El sacerdote de la Obra debe fomentar en la juventud nuestra todas las nobles ambiciones, sobrenaturalizándolas... Hay que ser... sabios, caudillos, audaces: y el sacerdote rectifica: por Cristo, por Amor. —Lo que acabo de escribir, lo practico y veo que da hermosos resultados. (*Apuntes íntimos*, n. 1043, citado por Rodríguez, 2004, n. 24)

De esta dimensión sobrenatural —virtudes humanas “por Cristo, por Amor”— hablaremos enseguida.

Formación cristiana

Hemos visto que la primera misión formativa con los jóvenes que concurrían a la Academia DYA era “procurar el mejoramiento de su vida cristiana, dándoles a conocer y haciéndoles practicar la vida interior”. En una ocasión, San Josemaría describe a quienes participaban en la labor apostólica como “un grupo de jóvenes, que estudian mucho y procuran vivir como buenos cristianos” (*Apuntes íntimos*, n. 1267, citado por Vázquez de Prada, 2004, 550). Mencionaremos entonces el método pastoral que seguía para que sus dirigidos llegaran a ser “almas contemplativas en medio de la calle”¹⁰.

Las virtudes teologales, infundidas en el alma desde el bautismo, brindan los presupuestos de la formación cristiana. San Josemaría afirmaba que su fe era “tan gorda que se podía cortar” e invitaba a crecer en esta virtud básica del cristianismo: “No perdáis ocasión de hacerles notar que *Dios es el de siempre*: que no se ha cortado las manos, suelo decir con frase gráfica” (*Instrucción*, 9-I-1935, n. 225, citada por Rodríguez, 2004, n. 586). Una fe que soluciona todas nuestras ansiedades, y aquieta el entendimiento y llena de esperanza el corazón.

Por eso, aconsejaba repetir actos de fe, esperanza y amor, como “válvulas por donde se expansiona el fuego de las almas que viven vida de Dios” (cf. *Camino*, nn. 582 y 667).

Por esa razón, el objetivo primordial que San Josemaría se plantea en la dirección espiritual es enseñar a orar. Lo afirma de forma tajante en la *Instrucción* del 9-I-1935, n. 133: “si no hacéis de los chicos hombres de oración, habéis perdido el tiempo”. Esa meta aparece en todas las demás dimensiones de la vida espiritual. En las virtudes que hemos contemplado antes: la solidaridad es en realidad fraternidad cristiana, la santa pureza la da Dios cuando se pide con humildad, la libertad no es autónoma sino de hijos de Dios y el trabajo se convierte en oración: “Meterse en la intimidad de Dios, hablar con Él constantemente —sin darse cuenta— es lo que hace posible un trabajo digno de Dios” (*Notas de la predicación*, 12-VII-1974, citado por Polo, 1994, p. 171)¹¹.

La oración es, además, la base de todo el trabajo apostólico: “Sin la oración, sin la presencia continua de Dios, sin la expiación, llevada a las pequeñas contradicciones de la vida cotidiana; sin todo eso, no hay, no puede haber acción personal de verdadero apostolado” (*Apuntes íntimos*, n. 74, citado por Rodríguez, Anchel, y Sesé, 2010, p. 178). La oración es el fundamento de los deseos grandes que se plantea a esos jóvenes, quienes deberían poner los recursos humanos a su alcance (estudiar es obligación grave), pero sobre todo habrían de actuar convencidos del poder de los medios sobrenaturales: “¿No tenemos medios? La oración nos hará omnipotentes” (*Apuntes íntimos*, n. 743, citado por Rodríguez, 2004, n. 83).

Aquí radica la peculiaridad de su práctica pastoral: mostrar a los fieles corrientes la necesidad del diálogo con Dios, como hacían los primeros laicos del cristianismo:

Hacedles ver que orar no es ocupación de frailes —es corriente este prejuicio—, sino cosa propia de hijos que hablan con su Padre-Dios. Tened especial interés en darles a conocer la vida de oración de los cristianos primeros: los Hechos son un arsenal encantador de noticias. (*Instrucción*, 9-I-1935, n. 257s, citado por Rodríguez, 2004, n. 83)

El fundamento de la espiritualidad que transmitía estaba en la filiación divina:

Entendí que la filiación divina había de ser una característica fundamental de nuestra espiritualidad: *Abba, Pater!* Y que, al vivir la filiación divina, los hijos míos se encontrarían llenos de alegría y de paz, protegidos por un muro inexpugnable; que sabrían ser apóstoles de esta alegría, y sabrían comunicar su paz, también en el sufrimiento propio o ajeno. Justamente por eso: porque estamos persuadidos de que Dios es nuestro Padre. (*Carta*, 8-XII-1949, n. 41, citada por Rodríguez, 2004, n. 267. Cf. *Camino*, n. 274)

Aunque respetaba delicadamente la libertad de cada persona y no le gustaba imponer un método específico de oración, recomendaba considerar frecuentemente la realidad de que somos hijos de Dios, por ejemplo, meditando la oración dominical. Tenemos el testimonio de una persona que recordaba ese consejo, años después:

Otro día, para ayudarme a hacer oración, me decía: “Tú te pones a mirar al Sagrario y luego dices despacio el Padrenuestro. Con eso tienes bastante materia. Dices: Padre nuestro, que estás en los Cielos... Piénsalo despacio, machaca y verás como Dios te ayuda”. (Felisa Alcolea, *Testimonial*, Madrid 10-XI-1977. Cf. *Camino*, n. 91)

En esa consideración se descubría hermano de Jesucristo y por eso aconsejaba acudir al Pan y a la Palabra, a la oración cristocéntrica:

Dime cómo va esa oración: persevera, aunque cueste y te parezca que no haces nada: verás cuánta fuerza sacas para lo sucesivo. Piensa que nuestra vida entera es una pelea, y no tenemos más arma que ésa de tratar a Dios en la Palabra y en el Pan. (*Carta*, 21-III-1939, citada por Rodríguez, 2004, n. 87. Cf. *Camino*, n. 105)

Eucaristía, en primer lugar. Se trata de dejarse contagiar por el infinito amor que dimana de ese sacramento, culmen de la humildad de Jesucristo:

[...] ¡este Dios mío, tesoro infinito, margarita preciosísima, humillado, hecho esclavo, anonadado con forma de Siervo en el portal donde quiso nacer, en el taller de José, en la Pasión y en la muerte ignominiosa... y en la locura de Amor de la Sagrada Eucaristía!.

(*Apuntes íntimos*, n. 1655, citado por Rodríguez, 2004, n. 432)

El amor a la Eucaristía cuaja en vida de unión con Dios, de oración, en vida contemplativa:

Hay personas que rezan sin darse cuenta de lo que dicen, que recitan el Rosario y quizá comulgan todos los días, pero lo repiten rutinariamente, con poca piedad. No se dan cuenta de que los sacramentos no son un fin en sí mismos: son medios para unirse más y más a Dios. No solo de pan vive el hombre, sino que es necesaria también la palabra, la oración, cuajada con las debidas condiciones. (*Notas de la predicación*, 8-IV-1937, citado por Rodríguez, 2004, n. 87)

Un fruto de que *los chicos sean alma de oración* es la comunión frecuente, ojalá diaria. Esta frecuencia en la comunión era extraña en esa época y, lamentablemente, sigue siéndolo en nuestros días. Sin embargo, es de una eficacia sobrenatural enorme. Estamos hablando de estudiantes que quieren sobresalir en su profesión. Pero él quería —y esta es otra gran aportación de San Josemaría a la pastoral universitaria— llevar a los jóvenes por un plano inclinado, poco a poco, hasta llegar a la “completa locura por Jesús”. La fe en el Señor sacramentado hace que un objetivo cardinal de la labor pastoral sea la participación activa y fructuosa de los jóvenes en las celebraciones litúrgicas. El trato íntimo con Jesús sacramentado los llevará, poco a poco, a unirse más y más a Dios. De ese modo el alma entra en el itinerario que marca el n. 535 del primer libro de nuestro autor: “Comunión, unión, comunicación, confianza: Palabra, Pan, Amor”. Se entiende que el Obispo K. Hemmerle dijera que “con estas siete palabras se puede tocar de la manera más profunda el misterio de la Eucaristía” (Citado por Rodríguez, 2004, n.535. Cf. n. 539) y que Benedicto XVI las citara en un

discurso (10-IV-2006) diciendo que son “las grandes palabras que expresan los puntos esenciales de nuestro camino”¹².

San Josemaría asoció desde el primer momento las actividades formativas —los círculos de estudios o las meditaciones— a la bendición con el Santísimo Sacramento. También recomendaba visitar a Jesús presente en el sagrario (Cf. *Camino*, n. 554) y fomentó la práctica de los retiros espirituales. Por eso se le ha considerado “precursor de la comprensión del existir cristiano como existencial litúrgico” (Gutiérrez-Martín, 2006, p. 193. Cf. *Camino*, n. 86)¹³.

Pan y palabra. Recomendaba que la oración fuera litúrgica. En esa misma línea, sugería meditar el Santo Evangelio, atender a la liturgia de la Palabra de la Misa, leer las “vidas de Cristo”, que llevan al lector a meterse en las escenas evangélicas “como un personaje más” y a recorrer un itinerario que pasa por buscar, encontrar, tratar, amar y seguir a Cristo (cf. *Camino*, n. 382. *Amigos de Dios*, n. 300).

El Cardenal Ratzinger (1996) concluía que

[...] se puede, pues, hablar, en relación con Josemaría Escrivá, de un cristocentrismo acentuado y singular, en el que la contemplación de la vida terrena de Jesús y la contemplación de su presencia viva en la Eucaristía conducen al descubrimiento de Dios y a la iluminación, a partir de Dios, de las circunstancias del vivir cotidiano.

Para San Josemaría, oración y mortificación deben ir íntimamente unidas (*Camino*, n.172). Oración y sacrificio. En la labor educativa puede darse la tentación de dar a los jóvenes lo que desean, sin pedirles nada a cambio. Ofrecerles un camino suave, dejando para más tarde el planteamiento de la Cruz. No es así como obró Jesucristo. Él, a los discípulos que le pedían un lugar privilegiado, les preguntó: ¿sois capaces de beber el cáliz que yo he de beber? (Mt 20,22). En esa misma línea, amonesta Benedicto XVI (2008) para la educación contemporánea:

[...] también el sufrimiento forma parte de la verdad de nuestra vida. Por eso, al tratar de proteger a los más jóvenes de cualquier dificultad y experiencia de dolor, corremos el riesgo de formar, a pesar de nuestras buenas intenciones, personas frágiles y poco generosas, pues la capacidad de amar corresponde a la capacidad de sufrir, y de sufrir juntos.

Rodríguez explica la diferencia entre *penitencia*, que corresponde a los grandes sacrificios y *mortificación*, que es encontrar la Cruz de Cristo en las pequeñas incidencias de cada jornada, que se convierte así en “sacrificio escondido y silencioso” (2004, n. 185). El minuto heroico, la “tragedia de la mantequilla” y otras pequeñas mortificaciones en las comidas, son ejemplos concretos que el “santo de la vida ordinaria” proponía a los jóvenes (Cf. *Camino*, n. 691. *Viacrucis*, IV misterio doloroso).

Se descubre así el valor corredentor del sufrimiento humano y la gravedad del pecado, “que mereció tal Redentor” (*Misal Romano*, Pregón Pascual). De esa manera, el alma entra por el sendero de la conversión a la vida de la gracia y aprende a rechazar el pecado, hasta el mínimo venial deliberado (cf. *Camino*, n. 386. Morales, 2011). Se trata de un realismo pastoral: hay que contar con que todos experimentamos la concupiscencia, la inclinación al pecado, consecuencia de la culpa original (cf. Compendio del Catecismo, n. 77).

Como en cualquier edad, la pastoral juvenil ha de tener en cuenta la necesidad de la lucha interior, la importancia de acudir al sacramento del perdón después de las caídas —que con la gracia de Dios serán ordinariamente leves— y de poner los medios para vencer: la oración y la penitencia, ya mencionadas, junto con la huida de las ocasiones y con la sinceridad, que ayuda a vencer el “demonio mudo” (cf. *Camino*, nn. 236, 309 y 310).

Sinceridad del dirigido, que debe ir de la mano con la fortaleza del director.: “yo... siempre meto los clavos por la punta”, afirmaba San Josemaría. Comenta Rodríguez que se trata de “una manera gráfica de subrayar que, en la dirección espiritual, al poner a una persona cara a su propia responsabilidad, lo más sencillo y eficaz —aunque parezca más costoso— es dejarse de rodeos y circunloquios y abordar derechamente las cuestiones ‘difíciles’. Es la forma de actuar, a la vez, con sentido común y sentido sobrenatural” (2004, n. 845).

El empeño ascético que venimos considerando no es una lucha egoísta, para manifestarse como de mejor pasta. Se trata de buscar la santidad con el fin de ser buenos instrumentos de apostolado personal. Benedicto XVI (2008) expone la necesidad de este apostolado profesional, en su primer discurso acerca de la emergencia educativa:

[...] este acompañamiento debe llevar a palpar que nuestra fe no es algo del pasado, sino que puede vivirse hoy y que viviéndola encontramos realmente nuestro bien. Así, a los muchachos y los jóvenes se les puede ayudar a librarse de prejuicios generalizados y a darse cuenta de que el modo cristiano de vivir es realizable y razonable, más aún, el más razonable, con mucho.

El Venerable Siervo de Dios Álvaro del Portillo recalcaba el apremio tajante y claro con el que San Josemaría impulsaba esta cuestión: “Da pena ver cómo algunos, al querer ejercitarse en un apostolado profesional, siempre más práctico que un apostolado sin tono determinado, se encuentran con que los hombres de prestigio de su clase social pertenecen al campo de enfrente” (*Instrucción*, 9-I-1935, n.105 y nota 76, citados por Rodríguez, 2004, n. 346).

Este es el sentido del trabajo intenso del que hablábamos atrás: poner a Cristo en la cumbre de las actividades humanas y así reconciliar el mundo con Dios.

Ahora, de un modo especial entre la juventud [...], no es la carne solamente la que se subleva: es la rebelión de las inteligencias. A esa rebelión de los que se llaman intelectuales, a ese *non serviam!*, preciso es que otros intelectuales respondan con un decidido ¡serviré! ¡Te serviré, oh Dios! (*Apuntes íntimos*, n.89, citado por Rodríguez, 2004, n. 413)¹⁴

En ese camino se hace patente la dimensión de la Iglesia como familia de Dios y, por tanto, las exigencias de la fraternidad cristiana. San Josemaría se esforzó desde el primer momento por transmitir la caridad de Cristo y por generar un ambiente de hogar cristiano.

Inculcad en nuestros chicos de San Rafael la necesidad de vivir el mandato de la caridad, con todas sus consecuencias: ayuda mutua en lo espiritual, en el terreno científico, en lo económico, y en la vida de relación social. De tal manera, que se hagan realidad las palabras del Apóstol, que en el lugar patente de nuestro oratorio se leen: *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*; llevad unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo. ([Gal. 6,2]. *Instrucción*, 1-I-1935, nn.108-109, citado por Rodríguez, 2004, n. 385. Cf. *Camino*, n. 440. *Amigos de Dios*, n. 44)

Otra frase que va de la mano con el mandamiento paulino es el *mandatum novum*, que el Fundador mandó instalar en todas las salas de estudio de los centros del Opus Dei en el mundo. Es significativo el recuerdo de la Residencia de Ferraz, destruida durante la guerra civil, y de la cual lo único que se pudo rescatar en buen estado fue el cuadro con esa inscripción: *Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros. Como yo os he amado, amaos también unos a otros* (Jn 13,34). San Josemaría “siempre entendió el hallazgo como una manera de señalarle el Señor dónde está lo permanente cuando todo se derrumba: en el mandamiento del Amor” (Rodríguez, 2004, n. 385)¹⁵.

Hemos visto que el fin de la formación era lograr que los jóvenes fueran buenos trabajadores y, al mismo tiempo, contemplativos en medio de la calle, hasta llegar a la completa locura por Jesús. Locura que incluye la apertura al llamado divino:

Y se mueven a invocar a Santa María, Esperanza nuestra, *Sedes Sapientiae*: y a San Rafael y a San Juan, Patronos suyos. San Rafael —decidles— para que os lleve, como a Tobías hijo, hasta un matrimonio feliz —si es Voluntad de Dios— con una mujer buena y guapa y rica... ¡Cómo se ríen los pobres muchachos! Y San Juan, el Apóstol virgen, amadísimo de Cristo, para que os enseñe el camino de un celibato apostólico fecundo..., si es esta la particular vocación que el Señor se digna daros. —Ahora suelen quedarse muy serios, con gravedad impropia de los años mozos; y los Ángeles de la Guarda ponen, en más de un corazón, la semilla de un ideal nuevo. (*Instrucción*, 9-I-1935, nn. 123-124, citada por Rodríguez, 2004, n. 360)

Una recomendación de Benedicto XVI para superar la emergencia educativa es plantear los más grandes interrogantes: “sería muy pobre la educación que se limitara a dar nociones e informaciones, dejando a un lado la gran pregunta acerca de la verdad, sobre todo acerca de la verdad que puede guiar la vida” (2008). La juventud es tiempo de ideales y los jóvenes buscan la mejor manera de emplear su vida. La dirección espiritual debe transmitirles la más grande de las aspiraciones, la única que puede satisfacer todas las esperanzas del corazón humano: la intimidad con Cristo, la santidad: “si en cada nación hubiera un grupo de padres de familia santos, de médicos santos, de arquitectos santos, de obreros santos, estarían resueltos todos los problemas” (*Notas de la predicación*, 6-IV-1937, citado por Rodríguez, 2004, n. 301).

El Papa alemán plantea el tema vocacional sin subterfugios, en una actitud que debe espolear a quienes acompañan el camino espiritual de los jóvenes: “de manera siempre delicada y respetuosa, pero también clara y valiente, debemos dirigir una peculiar invitación al seguimiento de Jesús, a los chicos y chicas que parecen más atraídos y fascinados por la amistad con Él” (2008). Veamos cómo lo hacía el Fundador del Opus Dei: José Luis Múzquiz rememora su primer encuentro con San Josemaría en la Residencia de Ferraz, en 1935. Hablaron primero, brevemente, del horizonte de un apostolado de la profesión.

Inmediatamente después —escribe Múzquiz— el Padre me dijo: “No hay más amor que el Amor: los otros son amores pequeños”. Se veía que le salía del fondo del alma, de un alma enamorada de Dios. Los circuitos mentales que yo tenía terminaron entonces de fundirse. (Citado por Rodríguez, 2004, n. 417. Cf. *Camino*, n. 171)

Una vez más, al fuego de las palabras se une el ejemplo de la propia entrega. Predicaba lo que vivía. En este caso, el valor del celibato: “¡Bendito sea mi celibato!”, terminé. “¿El celibato eclesialístico?”, me preguntaron. —“No —contesté— el mío”. (*Apuntes íntimos*, n. 457, citado por Rodríguez, 2004, n. 28). Benedicto XVI (2008) enseña que un presupuesto de la eficacia educativa está en el ejemplo personal del pedagogo:

La educación no puede prescindir del prestigio, que hace creíble el ejercicio de la autoridad. Es fruto de experiencia y competencia, pero se adquiere sobre todo con la coherencia de la propia vida y con la implicación personal, expresión del amor verdadero. Por consiguiente, el educador es un testigo de la verdad y del bien; ciertamente, también él es frágil y puede tener fallos, pero siempre tratará de ponerse de nuevo en sintonía con su misión.

Si aplicamos estas palabras a la dirección espiritual, nos damos cuenta de la importancia que tiene la santidad personal del director. Aunque es normal que el ejemplo de un sacerdote joven, alegre por su entrega a Dios, arrastre a otros a seguir su camino, es importante señalar que a los jóvenes los mueve, más que el formador deportista, músico o “juvenil”, el director que lucha por ser santo, que se esmera en su formación pero, sobre todo, en la oración por las almas encomendadas. Oración que no solo es hablar con Dios de las almas unos ratos al día. Es, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, *santificarse por ellos* (cf. Jn 17,18)¹⁶.

Cuando los jóvenes se deciden a seguir a Cristo comienzan llenos de ilusión humana, emocionados. San Josemaría remarcaba la importancia de la fidelidad al camino comenzado, para que la aventura de la

vocación no sea regida por el sentimentalismo, según el vaivén de los afectos (cf. *Camino*, nn. 994 y 999). La perseverancia es un particular regalo de la Virgen Santísima: “¡A cuántos jóvenes les gritaría yo al oído: Sé de María... y serás nuestro!” (*Apuntes íntimos*, n. 825, citado por Rodríguez, 2004, n. 494). Por eso concluía así una homilía sobre la devoción a la Virgen:

Acudimos a Ella —*tota pulchra!*—, con un consejo que yo daba, ya hace muchos años, a los que se sentían intranquilos en su lucha diaria para ser humildes, limpios, sinceros, alegres, generosos. Todos los pecados de tu vida parece como si se pusieran de pie. No desconfíes. Por el contrario, llama a tu Madre Santa María, con fe y abandono de niño. Ella traerá el sosiego a tu alma. (*Amigos de Dios*, n. 189)

Conclusión: unidad de vida

Llegamos al final de nuestro estudio. Hemos señalado que las dos dimensiones de la formación se imbrican mutuamente, no pueden darse aisladas: se trata de la formación humana de una persona de fe y de la formación cristiana de un buen trabajador y buen ciudadano. Esta interrelación es la que San Josemaría denominaba “unidad de vida”, “en la que se une la contemplación a la acción, y en la que el trabajo santificado y santificante es como el quicio sobre el que gira toda nuestra actividad, interna y externa” (*Carta 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 92, citado por Rodríguez, 2004, p. 173. Cf. Llano, 2000).

El segundo sucesor de San Josemaría dice que para el Fundador la unidad de vida es el rasgo estructural y constitutivo de la vida espiritual. También aclara:

[...] resulta obvio que *unidad* no se confunde con *mezcla* o *confusión*. No se trata de una especie de “emulsión” o aditivo del trabajo y del caminar cotidiano con la lucha ascética y la actividad apostólica. Consiste en una unidad radical, en la que la persona desarrolla sus acciones en diferentes planos que, sin embargo, no están separados y mucho menos

contrapuestos, sino que se entrelazan y concurren al logro de esa plenitud —nunca completamente alcanzada en esta tierra— que es la santidad (Echevarría, 2002)

En la unidad de vida se funden dos conceptos aparentemente irreconciliables: el alma sacerdotal que se recibe en el bautismo (el sacerdocio común de los fieles, del que habla el n. 1141 del Catecismo de la Iglesia) y la mentalidad laical, que hemos explicado en el primer apartado. Se trata de la coherencia entre lo que se cree y lo que se vive y cuya importancia recordaba el Concilio Vaticano II: “El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos cristianos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestro tiempo” (GS, n.43. Cf. *Camino*, nn. 353, 400. Cattaneo, 2007).

En este sentido se entienden aquellas palabras programáticas de la homilía pronunciada en la explanada de una biblioteca universitaria, con las que podemos concluir este trabajo sobre la formación enteriza de las personalidades jóvenes según la experiencia inicial de san Josemaría:

Yo solía decir a aquellos universitarios y a aquellos obreros que venían junto a mí por los años treinta, que tenían que saber materializar la vida espiritual. Quería apartarlos así de la tentación, tan frecuente entonces y ahora, de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas. *¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésta es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios.* (*Conversaciones*, n. 114)

Bibliografía

- Alvira, R. (2002). *Educación y cultura en el pensamiento de Josemaría Escrivá de Balaguer*. *Anuario Filosófico*, 35(3), 601-608.
- Bautista, J. M., ed. (2009). *10 palabras clave sobre pastoral con jóvenes*. Estella: Verbo Divino.
- Beato Juan Pablo II. (1998). *Discurso a los participantes en el Congreso europeo de capellanes universitarios*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980501_la-sapienza_sp.html.
- Benedicto XVI. (2008). *Mensaje a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione_sp.html.
- Benedicto XVI. (2005). Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI. (2009). Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Bernal, S. (1976). Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei. Madrid, Rialp.
- Burgraff, J. (2002). La misión del cristiano y el misterio de unidad. *Pensamiento y Cultura, número especial*, pp. 81-91.
- Burkhart, E. y López, J. (2010). *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría* (I). Madrid: Rialp.
- Burkhart, E. y López, J. (2011). *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría* (II). Madrid: Rialp.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1993). Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica (2005). Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Catret, A. (2001) ¿Emocionalmente inteligentes? Madrid: Palabra.
- Cattaneo, A. (2007). El sacerdote al servicio de la misión de los laicos. *Ius Canonicum*, 47(93), 51-72.
- Clavell, Ll. (2003). Personas libres. En: Malo, A. (ed.). *La dignità della persona umana*. (pp.101-116). Roma: Università della Santa Croce.
- Concilio Ecuménico Vaticano II (2006). Madrid: BAC.
- Del Portillo, A. (1992). *Una vida para Dios*. Madrid: Rialp.

- Del Portillo, A., Ponz, F., Herranz, G. (1976). *En memoria de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*. Pamplona: Eunsas.
- Díaz, R. (2004). La naturaleza vocacional del matrimonio cristiano en las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá. En de Andrés F. (ed.). *Figli di Dio nella Chiesa*. (pp. 9-20). Roma: Università della Santa Croce.
- Echevarría J. (2002). Maestro, Sacerdote, Padre. Perfil humano y sobrenatural del Beato Josemaría Escrivá De Balaguer. *Scripta Theologica*, 34(2), 573-597.
- Echevarría J., García V., Hervada J., Illanes J.L., Lombardía P., Morales J., Orlandis J., Pérez J.R., Polo L. y Rodríguez P. (1994). *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*. Pamplona: Eunsas.
- Eslava, E. (2003). La dignidad de los hijos de Dios. En Rodríguez, P., Aranda A., Eslava, E., Araújo, A. M., Bermúdez, C., *Vocación cristiana y llamada a la santidad*. (pp. 73-88). Bogotá: Universidad de La Sabana.
- Fabro, C. (2002). *El temple de un Padre de la Iglesia*. Madrid: Rialp.
- Fernández, F. (2011). *Para llegar a puerto*. Madrid: Palabra.
- García, V. (1994). La educación en monseñor Escrivá de Balaguer. En: Echevarría J. et al. *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*. (p. 91). Pamplona: Eunsas.
- García, V. (1997). *Tras las huellas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer (Ideas para la educación)*. Madrid: Rialp.
- González, N. (2011). *Emergencia educativa y lecturas*. Recuperado de <http://www.familyandmedia.eu/es/component/content/article/188-emergenza-educativa-e-letture.html>
- González-Simancas, J. (2008). San Josemaría entre los enfermos de Madrid (1927-1931). *Studia et Documenta*, 2, 147-203.
- Gutiérrez-Martín, J. L. (2006). *Liturgia*. Madrid: Rialp.
- Illanes, J. L. (1994). La Universidad en la vida y en la enseñanza de monseñor Escrivá de Balaguer. En: Echevarría J. et al. *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*. (pp.107-108). Pamplona: Eunsas.
- Illanes, J. L., Méndiz, A. (2012). *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer, edición crítico-histórica*. Madrid: Rialp.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro primero*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Jaramillo, J. M., Ospina, L., Gutiérrez, M. C., Yepes, C. (eds.). (2009). *San Josemaría y la Universidad*. Chía: Universidad de La Sabana.
- Luciani, A. (1978, 25 de julio). Buscar a Dios en el trabajo cotidiano. *Gazzettino di Venezia*, p. 9.
- Llano, A. (2000). Universidad y unidad de vida según el Beato Josemaría Escrivá. *Romana*, 16(30), 112-125.
- Llano, A. (2003). El espíritu de la juventud en el Beato Josemaría En: Mas, S. (ed.). *Gioventù: costruire il futuro*. (pp.143-153). Roma: Università della Santa Croce.
- Marrou, H. (2004). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal.
- Martín de la Hoz, J. C. y Revuelta, J. (2008). Un estudiante en la Residencia DYA. Cartas de Emiliano Amanna su familia (1935-1936). *Studia et Documenta*, 2, 299-358.
- Moral, J. L. (2011). *Jóvenes, religión e Iglesia*. Madrid: Khaf.
- Morales, J. (2011). Sobre la orientación de las personas. Nota teológico-pastoral. *Scripta Theologica*, 43, 89-101.
- Nubiola, J. (2011). *Fe y cultura: transmitir la fe hoy*. Recuperado de <http://jornadescastelldaura2011.files.wordpress.com/2010/12/nubiola.pdf>
- Ospina H., ed. (2002). *Memoria del Congreso Hispanoamericano "Hacia una educación más humana: En torno al pensamiento de Josemaría Escrivá"*. San José de Costa Rica: Promesa.
- Pellitero, R. (2004). Dimensión "pastoral" de la teología y teología pastoral. *Scripta Theologica*, 36(1), 215-230.
- Pérez-Boccherini, G. (2011). *Guía para aprovechar la JMJ*. Madrid: Palabra.
- Polo, L. (1994). El concepto de vida en monseñor Escrivá de Balaguer. En: Echevarría J. et al. *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*. (p. 171). Pamplona: Eunsa.
- Ponz F. (1976). La educación y el quehacer educativo en las enseñanzas de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. En Del Portillo, A., Ponz, F., Herranz, G. *En memoria de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*. (pp. 107 ss). Pamplona: Eunsa.
- Ratzinger, J. (1996). Mensaje inaugural. En: Belda M., Escudero J., Illanes J.L., O'Callaghan P. *Santidad y mundo*. (pp. 30-31). Pamplona: Eunsa.
- Rodríguez, A. (1997). La formación de la conciencia en materia social y política según las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá. *Romana*, 13(24), 162-125.
- Rodríguez, P. (2004). *Camino, edición crítico-histórica*. Madrid: Rialp.
- Rodríguez, P., Anchel, C. y Sesé, J. (2010). *Santo Rosario, edición crítico-histórica*. Madrid: Rialp.
- San Josemaría:

- (2008). *Camino*. Bogotá: Procodes.
- (2009a). *Surco*. Bogotá: Procodes.
- (2009b). *Forja*. Bogotá: Procodes.
- (2010). *Es Cristo que pasa*. Bogotá: Procodes.
- (2011a). *Amigos de Dios*. Bogotá: Procodes.
- (2011b). *Conversaciones*. Bogotá: Procodes.
- (2011c). *Santo Rosario*, Lima: Infobrax.
- (2012). *Via Crucis*. Bogotá: Procodes.
- Sanguinetti, J. (2003). La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá. En: Malo, A. (ed.). *La dignità della persona umana*. (pp.81-99). Roma: Università della Santa Croce.
- Urbietta, J. R. (1985). *Pastoral de juventud*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Vázquez de Prada, A. (2004). *El Fundador del Opus Dei, I. ¡Señor, que vea!* Madrid: Rialp.
- Vázquez de Prada, A. (2002). *El Fundador del Opus Dei, II. Dios y audacia*. Madrid: Rialp.

-
- 1 San Josemaría Escrivá de Balaguer nació en 1902 y fue ordenado sacerdote en 1925. Estudió al tiempo Teología y Derecho y obtuvo el Doctorado en ambas disciplinas. El 2 de octubre de 1928 fundó el Opus Dei por inspiración divina y de esa manera abrió en la Iglesia un nuevo camino, para que hombres y mujeres de toda condición vivieran “con plenitud la vocación cristiana santificando sus ocupaciones en el mundo”. Murió en 1975 y fue canonizado en 2002 por el Beato Juan Pablo II [Cf. Liturgia de las Horas, 26 de junio]. Los textos del autor que se citan en la investigación provienen principalmente de la edición crítico-histórica de “Camino” [Rodríguez, 2004], de los dos primeros tomos de su biografía [Vázquez de Prada, 2002 y 2004] y de otros artículos citados en la bibliografía. He procurado reproducir textos menos conocidos y dejar los textos de sus libros como referencias en el ensayo. Para facilitar la lectura, las obras de San Josemaría serán citadas por su título en el cuerpo del texto.
- 2 No hay que olvidar que, en esa época, “el apostolado se concebía como una acción diferente —distinguida— de las acciones normales de la vida corriente: métodos, organizaciones, propagandas, que se incrustaban en las obligaciones familiares y profesionales del cristiano —en ocasiones, impidiéndole cumplirlas con perfección— y que constituían un mundo aparte, sin fundirse ni entretenerse con el resto de su existencia” [Carta, 6-V-1945, n.41, citada por Vázquez de Prada, 2004, pp. 287-288]. Cf. Nubiola, 2011. Ospina H., 2002. González, 2011].
- 3 Así escribía sobre los frutos que esperaba de su labor apostólica: “Se ha abierto el curso en DYA, y espero que serán muchos los frutos sobrenaturales, y de cultura y formación católica, que han de obtenerse en esta Casa” [Carta a Francisco Morán, 30-X-1934, citada por Vázquez de Prada, 2004, p. 587].
- 4 Muchos años después insistiría en el mismo tono: “Salvarán este mundo nuestro —permitid que os lo recuerde—, no los que pretenden narcotizar la vida del espíritu, reduciendo todo a cuestiones económicas o de bienestar material, sino los que tienen fe en Dios y en el destino eterno del hombre y saben recibir la

- verdad de Cristo como luz orientadora para la acción y la conducta” (*Discurso*, 9-V-1974. En: Jaramillo, J. M. et al., 2009, p.48).
- 5 Como diría en la inauguración del Centro de formación obrera Elis, en Roma, su labor consistía en enseñar “que el hombre ha sido creado *ut operaretur*, para trabajar [...], que el trabajo santificado y santificador es parte esencial de la vocación del cristiano responsable, que es consciente de su dignidad y sabe además que tiene el deber de santificarse y de difundir el Reino de Dios precisamente en ese trabajo y mediante ese trabajo que contribuye a la edificación de la ciudad terrena” (*Discurso*, 21-XI-1965. En: Jaramillo, J. M. et al., 2009, pp. 29-30).
- 6 Más adelante explicaría que la formación en la caridad es parte importante de la enseñanza universitaria: “La Universidad no debe formar hombres que luego consuman egoístamente los beneficios alcanzados con sus estudios, debe prepararles para una tarea de generosa ayuda al prójimo, de fraternidad cristiana” (*Conversaciones*, n.75. Cf. Illanes, 1994, p.123).
- 7 En una Encíclica posterior, *Caritas in veritate*, profundizaría en la importancia de la solidaridad como tema clave en la crisis económica mundial y para el desarrollo humano integral (Benedicto XVI, 2009).
- 8 Esta libertad es la clave del ambiente de hogar que se vivía a su lado: procuraba “que se respire un clima de libertad, en el que todos se sientan hermanos, bien lejos de la amargura que proviene de la soledad o de la indiferencia. Un clima en el que aprenden a apreciar y a vivir la mutua comprensión, la alegría de una convivencia leal entre los hombres. Amamos y respetamos la libertad y creemos en su valor educativo y pedagógico” (*Discurso*, 21-XI-1965. En: Jaramillo, J. M., et al., 2009, p. 30. Cf. Alvira, 2002).
- 9 Libertad y verdad: uno de los síntomas clave que Benedicto XVI (2008) señala sobre el problema contemporáneo de la educación es el encuentro de libertades, que se da en el proceso formativo: “la relación educativa es ante todo encuentro de dos libertades, y la educación bien lograda es una formación para el uso correcto de la libertad. [...] Debemos aceptar el riesgo de la libertad, estando siempre atentos a ayudarlo a corregir ideas y decisiones equivocadas. En cambio, lo que nunca debemos hacer es secundarlo en sus errores, fingir que no los vemos o, peor aún, que los compartimos como si fueran las nuevas fronteras del progreso humano”. San Josemaría resume esta actitud pastoral, que une la caridad con la fortaleza para corregir: “la verdadera finura y la verdadera caridad exigen llegar a la médula, aunque cueste” (*Carta*, 13-X-1938, citada por Rodríguez, 2004, n. 33). Cf. Sanguinetti, 2003, Clavell, 2003.
- 10 Años más tarde alertaría sobre el peligro de cierto laicismo en la formación universitaria, al relegar la formación espiritual o doctrinal por miedo a parecer “catequistas o apologetas”: “No hay Universidad propiamente en las escuelas donde, a la transmisión de los saberes, no se una la formación enteriza de las personalidades jóvenes” (*Discurso*, 28-XI-1964. En Jaramillo, J. M., et al., 2009, p. 25. Cf. Burkhart y López, 2010 y 2011).
- 11 Sobre la eficacia de este apostolado tenemos el testimonio de Emiliano Amman: “Aunque yo había recibido una buena formación en un colegio de religiosos, fue el Padre quien me enseñó a hacer oración, a santificar mi trabajo y a hacer apostolado con una claridad de doctrina como yo hasta entonces no había oído nunca y que era evidentemente cosa de Dios” (Martín de la Hoz y Revuelta, 2008, p. 310).
- 12 Misterio de comunión que incluye el sentir con la Iglesia: “¡Oh, Padre mío, que no me falte la Fe! También, con infame lucidez, se presentan dudas brutales, pero ¡soy hijo de la Iglesia!” (*Apuntes íntimos*, n.1668, citado por Rodríguez, 2004, n.497). La dimensión eclesial de la santidad personal y del apostolado con ocasión de la vida ordinaria, queda resumida en esta afirmación: “Si somos verdaderos hijos de Él, con nuestra

santificación personal, obtendremos la de los demás: el reinado de Cristo: que *Omnes, cum Petro, ad Iesum per Mariam*” (*Apuntes íntimos*, n. 47, citado por Rodríguez, 2004, n. 833).

13 Por lo demás, también aconsejaba tener pocas devociones, con toda libertad, para que fueran sólidas: a la Virgen, a San José, a los ángeles, a los intercesores y patronos de la Obra, a las almas del purgatorio, además del sacramental del agua bendita.

14 “la religión es la mayor rebeldía del hombre que no tolera vivir como una bestia, que no se conforma —no se aquieta— si no trata y conoce al Creador” (*Amigos de Dios*, n. 38. Cf. *Conversaciones*, n. 73).

15 Ya en agosto de 1932 había previsto que “en todas nuestras casas, en sitio muy visible, se pondrá el versículo del capítulo 15 de S. Juan: *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*” (*Apuntes íntimos*, n.815, citado por Vázquez de Prada, 2004, p. 491). Sobre el ambiente de familia que debe reinar en las labores apostólicas, escribió desde el comienzo de la primera obra de apostolado corporativo: “Para los de S. Rafael, la academia no es la academia. Es su casa” (Ídem, n.989, citado por Vázquez de Prada, 2004, p. 509).

16 En los *Apuntes íntimos* se lee una anotación que muestra cómo San Josemaría era consciente de que los frutos de apostolado eran una gracia de Dios: “lo que Dios Nuestro Señor me ha dado particularmente a mí. Este no sé qué *santificador*, que hace que se enciendan las almas de muchos, al hablarles yo, aunque me encuentre para mí mismo *apagado*” (n.1756, citado por Vázquez de Prada, 2004, p. 452).

LA LIBERTAD Y EL DINAMISMO DE LAS VIRTUDES EN SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

Cecilia Echeverría Falla

Universidad del Istmo, Guatemala

El debate sobre la libertad en el contexto contemporáneo

A comienzos del siglo XIX, Benjamin Constant en un célebre discurso titulado “La Libertad de los antiguos parangonada a la de los modernos”¹, saludaba el surgimiento de un rasgo característico de los tiempos nuevos: la *libertad de los modernos*, que había sido ignorada en la antigüedad clásica, cuando las sociedades eran homogéneas y no conocían las profundas divergencias, en credo religioso y en estilo de vida, que configuran a la sociedad moderna.

La modernidad dejó una vasta herencia intelectual a nuestro mundo contemporáneo. Entre los frutos sabrosos del legado moderno están la reivindicación de la dignidad del individuo y de su libertad, la proclamación de los derechos del hombre y la participación democrática de los individuos en la suerte de la sociedad. No faltaron, sin embargo, frutos amargos, que tiñeron de sombras su posteridad intelectual. La tendencia moderna a absolutizar la libertad, alcanza su vértice más alto cuando se le priva de su fundamento en Dios. En el diseño moderno esta propiedad sublime se transforma en la capacidad absoluta e incondicionada de otorgar sentido a la persona y a sus fines. La persona se concibe como posibilidad indefinidamente abierta, como pura libertad, sin anclaje en la naturaleza humana. Según esta concepción,

las realidades personales, como la sexualidad, la corporeidad, el lenguaje, el matrimonio, etc., ya no estarían fundamentadas en el ser (en la naturaleza), sino en la libertad.

La entronización de la libertad por los modernos fue seguida del fracaso del proyecto ilustrado por lograr una verdad racional, universal y absoluta, propia del racionalismo y del idealismo, que condujo a una grave crisis de la razón y de la voluntad. Si la autonomía hubiese sido bien entendida podría haber transcurrido por la línea del propio dominio, del personal señorío de sí mismo, pero se desvió hacia un significado equivalente al de emancipación o independencia, que fue la nota característica de la modernidad². Se genera entonces un proceso de emancipación global que comienza con la desvinculación de la razón frente a la fe y a la moral, continúa con la escisión de la razón científica frente a la metafísica y la teología, y termina con la disociación de la libertad de cualquier instancia trascendente y superior.

A finales del s. XIX y principios del XX, el ídolo de la libertad parece un río fuera de madre, que el mismo hombre no sabe cómo contener³. El “yo” contemporáneo perdía los recursos intelectuales y morales para resolver los conflictos a que una ilusoria libertad lo había conducido. La sinrazón de las dos guerras mundiales y las ideologías que dieron origen a los regímenes totalitarios suscitaron en el hombre una honda conciencia de su finitud y precariedad, junto al escepticismo frente a la verdad y al modo de proponerla de modo convincente. Pero no solo el escepticismo se impuso como mentalidad predominante, también surge el materialismo consumista que sofoca los anhelos de trascendencia, y deja al ser humano desasistido de criterios éticos, tanto ante la propia existencia, con sus avatares y vaivenes, como frente a los desafíos culturales y sociales. Esta es en síntesis la crisis de la posmodernidad.

El escenario en que inicia su singladura el siglo XXI es pues un mundo postmoderno: materialista, relativista, escéptico, caracterizado por el cansancio de la razón e integrado por individuos aislados que carecen de un lenguaje ético común. Empero, también el nuevo milenio se ha visto enriquecido por la herencia de figuras señeras, faros en el horizonte, que arrojan luz con su doctrina, el ejemplo de su vida y sus enseñanzas, ayudan a enderezar el rumbo y, si es necesario, a salir de la desorientación, cuando esta se produce. Una de ellas, es san Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, cuya figura deseo honrar en este Simposio, en el año en que cumple ciento diez años de haber nacido y diez de haber sido canonizado. Josemaría Escrivá de Balaguer no era un filósofo ni un teólogo pero sí un santo y, por tanto, Dios le concedió una honda intelección de los temas que laten fuertemente en el corazón del hombre.

Uno de ellos, que ha sintetizado en la paradójica expresión “materialismo cristiano”, constituye la música de fondo, el *leit motiv* de la visión antropológica sobre la que se asienta la doctrina de San Josemaría. Este tema cobra actualidad en el marco de este Simposio sobre los diversos tipos de materialismo y sus retos para la sociedad contemporánea, por el sentido novedoso y tremendamente positivo que San Josemaría concede a la materia, que contrasta (*enormemente*) con los falsos materialismos y espiritualismos propios de su época. Desde el inicio de su predicación es consciente de la dignidad de la materia y del cuerpo humano, y no escatima esfuerzos por encender en sus oyentes el aprecio a las realidades materiales, convirtiéndolas en *trampolín* para llegar a Dios. San Josemaría tuvo la profunda intuición de que tanto la postura materialista (el hombre como pura y simple materialidad), como espiritualista (el hombre como espíritu libre y trascendente, unido a una

degradante realidad material) acaban despreciando la corporalidad y reduciendo las virtudes a una de sus partes asociadas con el cuerpo, ya sea la sobriedad, la abstinencia o la castidad. Siendo la criatura humana fruto de la sabiduría y del amor creador, cómo no amar las realidades materiales, que no solo no son un estorbo, sino que son cauce y lugar de encuentro con Dios y el modo en que se materializan las realidades espirituales de la persona.

La visión antropológica propia del “materialismo cristiano” asume que los sentimientos, deseos, afectos y —toda la corporalidad—, son un don y una fuerza intrínseca de la persona, que hay que orientar y dirigir hacia la excelencia de la vida.

El otro tema que quisiera poner de relieve constituye el hilo conductor de esta comunicación, por la originalidad y centralidad de su aportación en el mensaje de San Josemaría. Es *el tema de la libertad*. Josemaría Escrivá de Balaguer experimentó vivamente la libertad, (una libertad,) que podríamos llamar, *filial*: la del hijo que se sabe querido por su Padre-Dios. Debido a que captó y experimentó en su existencia terrena el sentido de la filiación divina como realidad fundante de toda actividad del alma, es muy frecuente encontrar en sus escritos, el adjetivo *filial*, acompañando a otras realidades del espíritu: “oración filial”, “audacia filial”, “alegría filial”, etc. Este enfoque contrasta con otras actitudes, tradicionales quizá, que pronuncian más el temor servil, y la condición de esclavos ante un Dios severo y lejano, según lo conciben. Fue un apasionado amante de la libertad. Así lo refería de sí mismo en una ocasión:

Algunos de los que me escucháis me conocéis desde muchos años atrás. Podéis atestiguar que llevo toda mi vida predicando la libertad personal, con personal responsabilidad. La he buscado y la busco, por toda la tierra, como Diógenes buscaba un

hombre. Y cada día la amo más, la amo sobre todas las cosas terrenas: es un tesoro que no apreciaremos bastante⁴

Tuvo, además, una capacidad extraordinaria de promoverla, en él mismo y en los demás: desde la intimidad de la vida personal hasta su despliegue en la actividad externa en todos sus ámbitos: desde la actuación en la vida pública hasta la convivencia familiar; y, desde luego en la vida interior, en el trato personal con Dios, en la lucha por responder a sus llamadas. Dios le dotó también de una gran claridad para penetrar intelectualmente en la esencia misma de la libertad y del obrar libre. Por eso, con toda justicia, se le ha llamado *maestro de la libertad cristiana*⁵.

En esta comunicación abordaré la temática de la libertad desde sus dos dimensiones fundamentales: la dimensión ontológica y la dimensión dinámica. Las enseñanzas de San Josemaría son el trasfondo de las nociones que se exponen, aunque expresadas, quizá, en términos diferentes. La libertad, como energía operativa que el hombre recibe con el ser, es una semilla que puede crecer, desarrollarse y dar fruto. Por eso, veremos cómo se da ese crecimiento bajo el influjo de las virtudes. Estos principios prácticos que guían la acción libre constituyen una categoría antropológica y ética central estrechamente vinculada con el incremento de libertad, y son un tema constante en la predicación y los escritos del Fundador del Opus Dei. A menudo insistía a sus hijos que lo que realmente le importaba era el crecimiento en virtudes. El decreto de virtudes heroicas, que la Iglesia promulgó en 1991 sobre su vida santa⁶, es una buena prueba de lo que he dicho, y de la importancia primordial que las virtudes tienen en su predicación.

Ontología de la libertad

La libertad efecto del amor creador

La libertad no es una propiedad humana más: es la característica trascendental del ser del hombre. Es lo radical, y la radicalidad del hombre está en desear lo que le supera, que en definitiva es al Autor de sí mismo: el Creador. La libertad es el núcleo mismo de toda acción realmente humana, y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualesquiera de las esferas de su actividad⁷. A la luz de las enseñanzas de San Josemaría expuestas en la homilía "*La libertad, don de Dios*"⁸, nos adentraremos en la ontología de la libertad, empezando por el hecho metafísico capital que ocupa el primado del orden temporal y del orden trascendental: la acción creadora de Dios.

Para explicar qué es la libertad, Josemaría Escrivá de Balaguer parte de nuestra condición de criaturas, y expresa de una manera sencilla y eficaz, que la conciencia de esa condición no se experimenta como un límite, sino como fuente de grandeza y seguridad, como una llamada a ser felices. Mueve, por lo tanto, al agradecimiento. "Todas las criaturas han sido sacadas de la nada por Dios y para Dios" (n. 24). La intención de Dios al crear entes distintos de Sí mismo, es la manifestación de su perfección. La acción creadora es acción donadora, acción amorosa y, por eso, máximamente libre, porque nada la condiciona, está ausente de cualquier necesidad. En esto se capta que es amorosa, porque se puede forzar a todo menos a amar. En la acción creadora divina no se da algo a alguien: se le otorga el ser, y Dios no recibe nada, porque nada puede añadirse a su ser perfectísimo. La creación es efecto de su amor infinito.

Crear es sobre todo un don, un regalo. No queda nada en Dios, lo da todo. Y la criatura lo que ha de hacer es *aceptar* el amor personal de Dios para poderse dar. Tomás de Aquino lo llamaba *donatio essendi* porque la causalidad es insuficiente para explicar tal derroche y efusión.

El sentido más profundo de la libertad es la libertad de aceptación, estar de acuerdo con ser criatura, con ser hijo. Es un acto de libertad de intensidad máxima, porque coincide con el ser, con la verdad. No hay posibilidad de entender el sentido de la libertad, si la persona no toma conciencia de su carácter creado, de su relación con lo que le funda, si no acepta nativamente su ser hija de Dios.

Lo veía nítidamente Josemaría Escrivá de Balaguer: todas las criaturas son para Dios, pero “solo los hombres nos unimos al Creador por el ejercicio de nuestra libertad” (n. 24). En consecuencia, solo el hombre puede rendir al Creador la gloria que le corresponde por ser el Autor de todo lo que existe, o negársela. Al crear al hombre libre, Dios no lo determina a darle gloria, sino que le *invita* y le *impulsa* a dársela. Como el amor perfecto comporta reciprocidad, correspondencia, se entiende que Dios haya creado seres capaces de amar, de corresponder libremente a su amor creador.

La respuesta al amor creador

La pregunta que surge de inmediato es: ¿cómo corresponde la criatura libre al amor creador? Vamos a intentar responder a esta pregunta partiendo de algunas nociones filosóficas básicas.

El *télos* (o fin) es aquel bien por el que algo se hace, como por ejemplo, el fin del profesor es lograr que el alumno aprenda. A su vez, la noción de *bien* —como algo que todos apetecen—⁹ es correlativa a la de *perfección*, porque la voluntad de la criatura apetece algo en cuanto lo ve como integrante de su plenitud, y por eso obra siempre buscando un bien.

El dinamismo de las criaturas tiene su raíz en la tendencia e inclinación al propio bien, depositada por Dios en lo más profundo de su ser. A esa

tendencia constitutiva a la propia plenitud también se le conoce como *deseo de felicidad*. Este deseo se ve colmado con creces cuando el bien al que se tiende es infinito. La ordenación al bien indica que la criatura está *finalizada*, o dicho de otro modo, está teleológicamente ordenada a lo que Dios quiere que sea, tiene su *télos* en Dios.

La libertad tiene como fin que el hombre pueda amar, corresponder al amor creador de Dios. Y, a la vez, como afirma San Josemaría “solo cuando se ama se llega a la libertad más plena” (obran. 38 & 5). ¿Cómo corresponde entonces la criatura al amor creador?

Con el reconocimiento agradecido del ser que ha recibido y con el empeño *libre* por llevar ese ser recibido a su plenitud. La criatura libre corresponde al amor de Dios realizando la perfección a la que su ser personal —donado por Dios— está finalizado.

La mirada de Adán en los frescos de Miguel Ángel de la bóveda de la capilla Sixtina es una expresión artística maravillosa de la aceptación radical del don divino por parte de la criatura. Fijémonos en algunos detalles de la escena de la creación del hombre.

La mano que Adán alza para tocar la mano de Dios ejemplifica, total y cabalmente, el anhelo de ver ascender hacia su Autor el amor desde lo más profundo de su fragilidad. Su mirada manifiesta el reconocimiento agradecido de una criatura que advierte que de todos los dones que ha recibido de Dios es la libertad el que le ha hecho —a diferencia de las demás criaturas irracionales— decir “amén” a Dios y a sí mismo. El rostro sereno y esperanzado no refleja solamente el autodomínio o señorío sobre las cosas creadas, sino también el saberse destinatario de una iniciativa divina, que no solo lo hace criatura predilecta, sino mucho más. No solo ha nacido de Dios sino que es “con-Dios”¹⁰, porque es su hijo. En la creación hay infinitas criaturas, pero lo que distingue

radicalmente al hombre es que es HIJO. Dios eleva la libertad humana, dotándola de un nuevo sentido, un sentido filial.

La respuesta a Dios ha de ser incondicionada, porque es respuesta al infinito amor creador. Condicionarla a algo —al éxito, a la propia satisfacción, al propio gusto... — sería tanto como usar la propia libertad para amarse a sí mismo más que a Dios. Por eso subraya Josemaría Escrivá de Balaguer que la disyuntiva es ser: “O hijos de Dios, o esclavos de la soberbia, de la sensualidad, de ese egoísmo angustioso en el que tantas almas parecen debatirse” (n. 38 & 1).

Quien no quiere ordenar su libertad al Amor de Dios, la ordena a sí mismo, pero el amor a sí mismo, sin esa ordenación al querer de Dios, es un amor defectuoso. Carlos Cardona afirma que la capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, solo amando libremente el Bien infinito de modo incondicionado; de lo contrario se frustra como tal libertad¹¹. Por eso a Dios no solo se le puede elegir como una alternativa entre otras, sino que se le ha de elegir por encima de la misma capacidad de elegir¹². La alternativa a esta elección no verdadera es querer a sí mismo de manera incondicionada como bien absoluto. Y en esta elección “deficiente” consiste el mal, porque se elige el bien finito desvinculándolo del infinito, se elige a la criatura y no al Creador, que es el único que ha de ser amado por sí mismo y al que está vinculado todo otro ser.

Toda acción libre, ya sea buena o mala, coloca a la persona ante Dios.

Somos responsables ante Dios de todas las acciones que realizamos libremente. No caben aquí anonimatos; el hombre se encuentra frente a su Señor, y en su voluntad está el resolverse a vivir como amigo o como enemigo. (n. 36 & 1)

La vivencia de la libertad se experimenta tanto más intensamente cuanto más relevantes son las elecciones. La libertad es tanto más plena

cuanto más importante y decisivo es aquello con lo que se enfrenta. Decidir entre un helado y una taza de café no da lugar a mucho rango de libertad; en cambio, hay elecciones que cualifican hondamente la vida personal y comprometen la libertad radicalmente (la elección de una carrera, decidir con quién voy a compartir la vida, etc). Por eso, en un mundo de trivialidades no se puede ser libre¹³.

En el pensamiento de Josemaría Escrivá de Balaguer la libertad no consiste en la ausencia de vínculos, sino en la calidad con que se asumen esos vínculos. Esta idea aparece bellamente expresada en un punto de *Surco*: “Nunca te habías sentido más absolutamente libre que ahora, que tu libertad está tejida de amor y de desprendimiento, de seguridad y de inseguridad: porque nada fías de ti y todo de Dios”¹⁴. En otra ocasión, hablando a sus hijos del miedo que algunas personas tienen al compromiso, les hace ver que quien no se compromete, ni asume vínculos voluntariamente, por no querer condicionarse, es quien más condicionado se ve por unos vínculos que insoslayablemente tendrá que asumir en contra de su voluntad.

Si un hombre no se deja vincular por afanes nobles y limpios, con los que acepta las obligaciones de una familia, de una profesión, de unos deberes ciudadanos...; si un hombre no tiene iniciativa para tomar esas decisiones, la vida misma se encargará de imponérselas, contra su voluntad. [...] Cuando eso sucede, esa alma queda todavía más condicionada que la que voluntariamente quiso aceptar unos compromisos, que en apariencia coartaban su libertad¹⁵.

Relación entre libertad y entrega

“A Dios nada le impedía crearnos impecables —con un impulso irresistible hacia el bien— pero ‘juzgó que serían mejores sus servidores si libremente le servían’” (San Agustín, *De vera religione*, PL 34, 134). (n. 33 & 2). Por eso, afirma San Josemaría que “la libertad solo puede

entregarse por amor; otra clase de desprendimiento no la concibo” (n. 31 & 2). Josemaría Escrivá de Balaguer entiende la obediencia a la voluntad de Dios como la máxima afirmación de la libertad, y no como renuncia a ella. En este sentido también es un pionero, porque en la espiritualidad clásica se destacaba más el aspecto de renuncia, de anonadamiento, de abdicar de la propia libertad para poder obedecer. Josemaría Escrivá de Balaguer la ve más bien como *condición* para obedecer, la revaloriza y la dota de un alto sentido. “Nada más falso que oponer la libertad a la entrega, porque la entrega viene como consecuencia de la libertad” (n. 30 & 2). “En la entrega voluntaria, la libertad renueva el amor [...]. Por amor a la libertad nos atamos” (n. 31 & 3).

El sentido último de la libertad personal es responder al amor de Dios amando el plan de Dios para cada persona, es decir, realizando la perfección a la que el ser personal —donado por Dios— está finalizado. Así, cuando la persona responde libremente con su voluntad a la voluntad amorosa de Dios, alcanza su plenitud humana. Y, al contrario, cuando el hombre decide libremente no amar a Dios es un hombre frustrado: auto-reducido a cosa, porque, aunque no quiera, da gloria a Dios, pero sin que haya en ello ninguna intervención de su ser personal¹⁶. San Josemaría sostenía de acuerdo con la tradición clásica, particularmente Tomás de Aquino¹⁷, que la posibilidad de elegir el mal no pertenece a la esencia de la libertad, aunque sea una manifestación, un signo de que existe libertad: “la elección que prefiere el error, no libera” (n. 26)¹⁸. La esencia de la verdadera libertad no está en elegir un contenido contrario al *télos* del hombre, sino en la decisión de adherirse al plan de Dios y realizar así su ser en plenitud.

Al amar a Dios el hombre realiza el sentido de su vida, porque libremente ama a Aquél que libremente le hace libre y capaz de amar. Intencionalmente se identifica con su *télos* aquello para lo cual fue constituido en el ser por Dios; y al hacerlo así está “*re-creando*” su ser por amor. “Cuando nos decidimos a contestar al Señor: mi libertad para ti, nos encontramos liberados de todas las cadenas que nos habían atado a cosas sin importancia, a preocupaciones ridículas, a ambiciones mezquinas” (n. 38).

El dinamismo de la libertad

El crecimiento de la libertad

Decíamos que el sentido de la libertad es llegar al cumplimiento del *télos* personal, como respuesta a la donación del ser por parte de Dios. Ahora preguntémonos, ¿es posible que se dé un crecimiento en libertad? ¿La libertad humana puede crecer o disminuir?

En este punto conviene que hagamos una distinción de planos. En el plano ontológico, se posee la libertad nativamente, por el ser personal¹⁹. A este nivel el hombre puede hacer buen o mal uso de su libertad, pero no la puede hacer crecer ni disminuir.

En el plano operativo o dinámico, en cambio, sí se da crecimiento o disminución. La libertad crece en la medida en que las capacidades operativas de la persona se actualizan, es decir, se perfeccionan. Crece en la medida en que esas capacidades están mejor dispuestas para la realización de su proyecto existencial, que, por otra parte, coincide —si es verdadero— con el proyecto de Dios para esa persona. Al conjunto de hábitos que disponen a las potencias para la realización del *télos* personal se les denomina virtudes, eje sobre el cual gira toda la dinámica de la vida moral.

Con el fin de entender con mayor lucidez el influjo de las virtudes en la actuación libre, consideraremos algunos datos antropológicos. En la persona se dan dos niveles de instancias afectivas: sensible (apetito irascible o impulsos, y apetito concupiscible o deseos) y racional o superior (voluntad y razón práctica). Ambas instancias no son fuerzas paralelas; ni tampoco antagónicas, como si cada una tendiese a bienes de por sí excluyentes: son más bien armónicas, una y otra se ordenan a la realización de la vida humana. La afectividad sensible tiene una aptitud natural para ser integrada por la instancia afectiva superior. Es lógico que así sea, porque la componente sensible de nuestra afectividad se dirige a bienes parciales, sectoriales; en cambio, la superior se orienta hacia el bien total de la persona. Por ejemplo, un viaje cultural es un bien, pero si va en detrimento de la atención a la familia o de las obligaciones profesionales, viene a ser un bien parcial al que hay que renunciar en aras del bien total de la persona. Por eso, en los casos, en que el bien total de la persona exige la renuncia a un bien parcial al que afectivamente se tiende, se experimenta una resistencia, una oposición; sin embargo, si se renuncia al bien parcial y se logra dirigir la conducta al fin personal se obtiene el fruto positivo de la victoria del bien mejor. Esta resistencia esforzada y costosa para renunciar a bienes sensibles y alcanzar bienes mejores, es una muestra palpable de la disminución de la aptitud de la voluntad para conducir la afectividad sensible al bien total de la persona. Sabemos por la fe, que después del pecado original, la aptitud de la voluntad quedó disminuida, pero no destruida.

San Josemaría, conocedor de esa reyerta interior que todo hombre libra consigo mismo a la hora de alcanzar el bien como persona, anima continuamente a la lucha, a ganar las batallas, porque ha experimentado la felicidad que produce la conquista del bien total. En *Surco* afirma: “No

se puede llegar al triunfo, a la paz, si faltan la lealtad y la decisión de vencer en el combate”²⁰. Compara la alegría de la victoria en la lucha con la del deportista ante los obstáculos que debe superar e insiste en que el combate no es renuncia, “respondemos con una afirmación gozosa, con una entrega libre y alegre”²¹.

El Fundador del Opus Dei es consciente de que cada victoria de la libertad implica un incremento en virtud, y viceversa. Por eso, las virtudes son los criterios de comportamiento que mejor expresan la recta orientación de todas las energías humanas puestas al servicio de la libertad. Expresan de modo *habitual* la finalidad de la acción *libre*, y son criterios infalibles de acción, porque en ellas la acción libre se hace hábito de la tendencia, de la afectividad sensible y de la voluntad.

El papel de la formación en el crecimiento de la libertad

El proceso formativo cobra una enorme importancia en el marco que hemos presentado del crecimiento en libertad y adquisición de las virtudes. La formación es precisamente el proceso de ayuda a un sujeto para que llegue a ser verdaderamente libre. Esta misma importancia tenía para San Josemaría, que era un gran formador de almas. En la mente de Josemaría Escrivá de Balaguer la actuación formativa tenía como fin la promoción e incremento de la libertad. Estaba convencido de que el sentido más profundo de la educación y de la tarea de formación consiste en hacer a cada hombre capaz de formular y realizar su proyecto personal de vida, tarea que tiene su fundamento en la libertad.

Toda educación se realiza en función y al servicio de la libertad, y la pieza capital del proceso educativo es la formación en virtudes. De nada valdría una educación basada en la transmisión de conocimientos

eruditos o de hondas reflexiones teóricas, si no se prestase especial atención a dirigir hacia el bien la energía operativa del sujeto a través de las virtudes.

San Josemaría, maestro de la libertad cristiana, fue un gran práctico de la virtud. Sabía que las virtudes no se aprenden solo en los libros o en los manuales de autoayuda y superación, ni siquiera en las predicaciones o charlas, por muy elocuentes que sean, sino que se adquieren y se enseñan por repetición de actos positivos. Por eso planteó la formación siempre en clave afirmativa. No a base de represiones o prohibiciones, sino como afirmación gozosa, yendo siempre con el “sí” por delante. Incluso cuando, por exigencias de la formación de sus hijos, tenía que decir que “no”, ese “no” tenía siempre detrás un “sí” gozoso, optimista y esperanzado.

La vida se estrena cada día cuando uno lucha por ser más fuerte y más templado, más sobrio y más alegre, más generoso y más compasivo, más puntual y más casto; y no cuando se establecen normas, prohibiciones y límites, que sofocan el afán de superación. Josemaría Escrivá de Balaguer reconocía que, cuando en la tarea formativa, lo que se transmiten son “no’es puros”, tarde o temprano, se tornan problemáticos. ¿Por qué?

Porque las tendencias humanas están orientadas naturalmente al bien de la persona y cuando se reprimen, dificultan la consecución del bien, porque el deseo se encuentra negado, pisoteado. Indudablemente, la negación dificulta los actos virtuosos y abre la puerta al voluntarismo y a la rigidez. Lo más característico de la virtud es que hace del bien algo estable, fácil y deleitable, porque al inherir en el deseo, se hacen hábito de la tendencia. Son un sobrante de fuerza activa de las tendencias que facilitan la vida y la perfeccionan, porque hacen llevadera la consecución

del bien. Son principios que liberan, porque dan pie a que se luche alegre y espontáneamente.

¿Cómo formaba San Josemaría en virtudes? Sobre todo a través del *ejemplo*. Las vivía él mismo en primera persona y, a base de ejercer operaciones excelentes que dejaban un efecto *habitual* en las facultades, lograba transmitir las a otros de modo vivo, práctico y objetivo: *viéndole vivir*. Josemaría Escrivá de Balaguer era consciente de que su responsabilidad era actuar bien en todo instante, ser escalera, cuyos peldaños eran las acciones excelentes que incitaban a otros a subir más y más. *Verlo subir* era lo que animaba a quienes le rodeaban, porque se sentían impulsados a ascender ellos mismos por esa “escalera” vital de la naturaleza cuya cima es la virtud.

Ser virtuoso no es un lujo que solo pocos puedan permitirse, ni un adorno para la fachada de la casa en tiempos de prosperidad. Las virtudes son la culminación de la vida desde el punto de vista de la naturaleza, son una *segunda naturaleza*²², que va configurando nuestra personalidad y constituye el despliegue más auténtico del ser personal. Por eso, se puede concluir que si no se educa en virtudes, no se educa del todo.

Conclusión

Al hilo de las reflexiones que hemos ido haciendo, y como consideración final, cabría sostener que la noción de libertad, tal y como se ha ido configurando en los últimos siglos en la intrincada confrontación que hemos presentado al inicio, puede verse enriquecida si se nutre de las enseñanzas de San Josemaría. Necesitamos insoslayablemente un concepto renovado de libertad, que no abdique de Dios, sino que más bien se entienda como lo que es: efecto de su amor creador y redentor.

La libertad guarda una relación esencial con el amor; es más, Dios nos ha dado ese don para que le amemos, y la libertad crece en la misma medida en que se ama más. Cuando el amor se confirma en las elecciones particulares se van desarrollando las virtudes que inclinan a obrar bien con gusto y prontamente.

San Josemaría encarnó en su vida terrena las virtudes de modo heroico: fue muy virtuoso, y a la vez, muy libre, porque apostó en su vida por el Amor.

Bibliografía

Burkhart, E. y J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, vol. II, Madrid, Rialp, 2011.

Cejas, J. M., *Vida del Beato Josemaría*, Madrid, Rialp, 1992.

Illanes, J. L., *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, en AA.VV., *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona, Eunsa, 1982.

Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005.

Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, BAC, 2002.

Sastre, A., *Tiempo de Caminar. Semblanza de Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1990.

Vásquez de Prada, A., *El Fundador del Opus Dei*, vol. I: “¡Señor, que vea!” , Madrid, Rialp, 2001.

Vásquez de Prada, A., *El Fundador del Opus Dei. Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975)*, Madrid, Rialp, 1983.

¹ Cf. Constant, B., *Antologia di scritti politici*, ed. a cargo de Zanfarino, A., Il Mulino, Bologna 1982, pp. 36-58. En el citado discurso Constant afirmaba que, mientras en la antigüedad la libertad consistía en participar en las decisiones públicas, como individuos privados sometidos al poder del colectivo, en la edad moderna hemos descubierto la libertad que consiste en la *independencia del hombre privado* con respecto a los eventos públicos realizados de modo representativo, bajo el control de los ciudadanos, por un grupo restringido de la sociedad. Constant es uno de los representantes de la versión del liberalismo como doctrina prevalentemente política. Cf. Holmes, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven 1984; Cf. Rhonheimer, M., *L'immagine dell'uomo nel liberalismo*, ponencia presentada en el Convenio sobre “*Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*”, celebrado en la Pontificia Universidad della Santa Croce, Roma, 29-III-1996.

- 2 Cf. Llano, Carlos, *Las formas actuales de la libertad*, Editorial Trillas, 2ª ed., México 1998, p. 25.
- 3 En los últimos cuarenta años, han surgido en el seno del liberalismo intentos de justificación de la tradición liberal y de los valores inherentes a la cultura política moderna. La discusión se abre con la obra de un autor liberal, John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford 1972), a la que inmediatamente siguen fuertes críticas por parte de Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, exponentes de la línea comunitarista. La controversia se centra primordialmente en la visión antropológica implicada en el liberalismo abstracto y formalista del “primer Rawls” y de otros autores como Ackermann, Nozick y Dworkin. Los comunitaristas critican principalmente el intento de basar el sistema político liberal en un concepto de persona como *pura autonomía*, prescindiendo de sus fines, bienes, valores, tradiciones y comunidad. Critican al liberalismo por desvirtuar la ética con la formulación de reglas universales legalistas que sustraen a los hombres de sus vínculos y de su *ethos* vital. Cf. Nino, C., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona 1989; Rhonheimer, *L’immagine dell’uomo nel liberalismo*, cit., pp. 2-14; Naval, Concepción, *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista*, Eunsa, Pamplona 1989; Matteini, Maria, *MacIntyre e la riforma dell’etica*, Città Nuova, Roma 1995, p. 148.
- 4 Escrivá de Balaguer, J., *Es Cristo que pasa, homilía: Cristo Rey*, 17ª ed., RIALP, Madrid 1980, n. 3.
- 5 Fabro, C., *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, en *L’Osservatore Romano* 2-VIII-1977, p. 3.
- 6 Promulgado el 9-IV-91, por la Congregación para la Causa de los Santos, un año antes de la beatificación.
- 7 Cf. Cardona, C., *Metafísica del bien y el mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 99.
- 8 Escrivá de Balaguer, J., *Amigos de Dios*, 5ª ed., RIALP, Madrid 1979, nn. 23-38. A partir de ahora, cada vez que citemos algún texto de esta homilía lo haremos en negrita y cursiva, añadiendo a la par el número de párrafo.
- 9 Aristóteles, *l’Éthic.*, c. 1, n. 1.
- 10 Cf. Selles, J. F., *El sentido de la vida*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 8.
- 11 Cf. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 104.
- 12 Cf. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 105.
- 13 Leonardo Polo afirma que la libertad se deprime cuando se gasta en elecciones y decisiones sobre asuntos de escasa relevancia (sobre cosas). Cf. (Polo; L., *Quien es el hombre*, RIALP, Madrid 1991, pp. 218-220.
- 14 4ª ed., RIALP, Madrid 1986, n. 787.
- 15 AGP, P01, 1968, p. 41.
- 16 Cf. Cardona, *Metafísica del bien y el mal*, cit., p. 102.
- 17 Tomás de Aquino en la *Summa Teológica* afirma que “pertenece a la perfección de la libertad el poder elegir cosas diversas manteniendo el orden al fin; pero que se incline hacia algo que le aparte de Dios –en eso consiste el pecado- es una imperfección suya: los bienaventurados y los ángeles, que ya no pueden pecar, son más libres que nosotros” (I, q. 62, a. 8, ad. 3).
- 18 El contexto en que se encuentra esta frase es el siguiente: “Rechazad el engaño de los que se conforman con un triste vocerío: ¡libertad, libertad! Muchas veces, en ese mismo clamor, se esconde una trágica servidumbre: porque la elección que prefiere el error, no libera”. (n. 26)
- 19 Es una libertad real, pero finita, porque es la libertad de una criatura compuesta de potencia y acto: de una criatura que no ha alcanzado la perfección, que está en potencia de alcanzarla. No tiene un punto de partida

incondicionado y absoluto, porque es una libertad que ha sido donada. Se trata de una libertad con unos rasgos propios que derivan de su condición corpóreo-espiritual, que la hacen limitada.

20 4ª ed., RIALP, Madrid 1986, n. 852.

21 Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios, homilía Porque verán a Dios, op. cit.*, n. 182.

22 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 4.

COMUNICACIONES

MONSEÑOR ÁLVARO DEL PORTILLO Y LA FORMACIÓN TEOLÓGICO-CANÓNICA DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA¹

Catalina Bermúdez M.

Departamento de Teología

Universidad de La Sabana, Colombia

Introducción

Con ocasión del Simposio que nos reúne resulta oportuno evocar la insigne figura de monseñor Álvaro del Portillo, Obispo y Primer sucesor de san Josemaría Escrivá de Balaguer al frente del Opus Dei. Con la perspectiva del tiempo, nos podemos referir a Monseñor del Portillo de muchas maneras, según el aspecto desde el cual abordemos su figura: como hombre de Iglesia, como Prelado del Opus Dei, como Gran Canciller de esta Universidad, como perito y consultor del Concilio Vaticano II, etc. Ateniéndonos a la finalidad de esta conferencia, deberemos llegar a destacar su especial contribución al Derecho y a la Teología del laicado, y lo haremos a través de lo que su misma biografía ofrece a la mirada del estudioso o del historiador, a pesar de la corta distancia que nos separa aun de su muerte, ocurrida, hace ya 18 años.

Sin embargo, desearía referirme antes al recuerdo que personalmente guardo de monseñor del Portillo, que se remonta a mis años de estudio y trabajo docente, transcurridos en Roma. A lo largo de ese tiempo pude observar, e incluso participar de cerca en algunas iniciativas y proyectos ya previstos años atrás por el Fundador del Opus Dei y llevados a cabo con tenacidad y constancia por don Álvaro. Podemos nombrar entre

otros, la consecución y construcción de la nueva sede para el Colegio Romano de Santa María, Centro internacional de estudios de filosofía y teología; la erección y desarrollo de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz donde realicé mis estudios de licenciatura y doctorado en Teología; el proceso que culminó en la canonización de san Josemaría Escrivá de Balaguer, y sobre todo, sin duda lo mas importante, la culminación del camino jurídico para la erección del Opus Dei en Prelatura Personal. Contemporáneamente a esas tareas, don Álvaro realizo durante esos años el ingente trabajo de anotar y revisar todos los escritos inéditos del Fundador para que pudieran salir a la luz como documentos de gobierno y formación para los fieles del Opus Dei y para muchas otras personas.

Conservo como un tesoro el recuerdo de algunos episodios entrañables, vividos en aquellos años y que enriquecieron con abundancia mi experiencia romana. Por citar algunos, a su iniciativa debo mi decisión de estudiar a la vez Ciencias de la Educación y Teología, y de obtener los respectivos doctorados, cosa poco frecuente entre los laicos de Latinoamérica. Su interés en que en los varios encuentros que tuvimos con el Santo Padre Juan Pablo II, diéramos a conocer al Papa, no solo nuestras habilidades artísticas y folklóricas, o nuestra convicción en la fe, sino también nuestra preparación académica e intelectual, nuestras publicaciones e investigaciones en el campo de todas las ciencias, incluidas las eclesiásticas y humanísticas.

Pude ver de cerca su atenta preocupación por la nueva sede del Colegio Romano de Santa María para que pudiéramos disponer, no solo de muy amplios oratorios sino también de aulas, canchas y bibliotecas que facilitaran una verdadera formación humana, cultural y humanística.

Breve semblanza: quién era monseñor Álvaro del Portillo

Monseñor del Portillo era Doctor Ingeniero de Caminos y Puertos, Doctor en Filosofía y letras y en Derecho Canónico. En 1935 se incorporó al Opus Dei. El 25 de junio de 1944 fue ordenado sacerdote y en 1946 fijó su residencia en Roma, junto a monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. A la muerte del Fundador, fue elegido Presidente General y su primer sucesor, el 15 de septiembre de 1975. El 28 de noviembre de 1982, al erigir la Obra en Prelatura Personal, el santo padre Juan Pablo II le nombró Prelado del Opus Dei, y el 6 de enero de 1991 le confirió la ordenación episcopal, cuando ya contaba 75 años de edad. A los 80 años recién cumplidos entregó santamente su alma a Dios en la madrugada del 23 de marzo de 1994, pocas horas después de regresar de una peregrinación a Tierra Santa. El mismo día 23 de marzo, el santo padre Juan Pablo II acudió a rezar ante sus restos mortales, que se velaban en la Iglesia Prelaticia de Santa María de la Paz².

Diez años después de su muerte, el 5 de marzo de 2004 se abrió el proceso para la causa de beatificación y canonización. En la primera sesión de los tribunales para la firma del acta de apertura, el Cardenal Vicario de Roma, monseñor Camilo Ruini habló por extenso del prestigio del que gozaba don Álvaro en la Curia Romana:

Fue especialmente relevante la prolongada y multiforme actividad de Monseñor del Portillo al servicio de la Sede Apostólica. La profunda experiencia pastoral acumulada junto a San Josemaría, sus patentes cualidades humanas y su competencia teológica y jurídica, lo convertían en una persona apta para múltiples oficios [...] Las ocasiones que tuve de encontrar a Monseñor del Portillo habían impreso en mí la persuasión de encontrarme ante un pastor ejemplar: en la firmeza de su adhesión a la doctrina de la Iglesia, en su unión con el Papa, en su caridad pastoral, en su humildad, en su equilibrio, se mostraba con total evidencia una riqueza interior nada común.

Y concluyó diciendo:

El servicio que don Álvaro prestó siempre a la Iglesia de Roma, la prontitud y la diligencia con la cual apoyó las iniciativas pastorales del Santo Padre en favor de su Diócesis eran parte de aquel amor a la Iglesia que había aprendido de San Josemaría³.

Un fiel servidor de la Iglesia: el contexto de su aportación teológica y canónica

Siendo ya un ingeniero profesional, con una amplísima preparación y experiencia científica, aceptó seguir el camino del sacerdocio, dispuesto a secundar plenamente la voluntad de Dios como ministro y pastor de los fieles que le fueran encomendados. Cuando llegó a Roma, comenta el profesor Pedro Rodríguez,

[...] traía en su currículum una formación intelectual realmente insólita: junto a los estudios teológico-sacerdotales, que había cursado en Madrid, tenía una profunda preparación científico-técnica y humanística: era Ingeniero de Caminos, y Doctor en filosofía y Letras. Hablaba y escribía correctamente el latín y varias lenguas modernas, había investigado la frontera de los descubrimientos geográficos en California y estaba al día en la nueva frontera de la técnica⁴.

Desde su llegada a la Ciudad Eterna don Álvaro se dedicó a cultivar su formación eclesial, cursando la carrera de derecho en la Universidad de Santo Tomás (*Angelicum*). En 1948 obtuvo allí su tercer doctorado. De este modo se iba preparando, quizá sin saberlo del todo, para apoyar al Fundador en la dura batalla de abrir el cause teológico, institucional y jurídico del Opus Dei.

Junto al ingente trabajo que el estudio y sus tareas en el Opus Dei le suponían, se sumaron las numerosas colaboraciones y encargos que le fueron solicitados por la Santa Sede. Estos eran como los dos epicentros de su trabajo y de su misión: La Curia Romana y el Opus Dei. Y a ellas

se entregó con todas sus fuerzas y con un inmenso afán de servicio, como destaca el conocido canonista español Pedro Lombardía:

Es esta una faceta de su vida a la que ha dedicado millares de horas de trabajo, siempre realizado con sencillez y eficacia, sin ostentación ni alardes. Pienso que una persona que haya conocido de cerca su continuo trabajo al servicio del Opus Dei, le resultaría imposible hacerse cargo de la magnitud de la tarea que realizaba al servicio de la Santa Sede. Y a su vez, quienes seguían de cerca su trabajo en la Curia romana no podían imaginar la intensidad de la dedicación que su servicio a la Obra la exigía⁵.

a) Su trabajo en la Curia Romana y en el Concilio Vaticano II⁶

En este contexto empezó a ser conocido en Roma y a ser cada vez más solicitada su presencia en la Curia Pontificia⁷. Para empezar, fue nombrado miembro de la Comisión para la aplicación de la Constitución *Provida Mater Ecclesia*, promulgada en 1947 sobre la creación y naturaleza de los Institutos Seculares. Don Álvaro trabajaba en el terreno científico y técnico para lograr que dicha Constitución respondiera a unas auténticas dimensiones de secularidad y laicidad⁸.

Desde entonces continuó recibiendo encargos de la Santa Sede, que se prolongaron hasta el fin de sus días, durante los cinco pontificados que conoció. Podemos mencionar los más destacados⁹:

Pío XII lo nombró consultor de la Congregación de Religiosos, en 1954. Juan XXIII, consultor de la Congregación del Concilio en 1959 y luego calificador del Santo Oficio. Pablo VI, en 1966 transformó esta congregación en la actual para la Doctrina de la Fe y don Álvaro fue llamado a ser consultor. Poco después recibe el cargo de consultor en la Comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico y miembro de la Comisión conciliar para los Obispos. Con Juan Pablo II, don Álvaro llegó a ser consultor de la Congregación para las Causas de los

santos y sobre todo, un experto cualificado en el desarrollo del Sínodo de Obispos, creado por Pablo VI después del Concilio al servicio de la colegialidad episcopal.

A este respecto observa con agudeza el profesor Rodríguez:

Monseñor Del Portillo no tiene la mentalidad del sacerdote que va a Roma a estudiar porque quiere hacer una carrera eclesiástica en una universidad. No. Lo que busca es tener ciencia e idoneidad, preparación para ser un buen instrumento al servicio del ideal que San Josemaría mantiene vivo día tras día¹⁰.

En otras palabras: él no estudiaba ni investigaba por “amor a la ciencia” o para acrecentar su prestigio y hacer “carrera”.

La realidad es que se encontró estudiando e investigando graves cuestiones de derecho canónico y de fundamentación teológica, porque le venían planteadas y pedidas por el servicio eclesial, pastoral en el que Dios le había metido, y para el que le había dado, efectivamente, una inteligencia nada común¹¹.

Pero quizá el momento cumbre de su madurez en el servicio eclesial se dio en su participación directa en los trabajos del Concilio Vaticano II, tanto en la preparación previa, como en su desarrollo y posterior aplicación. El papa Juan XXIII lo nombró entonces consultor de la Congregación del Concilio, y dentro de ella, se creó una comisión de trabajo, para sistematizar las propuestas, criterios y reflexiones en relación con el apostolado de los Laicos, que daría lugar, entre otros, al Decreto *Apostolicam Actuositatem*, y al capítulo V. sobre los Laicos en la Const. Dogm. *Lumen Gentium*¹², quizá el más importante de los documentos emanados en la magna Asamblea Conciliar. Don Álvaro fue presidente de dicha comisión.

Desde el inicio del Concilio el Papa lo nombró en la lista de los *Peritos Conciliares*, es decir, entre aquellas personas expertas en las ciencias eclesiásticas que serían el soporte intelectual de las tareas del Concilio. Fue también asignado como consultor a diversas comisiones como la de

la Doctrina de la Fe —o Comisión Teológica del Concilio—, la de los obispos y la del Apostolado de los Laicos. Y como si fuera poco, recibió el nombramiento de Secretario de la Comisión para la disciplina del Clero y del Pueblo Cristiano, a la que correspondió elaborar uno de los grandes documentos del Vaticano II: el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes.

A mi parecer —anota el prof. Rodríguez—, fue en la encrucijada de este documento sobre los presbíteros, en las agotadoras sesiones de trabajo —día y noche muchas veces—, donde tantos obispos y peritos conciliares pudieron palpar la ciencia, la humildad y la serenidad del Secretario de la Comisión, su capacidad de escuchar, su arte para sintetizar, respetar y componer opiniones diversas, su fidelidad a la hora de reflejar “in scriptis” lo que era no mera opinión de los peritos sino mente y voluntad de los Padres del Concilio¹³.

El cardenal Julián Herranz fue nombrado oficial de esa misma Comisión siendo aún muy joven, con funciones de subsecretario. En sus memorias alude a don Álvaro del Portillo como a “un discreto pero eficaz protagonista del Vaticano II”¹⁴.

El 4 de noviembre de 1962 —cuenta—, fue para don Álvaro e indirectamente para todos los sacerdotes del mundo, una fecha muy significativa. Ese día recibió una carta del Cardenal Ciriaci, presidente de la recién constituida comisión conciliar para la disciplina del clero, en la que le comunicaba que había sido nombrado secretario de esa comisión; en la práctica, vicepresidente o director técnico¹⁵.

Al término de tan arduas labores, el 14 de diciembre de 1965, el mismo Cardenal escribió una carta, en la que entre otras cosas, agradece a don Álvaro su importante y generoso trabajo:

Reverendísimo y queridísimo don Álvaro:

Con la aprobación definitiva del pasado 7 de diciembre se ha concluido felizmente, gracias a Dios, el enorme trabajo de nuestra Comisión, que ha podido así llevar a buen puerto su decreto, ciertamente no el último en importancia de los decretos y constituciones conciliares. [...] Se bien cuánta parte ha tenido en todo su trabajo

inteligente, tenaz y delicado, que, sin falta de respeto a la libertad de opinión de los demás, no ha descuidado seguir una línea de fidelidad a los grandes principios orientadores de la espiritualidad sacerdotal. Al informar al Santo Padre, no dejaré de señalar todo esto. Mientras tanto, deseo que le llegue a usted, con un caluroso aplauso, mi más sentido agradecimiento¹⁶.

Estos nombramientos suponían, de una parte, una manifestación de la gran estima y confianza que la Santa Sede y los cardenales le demostraban a don Álvaro. De otra, implicaba un considerable aumento de trabajo, porque continuaba ejerciendo sus tareas en el Opus Dei y colaborando estrechamente con el Fundador. Así lo registra un testigo cercano:

En el archivo general de la Prelatura del Opus Dei se conservan numerosos documentos de este periodo conciliar con anotaciones de Monseñor Escrivá de este tipo: “que lo vea don Álvaro”; “preguntad a don Álvaro”. El Padre estaba feliz por el servicio que don Álvaro prestaba a la Iglesia, pero se daba cuenta del esfuerzo que le suponía. Cuando le veía cansado, o abrumado por las visitas y compromisos —tan frecuentes entonces—, lo protegía y se lo llevaba a dar un paseo¹⁷.

b) Los Sínodos sobre los Laicos (1987) y sobre los Presbíteros (1990)

Monseñor del Portillo continuó ocupándose durante toda su vida de la vocación y misión de los Laicos. Pero en 1983 tuvo una ocasión privilegiada cuando Juan Pablo II quiso designarlo miembro de la Secretaría del Sínodo de los Obispos, recién creado, y como tal, participó en las Asambleas Ordinarias celebradas en esos años: asistió como Padre Sinodal en los dos Sínodos Ordinarios que se ocuparon de la aplicación del Concilio en dos temas fundamentales: el de los laicos (1987) y el de los sacerdotes (1990). Un prestigioso teólogo que actuó como *perito* en el Sínodo de 1987, testimonia el interés que despertaban entre los asistentes las intervenciones de don Álvaro, a quien su

condición de Prelado del Opus Dei, y su recorrido eclesial, otorgaban una particular autoridad, sobre lo concerniente a la misión y a la condición laical. Pudo observar que las aportaciones de monseñor del Portillo en las sesiones tuvieron una repercusión positiva y fueron reflejadas en la Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles Laici*, publicada poco tiempo después¹⁸.

Abundan los elogios y alusiones a la eminente talla humana e intelectual de monseñor del Portillo, que confirman ineludiblemente la profunda rectitud de intención y la calidad extraordinaria de su trabajo. Un testimonio salido de la pluma de alguien que lo conoció de cerca, afirma:

Álvaro del Portillo nunca buscó figurar y pontificar en reuniones y comisiones. Hablaba lo justo, con sobriedad y exactitud. Allí estaba porque le buscaban, y le buscaban —tantas veces—, porque su palabra era profunda y atinada, y su trabajo, eficaz; era un hombre que resolvía los problemas y sacaba de muchos atolladeros; contagiaba seguridad¹⁹.

Su aportación al derecho y a la teología del laicado

a) Identidad con la vocación recibida

A la luz del itinerario recién trazado, debemos abordar lo que hemos considerado la gran aportación de nuestro protagonista a la vida de la Iglesia: la doctrina teológico-canónica sobre los laicos.²⁰

En un primer momento quizá, podríamos pensar que dicha aportación se encierra o se reduce a los documentos y escritos propios de su actividad científica o académica. Pero si así fuera, nos quedaríamos cortos y no haríamos justicia al verdadero talante de la personalidad que queremos destacar. La contribución de monseñor del Portillo al derecho y a la teología del laicado, no está tanto en sus dotes de hombre de curia

o en su perfil intelectual por muy egregio que sea, o en sus publicaciones, por cierto, muy numerosas, pero que en definitiva abarcarían solamente una parte, un segmento de su vida. No. La verdadera grandeza de su figura y de su aportación doctrinal está ante todo, en el conjunto compacto, lineal, íntegro de esa vida, gastada en su totalidad con el único propósito de servir e identificarse con un ideal de santidad netamente secular, laical, al que fue llamado: su vocación al Opus Dei. Si analizamos detenidamente lo que esto significa, veremos que todo en la vida de don Álvaro conduce y gradualmente *reproduce* ese núcleo “carismático” peculiar y definitorio de la llamada al Opus Dei²¹. En otras palabras, precisamente porque era plenamente consciente de haber sido elegido por Dios para ser santo “de ese modo”, o sea en y desde la misma entraña de la realidad histórica, social, eclesial, en la que vivía, por eso mismo, desde el principio, su actividad en cualquier campo, “su manera de trabajar, de leer, de escribir; su actitud ante el estudio y la investigación; su valoración de la necesidad de publicar o no lo investigado y pensado”²², su labor pastoral, su consejo, su oración, etc., todo en definitiva, era reflejo de esa “identidad adquirida” mediante su fiel respuesta a la vocación, a los impulsos de la gracia, y al seguimiento leal de san Josemaría Escrivá de Balaguer; casi diríamos, pisando sobre sus mismas huellas, dada la cercanía física que tuvo con él durante cerca de 40 años. Esa “identidad”, llegó a reflejarse de tal modo en su vida y en su conducta, que podríamos calificarla, sin temor a exagerar, de cierta *connaturalidad*, como un *instinto sobrenatural*, por emplear una terminología tomista²³ que se hacía patente, visible en su pensamiento, en su actuación y en la práctica de las virtudes. Era, si se me permite hablar así, una santidad “*con fisonomía*”, es decir, una

santidad vital, integral, vivida de modo plenamente secular, laical, aún siendo sacerdote.

Esta percepción queda reflejada por el mismo don Álvaro en el prólogo de su obra *Fieles y laicos en la Iglesia*. Allí reconoce que esta visión suya del laicado no hubiera sido posible sin “la considerable ayuda que para la realización de este trabajo hemos encontrado en la doctrina de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, Fundador del Opus Dei”²⁴. Sin lugar a dudas, esto es innegable y absolutamente cierto. Pero aún hay algo más: ese hijo fiel²⁵ y primer sucesor del Fundador no se había quedado solamente en la comprensión intelectual del mensaje: había *encarnado* perfectamente esa fisonomía espiritual, que se caracteriza — como indican los *Estatutos de la Prelatura*—, por la “perfecta unión del aspecto ascético con el apostólico, que están armónicamente fundidos y compenetrados con el carácter secular de la Obra y con la condición también secular de sus miembros”²⁶. Esos rasgos se hacían patentes entre quienes le trataban porque aparecían como algo natural, muy propio de su modo de ser; y sin embargo, era fruto de un largo itinerario interior por lograr ese talante que se describe en los *Estatutos* como una

[...] unidad de vida, sencilla y fuerte, de los fieles del Opus Dei, que crea en sus almas la necesidad y como el instinto sobrenatural de purificar todas las acciones, de elevarlas al orden de la gracia, de santificarlas y de convertirlas en instrumento de apostolado²⁷.

Esa era, en definitiva, la genuina personalidad de monseñor del Portillo, y por tanto, su principal aportación a la vida y a la doctrina sobre los laicos en la Iglesia, a la dimensión secular que les es propia. Una vez dicho esto, debemos detenernos más de cerca, en la doctrina escrita sobre el tema.

b) Sus escritos²⁸

La ingente actividad pastoral de monseñor del Portillo y la experiencia acumulada en tantos años de labores tuvieron como fruto una enorme producción escrita que consistió fundamentalmente en múltiples informes, votos, dictámenes y documentos desconocidos para la opinión pública, pero que constituyeron la mayor parte de su trabajo en la Curia Romana y que fueron leídos solamente por quienes allí trabajaban. A esto se añade la notable producción pastoral durante sus casi 19 años a la cabeza del Opus Dei (1975-1994), que reúne numerosas cartas, libros, discursos, entrevistas, homilías, voces de Enciclopedias, etc.²⁹. Entre los libros más destacados podemos mencionar su tesis doctoral de carácter histórico elaborada en 1947: *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California, 1532–1650*, reeditada en 1982; *Fieles y Laicos en la Iglesia*, 1969; *Escritos sobre el Sacerdocio*, 1990; *Una vida para Dios*, 1992; *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*, 1993.

Cada uno de ellos puede ser estudiado y analizado desde variados puntos de vista, como ya se ha hecho³⁰ y seguramente se hará en el futuro. No disponemos ahora de tiempo para abordar este material. Nos centraremos en dos escritos que interesan a nuestro tema, para aludir sintéticamente a su contenido.

Fieles y Laicos en la Iglesia, bases de sus respectivos estatutos jurídicos³¹

El título elegido por el autor para esta obra, da cuenta perfecta de su finalidad y del contenido, cuyo eje central es la distinción teológica y jurídica entre fiel y laico³². En la introducción el autor explica que estaba ya trabajando sobre este tema cuando la Comisión posconciliar para la revisión del Código de Derecho Canónico, le pidió un parecer sobre los principios teológicos y jurídicos que deberían fundamentar las nuevas

normas canónicas sobre los derechos y deberes de los laicos en la Iglesia. Monseñor del Portillo era consciente de que a raíz del Concilio Vaticano II se estaba dando en la Iglesia, un “colosal progreso eclesiológico”³³ y sentía la urgente necesidad de trabajar a fondo para contribuir a configurar la tan deseada reforma del derecho eclesiástico vigente.

Recordemos brevemente cuál era la problemática del momento y el *status* doctrinal sobre los laicos en la normativa existente. La riqueza doctrinal del reciente Concilio superaba admirablemente la relativa pobreza teológica y legal de entonces, “que no contemplaba la específica figura del laico y ni siquiera la figura genérica del fiel, sino simplemente situaciones y relaciones jurídicas que no son necesariamente propias de clérigos y religiosos”³⁴. El laico *no era* un religioso ni tampoco un clérigo. Pero ¿qué era entonces? ¿Cómo expresar objetivamente su naturaleza o su “posición eclesial configurante? “Estas lagunas sobre el laicado correspondían a la situación concreta de la eclesiología de la época: “No existían –escribe don Álvaro- ni una teología del laicado ni unos fenómenos eclesiales que, movidos por el Espíritu Santo, se traducirían en la vida cristiana eminentemente laical”³⁵. La nueva doctrina debería superar las condiciones excesivamente ancladas en la jerarquía para atender positivamente a la condición teológica y jurídica del cristiano y precisar sus derechos y deberes. En otras palabras, debería tener en cuenta

[...] los derechos y deberes fundamentales del laico, pero comprendidos a partir de su posición eclesiológica en el Pueblo de Dios; posición que es diversa de la que es característica de los ministros sagrados y también, de los religiosos, siendo todos, sin embargo, *christifideles*, fieles cristianos³⁶.

Como resultaba evidente para don Álvaro, había todavía mucho terreno que recorrer y mucho trabajo intelectual que realizar.

Uno de los frutos del Concilio —escribe del Portillo—, ha sido poner de relieve aquello que es común a todos los fieles, a todos los miembros del Pueblo Sacerdotal de Dios, situando dentro de esta unidad primaria y fundamental la diversidad de funciones que existen en la Iglesia³⁷.

En efecto, es un dato de hecho que antes y después del Vaticano II diversos fenómenos eclesiales y nuevas formas de vida cristiana surgidas en la Iglesia, junto con la respectiva reflexión teológica, colaboraron a que el Magisterio pusiera de relieve un dato esencial: la unidad y diversidad de los varios “modos de ser” en su seno. Sin embargo, el autor de *Fieles y laicos* encuentra que no se ha conseguido superar del todo una cierta concepción clerical de la Iglesia, debido entre otras causas, a la confusión prolongada en el tiempo, entre los conceptos de *fiel* y *de laico*. En efecto, apunta un experto canonista, “todos en la Iglesia son fieles, pero no todos son laicos”³⁸.

Por esa razón, un principio o eje fundamental del libro es el concepto de *fiel*, en el cual se basa —según monseñor del Portillo—, la “igualdad radical o fundamental del Pueblo de Dios”³⁹. Todos los bautizados, por el hecho de serlo, son igualmente fieles, es decir, constituyen orgánica y estructuralmente la Iglesia, y a partir de ahí, “*se articula, con sus consecuencias jurídicas, la dignidad de la persona en la Iglesia: de toda persona, sea laico, clérigo o religioso*”⁴⁰.

Don Álvaro emplea además, un término técnico para intentar definir la identidad del laico. Es el concepto de *modalidad*, con el cual logra mostrar que el concepto de *fiel*, común a todos los bautizados, existe, ya *modalizado* en el cristiano concreto. La existencia creyente se da siempre *modalizada*, es decir, cualificada con una nota peculiar distintiva, que hace del *fiel*, un laico, un clérigo o un religioso, siendo todos ellos, fieles cristianos, miembros de la Iglesia, como ya dijimos.

¿Qué es pues, aquella nota peculiar de los laicos, que los cualifica y distingue como parte integrante de su vocación? Para el autor del libro, esa modalidad específica es la *secularidad*, entendida no como un ‘estar en el mundo’, pues de hecho todos lo estamos por ser hombres, sino como “dinamismo que tiende a edificar la ciudad terrena”, la “inserción en las tareas de dominio y transformación del mundo”⁴¹; en otras palabras, es el fiel insertado en el mundo (*seculum*), en la realidad temporal, para santificarse y santificarlo⁴². La secularidad no es —anota don Álvaro—:

[...] simplemente una nota ambiental o circunscriptiva, sino una nota positiva y propiamente teológica. Hasta que vengan el nuevo cielo y la nueva tierra, la inserción del hombre dentro del mundo es absolutamente necesaria, es voluntad divina, pues de lo contrario se rompería la unidad cósmica del universo; este perdería su posibilidad de dar gloria formal a Dios. Pues bien, esta inserción del hombre en lo temporal, en las tareas de dominio y transformación del mundo es la secularidad. No otra cosa es el *seculum*, que las tareas profanas o mundanas⁴³ [que realizan los hombres y mujeres cristianos en el día a día].

Estos conceptos fundamentales se aplican también (*mutatis mutandis*) a los clérigos, y se alude a ello indirecta pero claramente, por no ser el objetivo principal del libro. Lo interesante es que al referirse a la modalidad peculiar que caracteriza el ministerio sacerdotal en la Iglesia, monseñor del Portillo logra comprender la distinta posición de laicos y clérigos en su relación con el mundo; y sabe identificar teológica y canónicamente el contenido de la *secularidad*, propia del sacerdote “secular”. En el clérigo no hay una separación del mundo —como sí se da en el religioso—, sino una “prevalencia de su función ministerial; no es un fenómeno de separación, sino de prevalencia y supeditación”⁴⁴, de la tarea ministerial (sacramentos y servicio a la palabra) sobre toda otra actividad o relación.

Escritos sobre el sacerdocio⁴⁵

Ya aludimos en su momento a uno de los más importantes encargos recibido por monseñor del Portillo durante el Vaticano II: fue Secretario de la Comisión para la disciplina del Clero y del Pueblo cristiano, y le correspondió en el seno de dicha Comisión elaborar uno de los grandes documentos: el Decreto *Presbyterorum Ordinis*⁴⁶. La amplia experiencia doctrinal adquirida en estas tareas y el ejercicio permanente de reflexión teológica y canónica, culminaron en una recopilación de documentos titulada *Escritos sobre el Sacerdocio*, que recoge diversas entrevistas y trabajos de don Álvaro, relativos a las grandes cuestiones surgidas en aquellos años entre el clero. Aborda principalmente los temas que más se relacionan con

[...] la aplicación de las enseñanzas conciliares en torno a la vida y ministerio de los presbíteros, desde la formación del sacerdote y la identidad sacerdotal, hasta las razones teológicas en que se fundamenta el celibato sacerdotal, y la figura sacerdotal delineada por el decreto *Presbyterorum Ordinis*⁴⁷.

A partir de la realidad teológica de la consagración sacerdotal por el sacramento del Orden, el autor precisa una nota que distingue al ministro de los demás cristianos: “El sacerdote no es más cristiano que los demás fieles, pero es más sacerdote, e incluso lo es de un modo distinto”, ya que, si bien es verdad que todo el Pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal, “solo algunos en ese pueblo tendrán una participación en el sacerdocio de Cristo de tal naturaleza que les capacite para obrar *in persona Christi* y en nombre de la Iglesia”⁴⁸.

La exactitud conceptual y los términos fundamentales recogidos en *Fieles y Laicos* aparecen también en esta obra, con la misma claridad de visión, pero referidas siempre a los ministros sagrados. En los dos casos nos encontramos ante elementos imprescindibles en el terreno científico

para situar y comprender la doctrina de los Decretos Conciliares *Presbyterorum Ordinis* y *Apostolicam Actuositatem*, en relación con la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia⁴⁹. Existe una extensa bibliografía sobre estos documentos que no nos es posible ni siquiera mencionar aquí. Basta con haber aludido a la significativa aportación de don Álvaro del Portillo a tan importante temática, en el contexto de su labor teológica y jurídica. No menos relevante resulta, en su conjunto, esta aportación en relación con la doctrina sobre los laicos, para la comprensión de la teología del Pueblo de Dios elaborada por el Vaticano II y para la normativa que habría de recoger el futuro Código de Derecho Canónico, publicado en 1983⁵⁰.

Interesa ahora hacer una precisión de carácter eclesiológico, que en la mente y en la pluma de don Álvaro del Portillo estaba perfectamente clara. Se trata de la distinción e íntima relación entre las dos formas eclesiales de participar los miembros de la Iglesia en el sacerdocio de Cristo: el sacerdocio común propio de los fieles y el sacerdocio ministerial de los clérigos. En efecto, “Nuestro Señor Jesús [...] hizo partícipe a todo el Cuerpo Místico de la unción con que Él fue ungido: en ese Cuerpo, en efecto, todos los fieles forman un sacerdocio santo y real”⁵¹. Es lo que Josemaría Escrivá de Balaguer denominaba con una expresión muy suya, “el alma sacerdotal y la mentalidad laical”⁵². No es necesario desarrollar aquí esta temática; solo decir que esas dos participaciones del sacerdocio de Cristo son entre sí esencialmente distintas, pero a la vez, y de modo inseparable, plenamente complementarias. Veamos por qué.

El sacerdocio común de, adquirido con el bautismo, capacita a los fieles para ofrecer sus vidas como hostias vivas, santas y agradables a Dios (cf. Rom 15, 1). Es, en otras palabras, un “sacerdocio existencial”⁵³. El

cristiano ha sido constituido por Dios —según una expresión de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer—, “en sacerdote de su propia existencia”⁵⁴. En efecto, son los actos de la vida normal y concreta de cada cristiano, los que pueden ser transformados por la gracia en “hostia espirituales” (1 Pt 2,5) y agradables a Dios, si se ofrecen voluntariamente al sacrificio de Cristo⁵⁵.

El sacerdocio ministerial, a su vez, constituye una participación en la misión de Cristo, como Cabeza y Pastor de su Iglesia, para instruir, santificar y gobernar constantemente a los fieles. Y es “esta presencia de Jesucristo-Cabeza la que se realiza a través del sacerdocio ministerial que el quiso instituir en el seno de su Iglesia”⁵⁶. Los fieles, en efecto, no se dan a sí mismos la salvación y los medios para alcanzarla. Necesitan siempre recibir de Cristo, a través de sus ministros, el Pan y la Palabra que los salvan. De modo que el “sacerdocio existencial” de los fieles tiene una *prioridad sustancial* respecto al ministerial, precisamente en cuanto a su igualdad radical en cuanto fieles. Pero el sacerdocio ministerial posee una *prioridad funcional* respecto al sacerdocio común o existencial de los fieles. El sacerdocio ministerial está pues, al servicio del sacerdocio común⁵⁷.

Esta doctrina aparece claramente reflejada en los escritos de don Álvaro, y más aún, fueron siempre, vida de su misma vida.

a) De la vida a los documentos; de los documentos a la vida

Quedaría incompleta esta intervención si, antes de terminar, no hiciéramos mención de una realidad —ya hemos aludido a ella—, surgida por voluntad divina en el mismo seno de la Iglesia Católica: la realidad del Opus Dei, cuyo camino de erección canónica culminó en

1982, gracias al heroico empeño de monseñor del Portillo, por llevar a cabo hasta sus últimas consecuencias, la configuración jurídica prevista por el fundador. No es este el momento para detenernos en este apasionante tema, que conecta directamente con los documentos del Concilio Vaticano II a los que aquí hemos aludido y con la ingente tarea asumida por don Álvaro, a la muerte de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer⁵⁸.

Intentemos resumirlo de la siguiente manera: el Opus Dei fundado en 1928 fue querido y promovido por Dios para recordar a todos los hombres y mujeres cristianos, de cualquier estado y condición, que pueden ser santos por medio de su actividad en el mundo. El Fundador comprendió con luz divina desde el primer momento, el mensaje que debía difundir y la necesidad de fundar una institución que en plena fidelidad al magisterio eclesiástico hiciera realidad ese mensaje. En otras palabras, que debía ser el instrumento humano para que este querer divino, ya contenido en el Evangelio y en el plan eterno de la Santísima Trinidad, pero olvidado con el correr de los tiempos, se hiciera presente con nuevo vigor, de una vez para siempre.

Así surgió y así fue haciéndose *vida*, una realidad que debía con el tiempo extenderse y consolidarse universalmente como lo que es ahora: una institución u organismo apostólico de ámbito universal, conformada por sacerdotes y laicos, hombres y mujeres, en una unidad de espíritu, de fin, de régimen y de formación espiritual⁵⁹. Llegaba pues la urgente hora de la formulación jurídica y teológica, que debía plasmarse en una solución estable y definitiva, en unos documentos y en una doctrina, para tornar de nuevo a la *vida*, con renovado impulso. Bien podían aplicarse a este proceso, unos versos de A. Machado, que empleaba monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer para explicar la ardua tarea de

lograr una adecuada solución a la cuestión institucional del Opus Dei: *Caminante no hay camino, se hace camino al andar*⁶⁰.

Era una realidad innegable que el Código de Derecho Canónico de 1917 no contemplaba ninguna figura que se adecuara al carisma y a la realidad de vida del Opus Dei. Había que rezar, esperar y trabajar para dar con ella. El fundador, plenamente consciente de lo que le esperaba, escribió: “Hay que madurarlo mucho. La Obra de Dios ha de presentar una forma nueva”⁶¹. Unos 20 años después, formulaba la misma idea, con una convicción fuertemente madurada en el tiempo: “Primero es la vida, el fenómeno pastoral vivido. Después, la norma, que suele nacer de la costumbre. Finalmente la teoría teológica, que se desarrolla con el fenómeno vivido”⁶².

La historia misma, guiada por la Providencia divina hizo posible que en los documentos conciliares, especialmente en las constituciones *Lumen Gentium*, y *Gaudium et Spes*, así como en los Decretos *Presbyterorum Ordinis* y *Apostolicam Actuositatem*, en los que, como ya dijimos, trabajó don Álvaro del Portillo, quedaran recogidas “muchas ideas que desde años atrás venía predicando monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, y que en su momento habían parecido excesivamente innovadoras, escandalosas, cuando no heréticas”⁶³.

Llegó el momento en que,

[...] por voluntad de los Padres Conciliares que desearon y aprobaron repetidamente el texto, se estableciera una nueva figura jurídica, que además de la posibilidad de peculiares y dinámicas estructuras pastorales, permitiera la solución jurídica definitiva para el Opus Dei. Se trataba de las Prelaturas Personales, que en cierto modo contaban ya con un precedente en la prelatura de Pontigni o Mission de France, y más directamente, en los vicariatos castrenses. El Concilio aludió también a esas Prelaturas en el decreto *Ad Gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia⁶⁴.

Sin embargo, la aplicación de esta nueva figura al Opus Dei, no llegó a verla monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer en este mundo. Ese largo y sufrido *iter*, por el que había rezado y trabajado tanto y por el que dio su vida, recayó en manos de su primer Sucesor, don Álvaro del Portillo, el hijo más fiel, quien lo llevó a término hace ahora 25 años. Con la promulgación por su santidad Juan Pablo II de la Bula *Ut Sit*, quedó erigido el Opus Dei como Prelatura Personal⁶⁵, la primera en la bimilenaria historia de la Iglesia, pero no la única, porque esta figura, surgida en el Vaticano II, está prevista para cobijar otras muchas instituciones que quizá aún no han nacido, o que ya viven y se desarrollan en la Iglesia y buscan una forma canónica propia⁶⁶.

El mérito de dicha figura jurídica está, por lo que respecta al Opus Dei, en garantizar y sancionar en forma inequívoca la perfecta adecuación de las normas jurídicas con la realidad teológica originaria, con el carisma fundacional y con la misma vida de sus miembros.

El deseo del Fundador de que el Opus Dei pasara a ser una Prelatura Personal obedecía principalmente a una doble preocupación: por una parte, expresar plenamente la secularidad de los miembros del Opus Dei, tanto sacerdotes como laicos; y, a la vez, asegurar la unidad de la Obra: todos sus miembros, hombres y mujeres, laicos y sacerdotes, con unidad de vocación, forman una única unidad jurisdiccional gobernada por su Prelado y Pastor. Ambos aspectos aparecen verdaderamente centrales, a la luz del carisma fundacional en orden a que el Opus Dei pueda prestar en la Iglesia el servicio al que fue llamado por el Señor⁶⁷.

No fue una casualidad del destino que la responsabilidad final de este largo y laborioso proceso recayera sobre don Álvaro. Fue un “golpe maestro” de la Providencia divina mediante el cual, eligiendo a un fundador de la talla de san Josemaría, para hacer realidad la Obra, formaba a su lado a un sucesor excepcionalmente idóneo y preparado para continuarla.

Conclusión

Don Álvaro sabía de sobra porque lo había experimentado muchas veces trabajando con san Josemaría, que, como dice la Sagrada Escritura, “A través de los montes las aguas pasarán” (Ps.104, 10). Y eso solamente puede hacerlo Dios con instrumentos dóciles, y en este caso, con un “Ingeniero de Caminos y de almas”.

El papa Benedicto XVI trató y conoció muy de cerca a monseñor del Portillo, con ocasión de los trabajos conciliares en los que ambos se encontraron muchas veces. Pero la cuestión jurídica institucional del Opus Dei, y posteriormente la causa de canonización de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, ofrecieron a estos dos personajes ocasiones privilegiadas de colaborar en la construcción y edificación del Reino de Dios, desde sus posiciones eclesiales concretas y desde la misión que de ellas derivaba. Unas hermosas palabras de Benedicto XVI en su última Encíclica, ponen fin, con broche de oro, a estas consideraciones sobre la obra teológica y canónica de monseñor del Portillo:

La vida es como un viaje por el mar de la historia, a menudo oscuro y borrascoso, un viaje en el que escudriñamos los astros que nos indican la ruta. Las verdaderas estrellas de nuestra vida son las personas que han sabido vivir rectamente [...]. Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar a Él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz porque reflejan la luz de Cristo, y ofrecen así una orientación para nuestra travesía⁶⁸.

Así aparece ante nuestros ojos la egregia figura de monseñor del Portillo, que la historia no hará sino agrandar.

¹ Se recoge aquí —retocada para el Simposio de Teología—, una conferencia que pronuncié en la Universidad de la Sabana en julio de 2007, en homenaje a monseñor Álvaro del Portillo, en la conmemoración de los 25 años de su paso por Colombia y por la Universidad.

- 2 Cf. Bernal. Recuerdo de Álvaro del Portillo, Rialp, Madrid 1996; Medina, Álvaro del Portillo, Un hombre fiel, Rialp, Madrid 2012.
- 3 Cf. Apertura del proceso diocesano para la Causa de Beatificación de monseñor del Portillo; en Voz Álvaro del Portillo, Web oficial de la Prelatura del Opus Dei.
- 4 Rodríguez, La figura eclesial de Monseñor Álvaro del Portillo, en AA. VV, Homenaje a monseñor Álvaro del Portillo, Eunsá, Pamplona, 1995, p.58.
- 5 Lombardía, Acerca del sentido de dos noticias, en "Ius Canonicum" 15 (1975) 34.
- 6 Cf. Medina, Álvaro del Portillo. Un hijo fiel, Rialp, 2012, cap. 14.
- 7 Cf. Rodríguez, La figura eclesial, *op. cit.*; Herranz, En las afueras de Jericó. Recuerdos de los años con San Josemaría y Juan Pablo II, Rialp, Madrid, 2007.
- 8 Rodríguez, La figura eclesial, *op.cit.*, p 59.
- 9 Cf. L. F. Mateo-Seco, In Memoriam. Mons Álvaro del Portillo, en "Scripta Theologica 26 (3/1994) 937ss.; cf. Medina, *op. cit.*, pp. 373 y 382ss.
- 10 Rodríguez, La figura, *op. cit.*, p.63
- 11 *Ibidem*, p. 63 y 65.
- 12 Cf. Documentos del Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, BAC, Madrid 1968, en cuyas páginas iniciales pueden conocerse los datos sobre el desarrollo de la Asamblea Conciliar y las fechas y votos de la publicación de cada documento.
- 13 Rodríguez, La figura, *op. cit.*, p.70
- 14 Cf. Herranz, *op. cit.*, pp. 82-83 y p. 31, nota 27.
- 15 *Ibidem*, p. 83
- 16 *Ibidem*, p. 86.
- 17 *Ibidem*, *op.cit.*, p.83; acerca de la complejidad de la misión de don Álvaro en esta Comisión, dificultades, y actividades, cf. *Ibidem*, *op. cit.*, pp.84-85.
- 18 Cf. Illanes, Disponibilità e servizio; un breve sguardo all'opera canonistica, teologica ed ecclesiale di monseñor del Portillo, en Servo buono e fedele, *op.op. cit.*, p.145; cf. Exh. Ap. Christifideles laici, Roma 1987, nn.15 a 17.
- 19 Rodríguez, La figura, *op. cit.*, p. 67.
- 20 Como es lógico, hubo muchos otros insignes protagonistas del Concilio, expertos en el tema de los laicos, cuyas aportaciones no podemos recoger aquí: cf. Herranz, *op. cit.*, sobre Yves Congar, pp. 248-250.
- 21 Sobre el carisma peculiar de la vocación al Opus Dei en el marco de la vocación universal a la santidad, cf. Ocariz, La vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia, en El Opus Dei en la Iglesia, 4ª ed., RIALP, Madrid 1993, cap. II.
- 22 Rodríguez, La figura, *op. cit.* p.65.
- 23 *Quienes son guiados por el Espíritu son llevados como por un guía o director que en primer lugar ilumina interiormente lo que se debe hacer. Pero como quien es guiado no obra por sí mismo, el 'homo spiritualis' no solamente es instruido por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer; su corazón también es movido 'ex instinctu Spiritus Sancti', que le inclina a realizar algo.* Com. Super Epistolas Sancti Pauli Lectura, 8ª ed., Marietti, Roma 1953, n.635, recogido en Bermúdez, Aspectos de la doctrina de la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las cartas paulinas, Roma 1990, p. 198.

- 24 Del Portillo, Fieles y laicos en la Iglesia, Eunsu 1963, p.23.
- 25 Cf. Pont. Università della Santa Croce, Servo buono e Fedele. Scritti sulla figura di monseñor Álvaro del Portillo, Librería Ed. Vaticana, Roma 2001.
- 26 Cf. Codex iuris particularis Operis Dei, Titulus III, cap. I, nº 7,9 &1, en AA. VV., El Opus Dei en la Iglesia, *op. cit.* p.323.
- 27 Cf. *Ibidem*, nº 80, & 2.
- 28 Puede consultarse la sección de publicaciones en L.F. Mateo Seco, *In Memoriam*. Mons Álvaro del Portillo, *op. cit.*, p.939.
- 29 Cf. *Ibidem*.
- 30 Cf. AA. VV., Servo Buono e Fedele, *op. cit.*
- 31 Del Portillo, *op. cit.*, el libro fue reeditado en 1982.
- 32 Para hacer justicia a tan importante obra, considero oportuno seguir la síntesis que realizó en su momento el profesor Rodríguez y tomar en préstamo, algunas reflexiones de carácter eclesiológico, en las que él es un eminente experto: cf. Rodríguez, Homenaje, *op. cit.*, pp.82-90.
- 33 Del Portillo, Fieles y laicos, *op. cit.*, p.17
- 34 Del Portillo, Fieles y laicos, *op. cit.*, p.18-19 en Rodríguez, Homenaje, *op. cit.*, p.80
- 35 *Ibidem*, p.81
- 36 *Ibidem*, p.82.
- 37 Del Portillo Fieles y laicos, *op. cit.*, p.46-47.
- 38 Mateo Seco, *In Memoriam*, *op. cit.*, p.940; Rodríguez, Homenaje, *op. cit.*, p.83.
- 39 Del Portillo, Fieles y laicos, *op. cit.*, pp. 38-47.
- 40 *Ibidem*; Rodríguez, Homenaje, *op. cit.*, p. 84; cf. Hervada, "Ius Canonicum" 9 (1969) 575-576.
- 41 Del Portillo, Fieles y laicos, *op. cit.*, pp. 201-203.
- 42 Cf. la sección del libro titulada "Hacia una definición del laico", pp. 197-207.
- 43 *Ibidem*, p. 166.
- 44 Del Portillo, *op. cit.*, Fieles y laicos, p. 202.
- 45 Del Portillo, Palabra, Madrid 1990.
- 46 El texto definitivo del Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, se presentó y se debatió en la cuarta y última sesión del Concilio. Su aprobación fue casi unánime. De 2.394 votantes, obtuvo 2390 *placet* y solo 4 *non placet*; cf. Documentos del Vaticano II, *op. cit.*, p. 7; algunos relatos en torno a la elaboración del documento, en Herranz, *op. cit.*, pp. 79 y 86-87.
- 47 Cf. Mateo Seco. *op. cit.*, p. 944.
- 48 Del Portillo, Escritos sobre el sacerdocio, *op. cit.*, pp. 127-128.
- 49 Cf. Documentos del Concilio Vaticano II, *op. cit.*
- 50 Rodríguez, Homenaje, *op. cit.*, p. 74.
- 51 Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.
- 52 *Ibidem*.
- 53 Rodríguez, El Opus Dei como realidad eclesiológica, en El Opus Dei en la Iglesia, *op. cit.*, p. 59.

- 54 Cf. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1985, n. 96.
- 55 Cf. AA. VV., *El Opus Dei en la Iglesia*, *op. cit.*, pp. 59-60.
- 56 Cf. Del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, *op. cit.*, pp. 98-99.
- 57 Cf. AA. VV., *El Opus Dei en la Iglesia*, pp. 63-68.
- 58 Cf. AA.VV., *Itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Eunsá, Pamplona 1989.
- 59 Cf. Bula *Ut sit*, en AA. VV., *El Itinerario jurídico*, *op. cit.*, p. 449.
- 60 Tomado de Herranz, *op. cit.*, p. 185.
- 61 *Apuntes íntimos*, nº 1309, en Herranz, *op. cit.*, p. 183.
- 62 Cf. Escrivá de Balaguer, *op. cit.*, Carta del 19-III-1954, n. 9; cf. *ibídem*, p. 184.
- 63 Herranz, *op. cit.*, pp. 88-89; en esas páginas monseñor Herranz recoge algunas de esas enseñanzas contenidas en el Concilio, que ya resultaban familiares a los fieles del Opus Dei.
- 64 Herranz, *op. cit.*, p. 87; AA. VV., *El Itinerario*, *cit.*, cap. X, pp. 421 y ss.
- 65 Cf. Bula *Ut sit*, en AA. VV., *El Itinerario jurídico*, *op. cit.*, pp. 446 y ss.
- 66 Cf. Herranz, *op. cit.*, p. 87.
- 67 AA. VV., *El Opus dei en la Iglesia*, *op. cit.*, pp. 82-83.
- 68 Benedicto XVI, Encíclica *Spes Salvi*, 30-XI-2007, n. 49.

¿ES DIOS MATERIALISTA? REFLEXIONES A PROPÓSITO DEL “MATERIALISMO CRISTIANO”

María Elvira Martínez Acuña

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad de La Sabana, Colombia

La presente comunicación es un intento de profundización en algunos pasajes de la doctrina bíblica que ponen de manifiesto la especial relación de Dios con la realidad material, intento inspirado en el mensaje de san Josemaría Escrivá de Balaguer acerca del “materialismo cristiano”, expresión que utiliza en su homilía “Amar el mundo apasionadamente”, del 8 de octubre de 1967 en el campus de la Universidad de Navarra.

Homilía en la que, como afirma el teólogo y estudioso de la persona y obra escrita de San Josemaría, el Profesor Pedro Rodríguez, se hace no solo una fundamentación teológica desde el texto bíblico del Génesis acerca de la centralidad de la materia en la vida cristiana, sino sobre todo cristológica, en las huellas de la encarnación del Verbo y que se proyecta en la vida sacramental de la Iglesia¹, y en donde, además, se invita a considerar que nuestra época no está eximida de esta tarea de “devolver a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares su noble y original sentido”, para ponerla al servicio del Reino de Dios².

En la homilía que mencionamos se podrían considerar cinco argumentos con los cuales el autor justifica por qué es lícito “hablar de un materialismo cristiano que se opone a los materialismos cerrados al espíritu”³.

1. Porque la vida de la gracia, afirma San Josemaría, no pasa “como rozando el ajetreado avanzar de la historia, sin encontrarse con él”⁴ sino que, más bien, lo penetra, de modo que se puede decir que el sitio de encuentro cotidiano con Cristo es “en medio de las cosas más materiales de la tierra”⁵.
2. Porque el mundo, y las cosas todas materiales no son malas en sí mismas, pues han salido de las manos de Dios.
3. Porque la única vida del hombre es hecha de carne y espíritu, y esta es la que tiene que ser, en el alma y en el cuerpo, santa y llena de Dios⁶. Mala tentación, por tanto, esa de una “doble vida”: que disocia por un lado la vida interior y por otro lado la vida familiar, profesional, social.
4. Porque la resurrección de toda carne, (mensaje de auténtico sentido cristiano) se enfrentó siempre con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo.
5. Porque si ya la Creación y la Encarnación y la obra redentora de Cristo expresan una especial predilección de Dios por la materia y por las realidades materiales, ello se proyecta también en su obra santificadora, en la Iglesia y mediante los sacramentos:

¿Qué son los sacramentos, huella de la Encarnación del Verbo, como lo afirmaron los antiguos, sino la más clara manifestación de este camino? pregunta San Josemaría; [...] ¿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 [...] 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?⁷

Como comenta el Profesor Rodríguez, la materia tiene un estatuto metafísico y teológico valioso⁸, justamente porque la santificación es una tarea que no significa superación —ni evasión— de la carne, ni del cuerpo, ni de la materia misma, sino, por el contrario, esfuerzo para mantener al espíritu (conformado con la voluntad de Dios), encarnado y para hacer que la materia permanezca informada por el espíritu. Ciertamente el espíritu es distinto a la materia y al cuerpo y a la carne, pero ciertamente estas realidades son capaces de espíritu⁹.

San Josemaría nos invita a reconocer, entonces, que el mundo material es todo él bueno, pues ha salido de las manos de Dios. Justo por eso, es allí, donde el ser humano ha sido puesto por Dios, desde el principio de su existencia, en medio de las cosas materiales, donde puede y debe santificarse.

Si bien con el pecado entró el mal y el desorden en el mundo, San Josemaría, en su mensaje nos invita a considerar que Dios confirma las realidades materiales con su voluntad de restaurarlas, lo cual se consigue en la medida en que se ponga a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas y se instaure todo en Cristo.

Por lo demás, san Josemaría nos lleva a considerar otra profundamente novedosa acción de Dios que muestra su voluntad de afirmar la materia: la Encarnación del Verbo, su nacimiento y vida sujeta a las condiciones espacio temporales de la materia, sus milagros, manifestación de su divinidad, pero en todos los casos apoyados en un auxilio material, comenzando con el propio cuerpo de Jesús, sus manos, su voz, su saliva, y luego su resurrección: “Mirad y ved, dice Jesús resucitado a sus discípulos, que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo”¹⁰.

Finalmente, nos invita a ver en la vida sacramental de la Iglesia otra confirmación de la apuesta que Dios hace por las realidades materiales. Particularmente, nos lleva a advertir que Cristo se hace pan, y alimento corporal del hombre, y con Pablo, resalta que el cuerpo del cristiano llega a ser templo del Espíritu Santo¹¹.

No en vano el Catecismo de la Iglesia católica, en su más reciente versión, y recogiendo lo más auténtico y vivo de la tradición, dice al respecto:

[...] el hombre, siendo a la vez corporal y espiritual, expresa y percibe las realidades espirituales a través de signos y de símbolos materiales. Como ser social, el hombre necesita signos y símbolos para comunicarse con los demás, mediante el lenguaje, gestos y acciones. Lo mismo sucede en su relación con Dios.

Dios habla al hombre a través de la creación visible. El cosmos material se presenta a la inteligencia del hombre para que vea en él las huellas de su creador. La luz y la noche, el viento y el fuego, el agua y la tierra, el árbol y los frutos, hablan de Dios, simbolizan a la vez su grandeza y su proximidad¹².

Y como comenta el Profesor Rodríguez, aunque es verdad que no hay nada más antitético que estos dos términos: “materialismo” y “cristianismo”; no obstante, el fundador del Opus Dei, con un sólido anclaje en las escrituras y en la tradición, los reúne y acopla, al decirnos que es lícito hablar de un “materialismo cristiano”. “El horizonte espiritual y la antropología implícita en esta expresión es, sin duda, de gran trascendencia; relación del hombre con Dios que, arrancando de lo más material, (el Verbo se hizo carne) y expresándose a través de la materia de este mundo, se levanta hasta Dios”¹³.

Pues bien, vayamos, entonces, a algunos pasajes bíblicos, para reconocer en ellos el modo como Dios se relaciona con la materia, la afirma y la confirma, y la manera como dota de especial valor todas las realidades materiales.

Cinco momentos he resaltado, inspirada, como anteriormente he dicho, en la mencionada homilía de San Josemaría Amar el mundo apasionadamente:

1. La relación de Dios con la materia en el momento de la Creación.
2. La relación de Dios con la materia en la Encarnación y en la vida temporal de Cristo.
3. La relación de Dios con la materia en la voluntad de Dios de restaurar todo el orden creado en Cristo.
4. La relación de Dios con la materia en la Instauración de la Eucaristía y en la presencia del espíritu santo en la Iglesia y en cada cristiano.
5. La relación de Dios con la materia en la Resurrección de Cristo y en el anuncio de la resurrección de los muertos y en la vida futura.

La relación de Dios con la materia en el momento de la Creación

Dice el Génesis, en el Capítulo 1:

“1 Al principio Dios creó el cielo y la tierra. 2 La tierra era algo informe y vacío, las tinieblas cubrían el abismo, y el soplo de Dios se cernía sobre las aguas...”.

Querría resaltar de este pasaje dos cosas: primero, que la tierra, puesta por Dios “ex nihilo”, en su primer acto creador, fue “algo informe”, lo que sugiere que fue hecha como algo *capaz de* múltiples y diversas formalidades. Segundo, que desde ese primer momento hubo también agua, y el soplo de Dios “se cernía” sobre ella. Es decir, que ya desde ese primer momento de la materia, Dios se hace próximo a ella, y de algún modo y se complace en ella.

[...] 3 Entonces Dios dijo: “Que exista la luz”. Y la luz existió. 4 Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas; 5 y llamó Día a la luz y Noche a las tinieblas. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el primer día.

Es decir, con la luz, hecha después de esa materia informe y ese cielo (pero antes que el sol y los astros), aparece el tiempo y la historia, y Dios ve que su obra es buena. Y así pasa con el resto de los seres, todos ellos materiales, instalados espaciotemporalmente, la fertilidad de la tierra y el mundo vegetal, los animales y su específica fecundidad, y el ser humano, respecto del cual,

26 Dios dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo”. 27 Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. 28 Y los bendijo, diciéndoles: “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra”.

(Y) ... 31 Dios miró todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el sexto día.

Bien puede decirse que Dios ama, entonces, las obras materiales que informadas por su palabra, han sido puestas en la existencia. Para ello cito el libro de la sabiduría:

[...] Tú lo has dispuesto todo con medida, número y peso. 21 Tu inmenso poder está siempre a tu disposición, ¿y quién puede resistir a la fuerza de tu brazo?... 24 Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que has hecho, porque si hubieras odiado algo, no lo habrías creado. 25 ¿Cómo podría subsistir una cosa si tú no quisieras? ¿Cómo se conservaría si no la hubieras llamado?¹⁴.

Se advierte en el relato del Génesis, entonces, lo que luego Juan afirma:

1 Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. 2 Al principio estaba junto a Dios. 3 Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe. 4 En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres...¹⁵.

Si consideramos ahora la creación del hombre, en el relato del Génesis capítulo 2, se puede apreciar cómo Dios se vale de la materia para llevar adelante su obra, aunque al mismo tiempo infunde, por primera vez mediante un soplo suyo, el aliento de la vida, algo que la tradición reconoce de naturaleza espiritual:

Cuando el Señor Dios hizo la tierra y el cielo, [...] tampoco había ningún hombre para cultivar el suelo, 6 pero un manantial surgía de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. 7 Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente.

Y si continuamos con el texto, podemos ver que el mal entra en el mundo por vía de *conocimiento* y mediante un acto libre de desatención y desobediencia a la Palabra de Dios; de manera que implica, principalmente, un acto de carácter espiritual:

8 El Señor Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y puso allí al hombre que había formado. 9 Y el Señor Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles, que eran atractivos para la vista y apetitosos para comer; hizo brotar el árbol del conocimiento del bien y del mal. 15 El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo cuidara. 16 Y le dio esta orden: “Puedes comer de todos los árboles que hay en el jardín, 17 exceptuando únicamente el árbol del conocimiento del bien y del mal. De él no deberás comer, porque el día que lo hagas quedarás sujeto a la muerte”.

Se consigna así la invitación de Dios al que el hombre ejerza la libertad y la obediencia —dos condiciones esenciales del amor— en correspondencia con la instauración de un orden moral: aparece por primera vez, entre las palabras de Dios, la palabra deber.

18 Después dijo el Señor Dios: “No conviene que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada”. [...] 21 Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sueño, y cuando este se durmió, tomó una de sus costillas y cerró con carne el lugar vacío. 22 Luego, con la costilla que había sacado del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre.

Es digno de consideración este acontecimiento: de materia viva, y de una parte del cuerpo humano vivo, (no de arcilla, como en el caso del hombre), hace Dios a la primera mujer. Ahora bien, también es la mujer la primera criatura tentada.

1 La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho, y dijo a la mujer: “¿Así que Dios les ordenó que no comieran de ningún árbol del jardín?”. 2 La mujer le respondió: “Podemos comer los frutos de todos los árboles del jardín. 3 Pero respecto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos ha dicho: ‘No coman de él ni lo toquen, porque de lo contrario quedarán sujetos a la muerte’”. 4 La serpiente dijo a la mujer: “No, no morirán. 5 Dios sabe muy bien que cuando ustedes coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal”. 6 Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir discernimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió. 7 Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos¹⁶.

Así es como la libertad y la obediencia a la palabra y el cumplimiento del deber, y el amor, son puestos a prueba: todo ello propio de la dimensión espiritual del ser humano. Y todo ello en atención a otras palabras (distintas a la de Dios), que abren la duda y debilitan la confianza en el Creador: no habrá tal castigo... Dios miente... No morirán... serán como dioses, conocedores del bien y el mal...

Y es así como todo el orden material, comenzando por el cuerpo mismo humano, se afecta: sufrimiento y dolor, fatiga, cansancio y muerte y maldición de la tierra, entran en el mundo como castigo.

Con palabras de Pablo a los Romanos:

18 la ira de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres, que por su injusticia retienen prisionera la verdad. 19 Porque todo cuanto de se puede conocer acerca de Dios está patente ante ellos: Dios mismo se lo dio a conocer, 20 ya que sus atributos invisibles —su poder eterno y su divinidad— se hacen visibles a los ojos de la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras. Por lo tanto, aquellos no tienen ninguna excusa. 21 en efecto, habiendo conocido a Dios, no lo

glorificaron ni le dieron gracias como corresponde. Por el contrario, se extraviaron en vanos razonamientos y su mente insensata quedó en la oscuridad. 22 Haciendo alarde de sabios se convirtieron en necios, 23 y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes que representan a hombres corruptibles, aves, cuadrúpedos y reptiles. 24 Por eso, dejándolos abandonados a los deseos de su corazón, Dios los entregó a una impureza que deshonraba sus propios cuerpos, 25 ya que han sustituido la verdad de Dios por la mentira, adorando y sirviendo a las criaturas en lugar del Creador, que es bendito eternamente. Amén¹⁷.

Lo más novedoso —si podemos decirlo así— de la creación, justamente por ser lo más diferente al Creador, es la materia. Y no obstante la radical diferencia, Dios se complace en ella cuando la ve al comienzo y en la base de su obra creadora.

Es la libertad, en cambio, la dimensión espiritual que, en el juego de inteligencia y voluntad finitas, inserta el mal en el mundo. Porque el mal es la negación de Dios, que aparece originariamente cuando un ángel, puro espíritu, aunque finito, se rebela. La tradición, en consonancia con los textos del Apocalipsis¹⁸, reconoce en este acto de libertad radical el origen del mal y la soberbia. Es este el que seduce, bajo la forma de una serpiente, con astucia, a la inteligencia y voluntad corporalmente instalada de la primera mujer, Eva y del primer hombre, Adán.

Y la Tradición también, inspirada en las Escrituras, ve el desorden del mundo y los accidentes del cosmos como un cierto efecto en la realidad material del desorden producido por el pecado en la naturaleza humana.

18 Yo considero que los sufrimientos del tiempo presente no pueden compararse con la gloria futura que se revelará en nosotros. 19 En efecto, toda la creación espera ansiosamente esta revelación de los hijos de Dios. 20 Ella quedó sujeta a la vanidad, no voluntariamente, sino por causa de quien la sometió, pero conservando una esperanza. 21 Porque también la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. 22 Sabemos que la creación entera,

hasta el presente, gime y sufre dolores de parto. 23 Y no solo ella: también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente anhelando que se realice la redención de nuestro cuerpo...

... Dios dispone, todas las cosas para el bien de los que lo aman, de aquellos que él llamó según su designio¹⁹.

Relación de Dios con la materia en la Encarnación y en la vida temporal de Cristo

De la Encarnación del Verbo, nuevo momento de la historia en el que se puede advertir el amor de Dios por las realidades materiales, dice Juan, bellamente: “14 Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad”²⁰.

Y de la inserción de Dios en la historia, habla Mateo, mostrando que así, asumiendo la naturaleza humana en su plenitud corporal, Cristo redime el tiempo, y la tierra, y al ser humano, Dios no rechaza cuerpo ni mundo, ni los desecha, tras la irrupción del mal; a pesar de estar todo ello debilitado por el pecado, Dios la afirma de nuevo, haciéndolo suyo y restaurándolo desde sí.

17 El total de las generaciones es, por lo tanto: desde Abraham hasta David, catorce generaciones; desde David hasta el destierro en Babilonia, catorce generaciones; desde el destierro en Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones. 18 Este fue el origen de Jesucristo: María, su madre, estaba comprometida con José y, cuando todavía no han vivido juntos, concibió un hijo por obra del Espíritu Santo. 19 José, su esposo, que era un hombre justo y no quería denunciarla públicamente, resolvió abandonarla en secreto. 20 Mientras pensaba en esto, el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, porque lo que ha sido engendrado en ella proviene del Espíritu Santo. 21 Ella dará a luz un hijo, a quien pondrás el nombre de Jesús, porque él salvará a su Pueblo de todos sus pecados”²¹.

Y así como ha sucedido con la Encarnación y su instalación en el orden temporal y humano, así mismo, a lo largo de su vida, el Verbo encarnado se vale de la materia para manifestar su poder, en los milagros y su enseñanza en las parábolas: su voz, sus manos, su saliva, el agua, los panes y los peces, la dracma, la red, la barca, la viña, etc.

Es Jesús, en su paso por este mundo, como hijo de María y del carpintero José, miembro de una familia de Nazareth, como judío estudioso de las Escrituras y como amigo de Lázaro, de Marta y de María, como maestro de sus discípulos y quien pasa, en todos los casos, haciendo el bien, quien afirma del mundo con su vida y con su palabra que *es campo bueno* en el que Dios siembra, y que es el hombre quien debe, habitándolo, confirmar su vocación originaria a la libertad, elegir entre el seguimiento a la palabra de Dios o el seguimiento a la seducción del diablo, como queda consignado en relato de Mateo:

El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre; 38 el campo es el mundo; la buena semilla son los que pertenecen al Reino; la cizaña son los que pertenecen al Maligno, 39 y el enemigo que la siembra es el demonio; la cosecha es el fin del mundo y los cosechadores son los ángeles. 40 Así como se arranca la cizaña y se la quema en el fuego, de la misma manera sucederá al fin del mundo. 41 El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, y estos quitarán de su Reino todos los escándalos y a los que hicieron el mal, 42 y los arrojarán en el horno ardiente: allí habrá llanto y rechinar de dientes. 43 Entonces los justos resplandecerán como el sol en el Reino de su Padre. ¡El que tenga oídos, que oiga!²²

Y Juan, cuando nos narra la Oración de Jesús al Padre, antes de su crucifixión y muerte, también nos muestra esta consideración que tiene Jesús sobre el mundo: lugar del apostolado cristiano

1 [...] Jesús levantó los ojos al cielo, diciendo: “Padre, [...] 3 Esta es la Vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu Enviado, Jesucristo. 4 Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste. 5 Ahora, Padre, glorifícame junto a ti, con la gloria que yo tenía contigo antes que el mundo existiera [...]

[...] 11 Ya no estoy más en el mundo, pero ellos están en él; y yo vuelvo a ti. Padre santo, cuida en tu Nombre a aquellos que me diste, para que sean uno, como nosotros... 14 Yo les comuniqué tu palabra, y el mundo los odió porque ellos no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. 15 No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del Maligno. [...] 17 Conságralos en la verdad: tu palabra es verdad. 18 Así como tú me enviaste al mundo, yo también los envío al mundo [...] 20 No ruego solamente por ellos, sino también por los que, gracias a su palabra, creerán en mí. 21 Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste²³.

La relación de Dios con la materia en la Voluntad de restaurarlo todo, no solo lo espiritual, sino también lo material, en Cristo, tras el desorden del pecado

Pablo lo dice a los Efesios, de la siguiente manera:

Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo [...] 4 y nos ha elegido en él, antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos e irreprochables en su presencia, por el amor [...] 7 En él hemos sido redimidos por su sangre y hemos recibido el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia, 8 que Dios derramó sobre nosotros, dándonos toda sabiduría y entendimiento. 9 Él nos hizo conocer el misterio de su voluntad, [...] 10 para que se cumpliera en la plenitud de los tiempos: reunir todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, bajo un solo jefe, que es Cristo²⁴.

En este contexto, la Iglesia fundada por Jesucristo y establecida como cuerpo de Cristo, es en cada uno de sus fieles, lugar y modo de esta restauración.

5 Él es la Imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación, 16 porque en él fueron creadas todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra los seres visibles y los invisibles, [...] todo fue creado por medio de él y para él. 17 El existe antes que todas las cosas y todo subsiste en él. 18 Él es también la Cabeza del Cuerpo, es decir, de la Iglesia.

Él es el Principio, el Primero que resucitó de entre los muertos, a fin de que él tuviera la primacía en todo, 19 porque Dios quiso que en él residiera toda la Plenitud. 20 Por él quiso reconciliar consigo todo lo que existe en la tierra y en el cielo, restableciendo la paz por la sangre de su cruz. 21 Antes, a causa de sus pensamientos y sus malas obras, ustedes eran extraños y enemigos de Dios. 22 Pero ahora, él los ha reconciliado en el cuerpo carnal de su Hijo, entregándolo a la muerte, a fin de que ustedes pudieran presentarse delante de él como una ofrenda santa, inmaculada e irreprochable. 23 Para esto es necesario que ustedes permanezcan firmes y bien fundados en la fe...²⁵.

Relación de Dios con la materia en la vida sacramental de la Iglesia y particularmente en la eucaristía

La iglesia, “familia de Dios” que se constituye y se realiza gradualmente a lo largo de las etapas de la historia humana, según las disposiciones del Padre:

[...] [Que ha sido] prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos²⁶.

Es sacramento, lugar en el cual y desde el cual el Espíritu Santo santifica a todos los hombres que llegan a ella y a todas las realidades temporales y materiales que están al servicio del hombre.

Sacramento y lugar de sacramentos; donde el Espíritu Santo, sirviéndose de instrumentos materiales como su conducto —y por eso mismo, santificándolos a todos estos—, viene a los hombres, quienes entonces se hacen su templo. El agua y quien bautiza, en el Bautismo, el oído y la persona del sacerdote en la Confesión, el aceite y quien confirma, en la Confirmación, el pan, el vino (frutos de la naturaleza transformados mediante el trabajo humano) y el sacerdote que

pronuncia, in *persona Christi*, las palabras de Jesús, en la Eucaristía, los contrayentes en el matrimonio, las manos y la persona del obispo, en el Orden sacerdotal, el aceite y el sacerdote en la Unción... todo ello es medio santificado por la presencia de Dios y santificante en las vidas de quienes reciben cada sacramento.

Ahora bien esa afirmación divina de las realidades materiales en los sacramentos, queda consignada de modo especial y absolutamente novedoso, cuando Cristo, el Verbo Encarnado, se hace pan, para alimentar a los hombres y procurarles la vida eterna.

El preanuncio de esta obra de Dios, queda consignada en descripción de Juan, cuando Jesús dice a algunos de sus discípulos y seguidores durante su vida pública:

Cap. 6, 48 "Yo soy el pan de Vida. 49 Sus padres, en el desierto, comieron el maná y murieron. 50 Pero este es el pan que descende del cielo, para que aquel que lo coma no muera. 51 Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente, y el pan que yo daré es mi carne para la Vida del mundo".

52 Los judíos discutían entre sí, diciendo: "¿Cómo este hombre puede darnos a comer su carne?". 53 Jesús les respondió: "Les aseguro que si no comen la carne del Hijo del hombre y no beben su sangre, no tendrán Vida en ustedes. 54 El que come mi carne y bebe mi sangre tiene Vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. 55 Porque mi carne es la verdadera comida y mi sangre, la verdadera bebida. 56 El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él"²⁷.

Es, en cambio, Lucas, quien nos describe el momento de la Última Cena, en el cual Jesús instituye el sacramento:

Cap. 22, 14 Llegada la hora, Jesús se sentó a la mesa con los Apóstoles y les dijo: 15 "He deseado ardientemente comer esta Pascua con ustedes antes de mi Pasión, 16 porque les aseguro que ya no la comeré más hasta que llegue a su pleno cumplimiento en el Reino de Dios". 17 Y tomando una copa, dio gracias y dijo: "Tomen y compártanla entre ustedes. 18 Porque les aseguro que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios". 19 Luego tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo dio a sus

discípulos, diciendo: “Esto es mi Cuerpo, que se entrega por ustedes. Hagan esto en memoria mía”. 20 Después de la cena hizo lo mismo con la copa, diciendo: “Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi Sangre, que se derrama por ustedes”²⁸.

Relación de Dios con la materia en la Resurrección de Cristo, en la ascensión, y en el anuncio del “mundo futuro”

Cristo resucita, en su plenitud divina y humana, y con su mismo cuerpo, y con él asciende al Cielo, y prefigura, con su resurrección, la futura resurrección de todos los muertos, y un cielo nuevo y una tierra nueva.

Conocido es el texto que pone de manifiesto el carácter verdaderamente material del cuerpo resucitado de Cristo:

Juan 20, 19 Al atardecer de ese mismo día, el primero de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, por temor a los judíos, llegó Jesús y poniéndose en medio de ellos, les dijo: “¡La paz esté con ustedes!”. 20 Mientras decía esto, les mostró sus manos y su costado. Los discípulos se llenaron de alegría cuando vieron al Señor. [...] 24 Tomás, uno de los Doce, de sobrenombre el Mellizo, no estaba con ellos cuando llegó Jesús. 25 Los otros discípulos le dijeron: “¡Hemos visto al Señor!”. Él les respondió: “Si no veo la marca de los clavos en sus manos, si no pongo el dedo en el lugar de los clavos y la mano en su costado, no lo creeré”.

26 Ocho días más tarde, estaban de nuevo los discípulos reunidos en la casa, y estaba con ellos Tomás. Entonces apareció Jesús, estando cerradas las puertas, se puso en medio de ellos y les dijo: “¡La paz esté con ustedes!”. 27 Luego dijo a Tomás: “Trae aquí tu dedo: aquí están mis manos. Acerca tu mano: Métela en mi costado. En adelante no seas incrédulo, sino hombre de fe”²⁹.

Nos lo narra, en otros acontecimientos, Lucas:

Cap 24, 35 Ellos, por su parte, contaron lo que les había pasado en el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan. 36 Todavía estaban hablando de esto, cuando Jesús se apareció en medio de ellos y les dijo: “La paz esté con ustedes”. 37 Atónitos y llenos de temor, creían ver un espíritu, 38 pero Jesús les preguntó: “¿Por qué están turbados y se

les presentan esas dudas? 39 Miren mis manos y mis pies, soy yo mismo. Tóquenme y vean. Un espíritu no tiene carne ni huesos, como ven que yo tengo". 40 Y diciendo esto, les mostró sus manos y sus pies. 41 Era tal la alegría y la admiración de los discípulos, que se resistían a creer. Pero Jesús les preguntó: "¿Tienen aquí algo para comer?". 42 Ellos le presentaron un trozo de pescado asado; 43 él lo tomó y lo comió delante de todos³⁰.

Cristo vence, en la resurrección, la muerte, efecto del pecado. Y la naturaleza humana, en la segunda persona de la Trinidad, se restaura plenamente; no solo en su dimensión espiritual, sino en su dimensión corporal. La plenitud de la humanidad es la de un espíritu instalado corporalmente. Y esa plenitud es la que Cristo ha asumido, desde la encarnación, hasta la resurrección y luego en su ascensión al cielo. Y así, el cuerpo de Cristo, que había muerto, y que había permanecido tres noches en el sepulcro, es, tras la resurrección, un cuerpo verdadero, que aunque ya en estado glorioso, no pierde, por ello, todas las propiedades de la materia.

Palabras de Jesús, sobre el anuncio de la futura vida en un mundo "regenerado" quedan consignadas por Mateo, 19, 28, cuando el joven rico se va, triste, porque no es capaz de desprenderse de sus posesiones.

27 Pedro, tomando la palabra, dijo: "Tú sabes que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. ¿Qué nos tocará a nosotros?". 28 Jesús les respondió: "Les aseguro que en la regeneración del mundo, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, ustedes, que me han seguido, también se sentarán en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel".

También son palabras de Jesús sobre "el mundo futuro", aquellas recogidas por San Marcos:

Cap. 10, 29 Les aseguro que el que haya dejado casa, hermanos y hermanas, madre y padre, hijos o campos por mí y por la Buena Noticia, 30 desde ahora, en este mundo, recibirá el ciento por uno en casas, hermanos y hermanas, madres, hijos, campos, en medio de las persecuciones; y en el mundo futuro recibirá la Vida eterna³¹.

Como comenta el Catecismo, “Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al Cielo y se sentó a la diestra de Dios” (Mc 16, 19). El Cuerpo de Cristo fue glorificado desde el instante de su Resurrección como lo prueban las propiedades nuevas y sobrenaturales, de las que desde entonces su cuerpo disfruta para siempre (cf. Lc 24, 31; Jn 20, 19. 26). Pero durante los cuarenta días en los que él come y bebe familiarmente con sus discípulos (cf. Hch 10, 41) y les instruye sobre el Reino (cf. Hch 1, 3), su gloria aún queda velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria (cf. Mc 16,12; Lc 24, 15; Jn 20, 14-15; 21, 4). La última aparición de Jesús termina con la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divina simbolizada por la nube (cf. Hch 1, 9; cf. también Lc 9, 34-35; Ex 13, 22) y por el cielo (cf. Lc 24, 51) donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios (cf. Mc 16, 19; Hch 2, 33; 7, 56; cf. también Sal 110, 1). Solo de manera completamente excepcional y única, se muestra a Pablo “como un abortivo” (1 Co 15, 8) en una última aparición que constituye a este en apóstol (cf. 1 Co 9, 1; Ga 1, 16)”³².

Cristo, desde entonces, *está sentado a la derecha del Padre*: “Por derecha del Padre entendemos la gloria y el honor de la divinidad, donde el que existía como Hijo de Dios antes de todos los siglos como Dios y consubstancial al Padre, está sentado corporalmente después de que se encarnó y de que su carne fue glorificada” (San Juan Damasceno, *Expositio fidei*, 75 [*De fide orthodoxa*, 4, 2]: PG 94, 1104)³³.

¿Que si Dios es materialista?, nos preguntábamos al inicio. Evidentemente, en sentido estricto no puede serlo. Ello equivaldría a anularse a sí mismo en el mismo momento en que afirma la materia, una contradicción no solamente lógica sino también ontológica: Dios, realidad absolutamente espiritual, es Él que Es. Su esencia se identifica con su ser. Y por ello mismo, no puede no ser, ni dejar de ser.

No obstante, en sentido analógico, (como se puede decir de quien defiende la materia, y apuesta siempre por ella, y vela por su

consistencia, que es materialista), quizás pueda afirmarse que Dios es materialista. Dios, en todo caso y ciertamente, “ama la materia”. Siendo lo absolutamente distinto a Él, la pone en la existencia y se complace en ella. La afirma, como absoluta novedad, y la confirma una y otra vez a lo largo del tiempo. Al nombrarla bajo distintos *logoi*, en sus distintos actos creadores, la confirma y da así lugar a la diversidad de los entes materiales y corporales.

Nada en el orden de lo finito, salvo ángeles y demonios, es “espíritu puro”. Y esa predilección divina por la materia, podría decirse que tiene tal fuerza, que Dios la asume cabe sí. La historia de la salvación es, no solo historia de la relación de Dios con el ser humano, sino también, historia de la relación de Dios con las diversas realidades materiales de las que Dios se sirve, y a las que Dios santifica con su presencia. Hasta la encarnación del Verbo, hasta el vivir de Cristo instalado espacio temporalmente, hasta la resurrección y glorificación del cuerpo humano de Cristo, y hasta la ascensión en su doble naturaleza humana y divina. Y hasta la prolongación de la vida divina en la vida humana mediante los sacramentos y en el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia y la instauración del nuevo cielo y la nueva tierra.

¹ Cf. San Josemaría Escrivá de Balaguer, homilía “Amar el mundo apasionadamente”, 8 de octubre de 1967 en el campus de la Universidad de Navarra, en *Conversaciones con monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Pamplona 1970, p. 59.

² Josemaría Escrivá de Balaguer, *Amar el mundo apasionadamente* (en adelante, AMA), *op.cit.*, p. 20.

³ *Ibid.*

⁴ AMA, *op cit.*, pp. 16 y 17.

⁵ *Ibid.*, p 18.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ *Ibid.*

⁸ Rodríguez Pedro, *op. cit.*, p. 55.

⁹ Cf., *Ibid*, p. 59.

¹⁰ Lc., 24, 39.

- 11 1 Cor., 6, 19.
- 12 Catecismo de la Iglesia Católica, 1146 y 1147.
- 13 *Ibid.*, p. 41.
- 14 Del libro de la Sabiduría, 11.
- 15 Juan, 1, Capítulo 1.
- 16 Gen, Capítulo 3.
- 17 Romanos, 8, 18 ss.
- 18 Cf., Catecismo de la Iglesia católica, Ns 291-295.
- 19 Romanos, 8, 22.
- 20 Juan, 1, 14.
- 21 Mateo, 1.
- 22 Mt., 13, 35.
- 23 Jn., 17, 24.
- 24 Efesios, 1, 4.
- 25 Colosenses, 1.
- 26 Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, 2.
- 27 Jn., 6, 48.
- 28 Lc, 22, 14 ss.
- 29 Jn, 20, 19.
- 30 Lc, 24, 35.
- 31 Mc., 10, 30.
- 32 Catecismo de la Iglesia Católica, n. 659.
- 33 *Ibidem*, n. 663.

EL CONCEPTO DE SERVICIO EN LOS DOCUMENTOS ACADÉMICOS DE SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

Martha Elena Vargas Quiñones

Universidad de La Sabana, Colombia

Colombia Vivas Benítez

Universidad de La Sabana, Colombia

Introducción

El presente documento forma parte de la investigación denominada: Estudio del concepto de servicio en los documentos institucionales de La Sabana, de la Escuela Internacional de Ciencias Económicas y Administrativas.

Este documento se constituye en la base teórica y conceptual del proyecto, por cuanto presenta y fundamenta el pensamiento rector del fundador del Opus Dei, quien es la fuente de inspiración del espíritu de la Universidad de La Sabana.

Con este propósito, investiga y analiza cuál es el concepto de servicio, cuál es el papel fundamental de la universidad como institución de educación superior al servicio de la sociedad, quiénes son los actores que lo promueven, cuáles son los procesos y los resultados de su servicio a través de las principales funciones de docencia, investigación y proyección social.

Difícil tarea supone agregar algo más a lo ya dicho. Sin embargo, el tema está plenamente vigente en el siglo XXI, en medio de un contexto

globalizado, y en la realidad específica de cada nación y de cada sociedad en la que la universidad forma parte activa de su dinámica social, cultural e intelectual.

Solo cabe destacar que san Josemaría es un preclaro visionario y precursor de las leyes y postulados modernos sobre el concepto y el papel de servicio de las instituciones de educación superior.

La Universidad de La Sabana, inspirada por san Josemaría, actúa y tiene el compromiso de vivir fielmente su legado, con un profundo sentido cristiano en medio de la sociedad actual.

Metodología

La investigación se basa en el examen de los documentos y discursos pronunciados por Josemaría Escrivá de Balaguer en el arco del tiempo de 1960 a 1974, durante diferentes actos académicos, sobre el tema de la educación. Entre ellos, se encuentran: el discurso pronunciado durante el acto de investidura de doctor honoris causa, que le fuera otorgado por la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Zaragoza; el discurso de agradecimiento durante la proclamación del Estudio General de Navarra, en su calidad de fundador y primer Gran Canciller, y otros discursos pronunciados en distintas ocasiones al conferir el título de doctores honoris causa a notables académicos y científicos de reconocidas universidades de Europa y Estados Unidos. Así mismo, se retoma la homilía pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra y algunas conversaciones con jóvenes, docentes y trabajadores de la misma. Todos estos documentos forman parte de la publicación hecha la Universidad de Navarra, al anuncio de la beatificación de monseñor Josemaría¹, con el prólogo de monseñor Álvaro del Portillo, su inmediato sucesor. De igual forma, se examinan serios e importantes

documentos escritos de primera fuente por quienes vivieron y trabajaron con el santo, entre los que se destacan, monseñor Javier Echeverría, actual canciller de la Universidad de La Sabana y Francisco Ponz Piedrafita, uno de los más insignes rectores de la Universidad de Navarra, quienes ilustran y comentan su vida y obra; de manera concreta, profundizan el tema de este documento: “La Universidad al Servicio de la Sociedad”.

Fundamentación y naturaleza del servicio²

Como punto de partida, es necesario desarrollar un marco conceptual inequívoco sobre la noción de servicio, a la luz del pensamiento y obra de san Josemaría, en el que se fundamenta el quehacer de la universidad como institución de educación superior.

En primera instancia, Josemaría Escrivá de Balaguer realiza un recorrido histórico desde los albores de la Cristiandad para plantear que el servicio tiene su esencia y origen en el mandato hecho por Cristo a la Iglesia, quien “ha sabido siempre, con eterna juventud, informar del espíritu del Evangelio cada hora y dar la respuesta adecuada a los anhelos y a la expectativa de los tiempos”³.

Con el devenir de la historia, queda claro que “Jesucristo no ha enfeudado su Iglesia a ningún mundo, a ninguna civilización, a ninguna cultura...”⁴ razón por la que permanece siempre actual, con una dinámica espiritual, para “*dar respuesta cabal a las necesidades del tiempo*”⁵ y seguir cumpliendo en la tierra su divina misión.”⁶

El autor estudiado destaca algunas figuras y hechos en su recorrido histórico, para corroborar esta misión de servicio y de respuesta de la Iglesia a las necesidades de cada tiempo. Precisamente, en su discurso de agradecimiento, con ocasión de la investidura otorgada como Doctor

honoris causa por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, España, se refiere a tres notables figuras de la Iglesia: Aurelio Prudencio, poeta cristiano, cantor de los mártires de Zaragoza que brilla por su universalismo al proclamar la plenitud de la Iglesia universal, a pesar de las vicisitudes de los tiempos, para dar respuesta a estos; san Braulio, el gran obispo de la ciudad de Zaragoza, quien alumbra la Iglesia en tiempos del Medioevo, y san José de Calasanz, figura visionaria y profética, quien en la primera mitad del siglo XVII, en pleno apogeo de la sociedad estamental, declara que la educación y la cultura, la formación integral, científica y doctrinal, profesional y humana, es para todos y no solo privilegio de los jóvenes de la aristocracia.

En palabras del santo, este

[...] ideal pedagógico de San José de Calasanz en abierta pugna con la mentalidad de entonces... es una inspiración del Espíritu Santo presente siempre en la Iglesia, como respuesta adecuada a tiempos nuevos, a esas transformaciones de la sociedad que los hombres avisados de su época, todavía no adivinaban en el horizonte de la historia⁷.

Estas figuras notabilísimas e insignes en la historia de la Iglesia, iluminan a su vez a san Josemaría, quien “en su afán de prestar un eficaz servicio a la Iglesia y a la sociedad”⁸ concibe y desarrolla el proyecto de crear una Universidad que se constituya en “un nuevo servicio a la cultura cristiana, a la Iglesia... y a toda la humanidad”⁹.

Con este afán, el fundador del Opus Dei propone la creación de una Universidad, con la urgencia de dar solución a las demandas educativas de los pueblos y naciones “que necesitan hombres bien preparados para construir una sociedad más justa”¹⁰.

Así nace la Universidad de Navarra y tantas otras inspiradas por san Josemaría, entre las que se encuentra la Universidad de La Sabana.

La Universidad en una nueva era, al servicio de la sociedad

Josemaría Escrivá de Balaguer declara que

[...] la universidad tiene como su más alta *misión el servicio a los hombres, el ser fermento de la sociedad en que vive*: por eso debe *investigar la verdad* en todos los campos, desde la Teología, ciencia de la fe, llamada a considerar verdades siempre actuales, hasta las *demás ciencias del espíritu y de la naturaleza*¹¹.

La *misión* de la Universidad proclamada al servicio de los hombres, se funda en el mandato de “la Iglesia, ´columna y fundamento de la verdad ´ (I Tim.3, 15)”¹² en la búsqueda de la verdad finalizada al conocimiento del bien, en el cultivo de “la ciencia enraizada en los más sólidos principios y que su luz se proyecte por todos los caminos del saber”¹³.

Esta condición de *servicio a los hombres* en términos genéricos y universales, significa para san Josemaría, el acceso de hombres y mujeres a la universidad, sin distinciones de raza, credo o religión, con un profundo respeto a los valores, a la cultura y a la dignidad humana de cada persona, sin importar su condición social.

A puertas del siglo XXI, la UNESCO señala que el gran reto de este siglo es ampliar la cobertura y reducir la exclusión;¹⁴ se trata, con otras palabras, de realizar lo que enseñaba san Josemaría sobre la necesidad de que la Universidad posea un carácter universal, con apertura para todos, en diferentes ámbitos y contextos y en distintos momentos de la historia.

Como *fermento de la sociedad*, sigue expresando el autor, imprime un carácter de responsabilidad permanente a la Universidad, que cobra vigencia en esta nueva era de globalización, cuando señala:

Consciente de esta responsabilidad ineludible, la Universidad se abre ahora en todos los países a nuevos campos, hasta hace poco inéditos, *incorpora a su acervo tradicional ciencias*

y enseñanzas profesionales de muy reciente origen y les imprime la coherencia y la dignidad intelectual, que son el signo perdurable del quehacer universitario¹⁵.

Esto significa estar abierta a los cambios y transformaciones culturales, a la necesidad de reflexionar, pensar y comprender esos grandes cambios que devienen con la globalización para ofrecer respuestas adecuadas a los tiempos modernos y estar en armonía con el entorno.

Aún más, el hecho de incorporar nuevas ciencias y enseñanzas profesionales al acervo cultural de la Universidad, al que se refiere, representa tener acceso al “saber científico y tecnológico” como producto del conocimiento y legado cultural de las sociedades. Por ello, el nuevo papel de la Universidad del siglo XXI es generar la posibilidad no solo de encontrar la información, sino de ofrecer acceso a ella sin exclusiones, para favorecer el desarrollo económico, la equidad social y la integración cultural.

Los actores del servicio

La misión de servicio que cumple la Universidad, tiene como protagonistas a “los profesores, alumnos, empleados, bedeles¹⁶, estas benditas y queridísimas mujeres navarras que hacen la limpieza...”¹⁷ Cada uno de estos actores se encuentra caracterizado por el autor de los documentos y discursos seleccionados para esta investigación.

San Josemaría menciona la figura de insignes juristas, maestros notables de su época de estudiante universitario, entre los que sobresale Don Juan Moneva y Puyol por “todo el tesoro de recia piedad cristiana, de íntegra rectitud de vida y de tan discreta como admirable caridad”¹⁸, cualidades que distinguen a un maestro por excelencia. De esta época, también evoca a Don Miguel Sancho Izquierdo y muchas otras promociones de licenciados en Jurisprudencia, quienes aprendieron de

él, los conceptos y la norma del profesional honesto. Destaca otros maestros, cuyo testimonio de vida es un ejemplo claro de lo que debe ser todo maestro de educación superior por su entusiasmo, carisma, generosidad y dedicación. Entre ellos, sobresalen don Ismael Sánchez Bella y los profesores que tomaron la tarea de consolidar la primera Universidad inspirada por san Josemaría, así como “el encargo de formar profesional, humana y cristianamente a la juventud...”¹⁹. En años posteriores, honra nuevos profesores de diferentes universidades de Europa y de América, con ocasión de la investidura del grado de doctor honoris causa; algunos consagrados con generosidad y sin límites a la formación de sus discípulos, y otros, que sobresalen por sus aportaciones a la ciencia y su ejemplaridad personal.

En 1967, Josemaría Escrivá de Balaguer, proclama, de nuevo, las virtudes y méritos de reconocidos maestros, como “Forjadores del Futuro”, con estas palabras:

En vosotros, Excelentísimos Señores, vemos hecho realidad el ideal humano que suscita el elogio de la Sabiduría divina. Sois unos preclaros cultivadores del Saber, enamorados de la Verdad, que buscáis con afán para sentir luego la desinteresada felicidad de contemplarla. Sois, en verdad, servidores nobilísimos de la Ciencia, porque dedicáis vuestras vidas a la prodigiosa aventura de desentrañar sus riquezas... comunicar después esas riquezas a los estudiantes, con abierta generosidad, en la alegre labor del magisterio, que es forja de hombres, mediante la elevación de su espíritu²⁰.

Otras cualidades y características de estos “insignes maestros”, como los destaca el santo, son las de: “realizar armoniosamente, una síntesis feliz entre hombre de ciencia y maestro, [...] acreditar una fuerte personalidad acreditada por las más importantes publicaciones científicas, [...] comprender la trascendencia de esta empresa educativa y científica a través de su propia experiencia”²¹.

Todas estas virtudes y cualidades conducen al maestro, “hacia metas cada vez más ambiciosas, tras las huellas de la Eterna Sabiduría, con noble afán de servicio a la Cultura, al progreso de las Ciencias, al bien supremo —cristiano— de todos los hombres”²² aún en circunstancias difíciles.

Ejemplos admirables son el Profesor Lejeune²³, científico francés, “a quien la Ciencia universal reconoce unánimemente como uno de sus primeros y más altos investigadores en Genética”²⁴ y Monseñor Hensbach²⁵, por su “compromiso personal con la verdad y con la vida”²⁶.

Frente a estos testimonios, Josemaría Escrivá de Balaguer expresa que “el amor a la verdad compromete la vida y el trabajo entero del científico”²⁷. Señala, además, que:

Afrontar los problemas con valentía, sin miedo al sacrificio ni a las cargas más pesadas, asumiendo en conciencia la propia y personal responsabilidad, exige una renovación de la fe, un nuevo empeño de amor, y el apoyo constante en la fortaleza de la ley divina y del querer de Dios, que permite a la pobre condición humana abrirse siempre a la Sabiduría divina, y a sus luces de esperanza cierta²⁸.

En 1972, con la incorporación de nuevos doctores honoris causa, enuncia una vez más, las características que los distinguen por su servicio generoso a la Universidad, en momentos de cambio y desasosiego. Expone

[...] su grandeza de ánimo para afrontar problemas arduos; su trabajo constante, con altura, sin desmayos ni rutina; su solicitud en la formación de tantos discípulos, en los que han sabido despertar la conciencia de la nobleza de la vocación universitaria, como instrumento de progreso espiritual, científico, cultural y civil²⁹.

Además de la labor científica e investigativa que realizan los maestros y profesores, el inspirador de la Universidad determina otras características: espíritu de servicio y contribución en la resolución de

problemas humanos, espirituales y temporales, de todo tiempo y lugar; interés por las relaciones humanas en el trabajo, talentos profesionales puestos con desinterés al servicio de la comunidad; preocupación por el ser humano como factor primordial de las actividades económicas y sociales y por el bien superior de sus conciudadanos, al servir con abnegación a los grandes intereses de la sociedad, y ser dignos representantes de las tradiciones culturales.

Al examinar estas enseñanzas sobre el carácter y la personalidad de un maestro, profesor y educador a nivel superior, Ponz Piedrafita alude necesariamente a la trayectoria de servicio y el espíritu universitario del mismo Josemaría Escrivá de Balaguer, como “educador excepcional, que ha consumido toda su vida en una tarea apasionada de dar sin cesar doctrina con su ejemplo y con su palabra”³⁰.

Otros actores o protagonistas del servicio en la educación superior son los estudiantes hacia quienes se orienta la misión de servicio de la Universidad; su inspirador manifiesta sin lugar a dudas, la necesidad de educarlos y formarlos para el cumplimiento de sus deberes y responsabilidades como ciudadanos, sin distingo de clases y sin importar sus recursos económicos, a fin de que exista una verdadera educación para todos.

La educación superior es un derecho

[...] para todas las clases sociales: cuantos reúnan condiciones de capacidad deben tener acceso a los estudios superiores, todos los que merecen estudiar, sean cuales fuesen sus recursos económicos, sin distinciones de raza, lengua o religión, han de participar activamente en esa nobilísima tarea³¹.

Josemaría Escrivá de Balaguer reitera: “La educación ha de ser para la formación integral —científica y doctrinal, profesional y humana— de los hijos de las clases populares” y no derecho exclusivo de otras clases, como ocurriera en otros tiempos.

También son actores del servicio, los empleados y todas aquellas personas que cuidan del orden, del mantenimiento de la Universidad y de los aspectos de logística que aseguran la planificación, implementación y control eficiente de los bienes y recursos disponibles para todos, en el medio universitario.

Cada uno sin excepción, cumple con la tarea de servir desde la cátedra, en las aulas, en el lugar que ocupan, en ejercicio pleno de la libertad humana y de la convivencia en paz. El santo hace énfasis en este aspecto:

Un hombre sabedor de que el mundo —y no solo el templo— es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo, procura adquirir una buena preparación intelectual y profesional, va formando —con plena libertad— sus propios criterios sobre los problemas del medio en que se desenvuelve; y toma, en consecuencia, sus propias decisiones que, por ser decisiones de un cristiano, proceden además de una reflexión personal, que intenta humildemente captar la voluntad de Dios en esos detalles pequeños y grandes de la vida.³²

Este espíritu de servicio que San Josemaría proclama incansablemente “en y desde las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana... en la cátedra universitaria...”³³ tiene “...un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir”³⁴. En particular, invita a los universitarios (al igual que a la juventud obrera) de todos los continentes, a actuar con integralidad en todos los ámbitos, así como en la vida universitaria y a promover el “materialismo cristiano, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu” a “materializar la vida espiritual” porque el cristiano no puede llevar una doble vida. No puede ser ni actuar como un esquizofrénico,

[...] que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésta 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 materiales³⁵.

Esta manera de actuar se refleja en la Universidad, en lo cotidiano a través de la cátedra, la investigación y la proyección social. En palabras de San Josemaría, en “todo el programa de vuestro quehacer cristiano”³⁶.

El proceso de servicio en las instituciones de educación superior

El autor estudiado propone tres elementos constitutivos que forman parte de la esencia misma de la Universidad, orientada a la comunidad y a la sociedad en general:

- *La formación integral o enteriza de los jóvenes.*
- *La investigación y el amor a la verdad.*
- *La proyección social o la función social.*

Estos tres elementos constituyen el proceso de servicio y están inscritos hoy en el marco de las leyes que cobijan la Educación Superior a nivel universal como funciones principales.

En Colombia, dichas funciones están consagradas de manera sustantiva, en la Ley que rige la Educación Superior. En el artículo 6°, literal a) se enuncia uno de los principales objetivos de la Educación Superior: “Profundizar en la formación integral de los colombianos dentro de las modalidades y calidades de la Educación Superior, capacitándolos para cumplir las funciones profesionales, investigativas y de servicio social que requiere el país”³⁷.

En el ámbito internacional, la UNESCO, cuya misión consiste en liderar sociedades de aprendizaje que ofrezcan oportunidades de

educación a toda la población, desarrollar capacidad nacional para ofrecer una educación de calidad para todos y contribuir al desarrollo de alianzas entre países para el avance de la educación³⁸, establece el marco en el que se desarrollan estas funciones y sus características principales.

La Conferencia Mundial sobre Educación Superior, celebrada por la UNESCO en París, (julio de 2009), en su comunicado final, declara que:

Las Instituciones de Educación Superior, a través de sus funciones principales (investigación, docencia y proyección social), dentro del marco de la autonomía institucional y la libertad académica deben propender hacia la interdisciplinariedad y promover el pensamiento crítico; así como una participación ciudadana activa que contribuya al desarrollo sostenible, la paz, el bienestar y el respeto de los derechos humanos, incluyendo la equidad de género³⁹.

La misión de servicio por parte de las instituciones educativas y la caracterización de las principales funciones que ellas cumplen, está propuesta por san Josemaría desde la década de los sesenta en el siglo XX, en el marco del servicio y el desarrollo integral del ser humano. Sus postulados adquieren plena vigencia en el siglo XXI, cuando expresa:

Las ciencias humanas, desarrolladas con principios y métodos propios... contribuyen a resolver de modo adecuado los problemas humanos, espirituales y temporales, de todo tiempo y lugar [...] la Universidad contribuye así con su labor universal a quitar barreras que dificultan el entendimiento mutuo de los hombres, a aligerar el miedo ante un futuro incierto, a promover —con el amor a la verdad, a la justicia y a la libertad— la paz verdadera y la concordia de los espíritus y de las naciones⁴⁰.

En el ámbito interno de la Universidad, Josemaría Escrivá de Balaguer difunde “esta doctrina de libertad ciudadana, de convivencia y de comprensión” y se fundamenta en “la dignidad de hombres y mujeres creados a imagen de Dios [...] en la libertad personal, esencial en la vida cristiana [...] y ejercida siempre, como una libertad responsable”⁴¹. Añade además:

La Universidad es el lugar para prepararse a dar soluciones a esos problemas; es la casa común, lugar de estudio y de amistad; lugar donde deben convivir en paz personas de las diversas tendencias que, en cada momento, sean expresiones del legítimo pluralismo que en la sociedad existe⁴².

La Universidad, como la concibe san Josemaría, en el ejercicio de su autonomía, parte de un principio de

[...] libertad de enseñanza [...] libertad dentro de su tarea específica a favor del bien común [...] libertad de elección del profesorado y de los administradores; libertad para establecer los planes de estudio; posibilidad de formar su patrimonio y de administrarlo. En una palabra, todas las condiciones necesarias para que la Universidad goce de vida propia. Teniendo esta vida propia, sabrá darla, en bien de la sociedad entera⁴³.

Del mismo modo promueve y fomenta la participación y la respuesta de los estudiantes a través de organizaciones que trabajen en forma coordinada con las autoridades de la Universidad para que el servicio sea eficaz. En este aspecto, señala:

Pienso que las asociaciones de estudiantes deben intervenir en las tareas específicamente universitarias. Ha de haber unos representantes —elegidos libremente por sus compañeros— que se relacionen con las autoridades académicas, conscientes de que tienen que trabajar al unísono, en una tarea común: aquí hay otra buena ocasión de hacer un verdadero servicio⁴⁴.

En el ámbito externo, el fundador del Opus Dei impulsa las relaciones de cooperación y la difusión cultural a través de “frecuentes intercambios y visitas de profesores, congresos nacionales en los que se trabaja al unísono”⁴⁵ y se contribuye a la divulgación de “saberes enraizados en el venero más profundo del patrimonio cultural clásico, en disciplinas cultivadas en las Universidades casi desde su mismo origen, y especialmente necesarias a los hombres de nuestro tiempo”⁴⁶ mediante una “estrecha colaboración que debe reinar siempre en el campo de la cultura”⁴⁷.

El cumplimiento de las funciones inherentes a la vida de la Universidad, conlleva a la realización del ideal propuesto por el santo. “El ideal es, sobre todo, la realidad del trabajo bien hecho, la preparación científica adecuada durante los años universitarios. Con esta base, hay miles de lugares en el mundo que necesitan brazos, que esperan una tarea personal”⁴⁸. De modo concreto, se refiere al trabajo universitario realizado por “los corazones generosos, mientras jalonan el apasionante y difícil panorama del trabajo universitario con su abnegación, con su espíritu de servicio y con su ilusión humana”⁴⁹.

La formación integral o enteriza de los jóvenes

Josemaría Escrivá de Balaguer propende a una formación integral de los estudiantes: profesional, humana y espiritual. Plantea que “No hay Universidad propiamente en las Escuelas donde, a la transmisión de los saberes, no se una la formación enteriza de las personalidades jóvenes”⁵⁰.

No basta, entonces, con la transmisión de conocimientos, sino que mediante la educación que se imparte a los jóvenes, se hace indispensable forjar el carácter, promover el desarrollo de prácticas y comportamientos sociales y culturales, inculcar valores humanos y cristianos, para formar “hombres doctos con sentido cristiano de la vida”⁵¹.

Al examinar el pensamiento del autor y contrastarlo con los postulados actuales, se evidencia claramente su visión precursora y su pensamiento iluminado e innovador, con un espíritu de servicio renovado a través de la Universidad, ante el advenimiento de una nueva era.

Para reiterar este carácter innovador de San Josemaría, es oportuno citar la declaración hecha por la UNESCO, durante la séptima reunión

del Comité regional intergubernamental, para América Latina y el Caribe, celebrada en el 2000, sobre las perspectivas de la educación en la región:

La educación, además de transmitir conocimientos, envuelve valores, desarrolla prácticas, comportamientos, forja el carácter, reconoce el rol formativo de las emociones en procesos de aprendizajes, promueve la maduración de múltiples inteligencias y facilita que el alumno explore y explote sus facultades propias en todas las dimensiones posibles⁵².

Con relación a los enunciados pronunciados por la UNESCO, la diferencia fundamental se puede observar en el sentido cristiano que san Josemaría propone para armonizar la vida material con la vida espiritual, en medio de las ocupaciones temporales y precisamente allí, en la Universidad.

En consecuencia, expone la necesidad de que la Universidad forme de manera integral a sus estudiantes, incluyendo una sólida formación religiosa.

La religión es la mayor rebelión del hombre que no quiere vivir como una bestia, que no se conforma —que no se aquieta— si no trata y conoce al Creador: el estudio de la religión es una necesidad fundamental. Un hombre que carezca de formación religiosa no está completamente formado. Por eso la religión debe estar presente en la Universidad; y ha de enseñarse a un nivel superior, científico, de buena teología. Una Universidad de la que la religión está ausente, es una Universidad incompleta: porque ignora una dimensión fundamental de la persona humana, que no excluye —sino que exige— las demás dimensiones⁵³.

Ponz Piedrafita avala y reitera las enseñanzas de Josemaría Escrivá de Balaguer sobre el sentido cristiano y la dignidad de la educación,

[...] desde una perspectiva teologal, que considera al hombre en la plenitud de su ser y de su finalidad, en conformidad con el sentido cristiano de la vida [...] para promover el desarrollo integral de la persona [...] y realizar con competencia, un trabajo profesional que sea al servicio de los demás⁵⁴.

Ponz Piedrafita, agrega: “Hemos de aprender a servir de verdad”.⁵⁵ Para ello, recuerda la fórmula y la enseñanza del santo: “para servir, servir”.

La investigación y el amor a la verdad

La Universidad es fiel a su misión de servicio a los hombres, “mediante la *investigación universal de la verdad*”⁵⁶. En cumplimiento de esta misión, tiene el compromiso de ampliar los horizontes científicos y tecnológicos en respuesta a los cambios actuales, mediante la búsqueda de la verdad como fin supremo del hombre, en todos los campos del saber.

Esta búsqueda de la verdad se hace imperativa “desde la Teología, ciencia de la fe, llamada a considerar verdades siempre actuales, hasta las demás ciencias del espíritu y de la naturaleza”⁵⁷.

San Josemaría reitera que la Universidad

[...] no vive de espaldas a ninguna incertidumbre, a ninguna inquietud, a ninguna necesidad de los hombres. Y su corazón vibra, apasionado, cuando las investigaciones teológicas, jurídicas, biológicas o médicas alcanzan la realidad sagrada de la vida. La Universidad sabe que la necesaria objetividad científica rechaza justamente toda neutralidad ideológica, toda ambigüedad, todo, conformismo, toda cobardía⁵⁸.

Con este fin, el ser humano emplea “...ese chispazo de la inteligencia divina que es el entendimiento”⁵⁹.

Todo este trabajo investigativo desarrollado por la inteligencia humana desde las aulas y la cátedra universitaria, debe conducir necesariamente al progreso humano y social. Josemaría Escrivá de Balaguer lo expresa así cuando, reconoce a través del ejemplo de ilustres docentes, el “dilatado esfuerzo de la inteligencia humana por salir de las oscuridades de la ignorancia y del error, y por liberarse de la miseria y de la angustia... que nos impulsa a seguir andando el largo camino del progreso”⁶⁰.

La proyección social o la función social

Con relación a la función o proyección social de la Universidad, el inspirador de la Universidad señala claramente, que “La Universidad no debe formar hombres que luego consuman egoístamente los beneficios alcanzados con sus estudios, debe prepararles para una tarea de generosa ayuda al prójimo, de fraternidad cristiana”⁶¹.

Para el autor, la adquisición del conocimiento y del saber es indispensable para servir a la sociedad, pero no es suficiente frente a los cambios acelerados y a las transformaciones sociales de la época.

No basta el deseo de querer trabajar por el bien común; el camino, para que este deseo sea eficaz, es formar hombres y mujeres capaces de conseguir una buena preparación, y capaces de dar a los demás el fruto de esa plenitud que han alcanzado⁶².

La Universidad debe formar por igual, hombres y mujeres con capacidad de servicio a nivel humano y profesional, que ejerzan activamente la responsabilidad social que les compete, en todos los ámbitos de la ciencia, la economía y la cultura, para alcanzar un mundo más humano y más justo.

[...] Es necesario que la Universidad forme a los estudiantes en una mentalidad de servicio: servicio a la sociedad, promoviendo el bien común con su trabajo profesional y con su actuación cívica. Los universitarios necesitan ser responsables, tener una sana inquietud por los problemas de los demás y un espíritu generoso que les lleve a enfrentarse con estos problemas, y a procurar encontrar la mejor solución. Dar al estudiante todo eso es tarea de la Universidad⁶³.

El ambiente universitario

Josemaría Escrivá de Balaguer propone el ejercicio de todas las actividades universitarias en un

[...] ambiente sereno y alegre [...] en el que se respire un clima de libertad, [...] un clima en el que aprenden a apreciar y a vivir la mutua comprensión, la alegría de una

convivencia leal entre los hombres [...] en un clima así se forman almas con libertad interior, y se forjan hombres capaces de vivir responsablemente⁶⁴.

Para cumplir con estas funciones primordiales. De acuerdo con su visión, la Universidad es el lugar en donde se cultivan “la verdad,... la ciencia..., la tradición cultural...”⁶⁵ “...los saberes enraizados en el venero más profundo del patrimonio cultural clásico”⁶⁶ y en donde “nadie puede violar la libertad de las conciencias”⁶⁷.

La infraestructura, los medios, los recursos físicos y materiales, están dispuestos de manera armónica para facilitar las labores propias de la Universidad. “El campus universitario, la Biblioteca, la maquinaria que levanta nuevos edificios...”⁶⁸ sus locales, y aulas..., el laboratorio, la clínica, y en general, todos los espacios están creados para “...la labor docente..., para el “servicio de las almas y para bien de la sociedad civil”⁶⁹. “Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres”⁷⁰.

Los resultados o la trascendencia del servicio en la Universidad

El ejercicio y el cumplimiento de cada una de las funciones propias de la Universidad, produce efectos y consecuencias en cada uno de los actores del servicio al interior de la misma Universidad, en el entorno que la rodea y en la vida social en general.

La primera consecuencia es el resultado de una formación integral impartida a los jóvenes; es el trabajo bien hecho en cualquier ámbito. San Josemaría lo define así: “Esta juventud... aprende que el trabajo santificado y santificador es parte esencial de la vocación del cristiano responsable, que es consciente de su dignidad...”⁷¹. En general, los distintos actores del servicio están llamados según su vocación a cumplir

un trabajo profesional que responda a las circunstancias y a las necesidades humanas y sociales de cada tiempo.

La segunda consecuencia se relaciona con la función de investigación, está propuesta por el santo, en los siguientes términos: “Las ciencias humanas, desarrolladas con principios y métodos propios,... contribuyen a resolver de modo adecuado los problemas humanos, espirituales y temporales, de todo tiempo y lugar”⁷².

La tercera consecuencia se refiere a la proyección social como función principal.

La Universidad...contribuye así con su labor universal a quitar barreras que dificultan el entendimiento mutuo de los hombres, a aligerar el miedo ante un futuro incierto, a promover —con el amor a la verdad, a la justicia y a la libertad— la paz verdadera y la concordia de los espíritus y de las naciones⁷³.

San Josemaría enfatiza la obligación de la Universidad, de ser solidaria y “trabajar en favor de la paz, de la justicia social, de la libertad de todos... de sentir esos ideales y de fomentar la preocupación por resolver los grandes problemas de la vida humana”⁷⁴ de cumplir “la tarea de hacer más humana y más justa la sociedad temporal”⁷⁵. Afirma:

[...] la solidaridad la mido por obras de servicio, y conozco miles de casos de estudiantes..., que han renunciado a construirse su pequeño mundo privado, dándose a los demás mediante un trabajo profesional, que procuran hacer con perfección humana, en obras de enseñanza, de asistencia, sociales, etc., con un espíritu siempre joven y lleno de alegría⁷⁶.

En suma, para el fundador del Opus Dei, la Universidad que entiende y vive su misión de servicio a la sociedad, se convierte en “factor de promoción económica para la región y, especialmente, de promoción social...”⁷⁷ con un sentido cristiano que da perspectiva e integralidad al ser humano.

Por último, son infaltables, las palabras de san Josemaría para Santa María, a quien siempre acude.

Y proseguimos nuestra andadura de servicio a los hombres, en la amable compañía de la Madre de Dios, que es también Madre nuestra. Ella agrandará nuestro corazón y nos hará tener entrañas de misericordia. Y amparará la invocación que hacemos al Espíritu con el Salmista —“guíame en tu verdad y enséñame, porque tú eres mi Dios, mi Salvador, y en ti espero siempre” (Ps. XXIV, 5), para que ilumine las inteligencias y fortalezca las voluntades, de manera que nos acostumbremos siempre a buscar, a decir y a oír la verdad, y se establezca así entre los hombres un clima de comprensión y de concordia, de caridad y de luz, por todos los caminos de la tierra⁷⁸.

Conclusiones

Al finalizar el análisis de los documentos académicos escritos por san Josemaría y seleccionados para esta investigación, se establece que el estudio contesta a las preguntas iniciales relacionadas con el concepto de servicio o cuál es su naturaleza, quiénes son los actores de ese proceso y cómo se lleva a cabo en la Universidad, así como su influencia interna y externa.

La naturaleza del servicio se identifica como la respuesta a las necesidades de los tiempos mediante la educación para todos, caracterizada por la formación integral, la libertad responsable, la conciencia de la vocación universitaria con un compromiso con el progreso cultural, científico, civil y espiritual de los pueblos, y un fundamento en la búsqueda de la verdad; es decir, en la investigación para procurar el avance permanente de las ciencias.

Son actores de esos procesos de investigación, docencia y proyección: los profesores cuya figura es descrita como la del científico ilustre, investigador, autor de trabajos y libros, consagrado a la formación de sus discípulos, al servicio de la sociedad, todos los estudiantes que

tengan la capacidad sin exclusión de raza, credo o condición socio económica, los directivos los administrativos y el personal de mantenimiento de la institución que dan soporte a los procesos citados, de manera coherente con la naturaleza del servicio.

En síntesis, el servicio como respuesta a las necesidades humanas, se cumple en cualquier época de la historia, a través de diferentes actores, en diversos ámbitos de la sociedad y se orienta hacia el bien común con un sentido de justicia, de equidad, de libertad y de desarrollo social y humano. De manera particular el servicio se expresa a través de la docencia, la investigación y la proyección social, en las instituciones de educación superior.

Bibliografía

- Brunner, José Joaquín. Globalización y el futuro de la educación: tendencias, desafíos y estrategias. Seminario sobre perspectivas de la educación en América Latina y el Caribe. Chile 23 al 25 de agosto de 2000. Unesco. ED-01 Promedlac VII/ Documento de apoyo.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 30 de diciembre 28 de 1992. Recuperado de www.cna.gov.co/1741/articles186370_ley_3092.pdf. Consultado el 31.07.09.
- Universidad de Navarra. Centro de Documentación y estudios Josemaría Escrivá de Balaguer. San Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad. Editorial EUNSA, 2ª. Edición. Pamplona, España, 1993.
- Ponz Piedrafita, Francisco. Reflexiones sobre el quehacer universitario. Ediciones de Navarra S.A. EUNSA. Pamplona, España, 1988.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. La Salamantina del Barroco, periodo 1598-1625, Volumen 1. Ediciones Salamanca. Recuperado de books.google.com. Consultado el 04.10.09.
- Unesco. Conferencia Mundial de Educación Superior 2009. Julio de 2009 París Francia. Recuperado de <http://www.intec.edu.do/pdf/Comunicado%20CMES%202009.pdf>. Consultado el 12.09.09.
- Unesco. Misión en Educación. Recuperado de <http://www.unesco.org/es/education/about-us/mission/>. Consultado el 12.09.09.

¹ San Josemaría Escrivá de Balaguer fue canonizado el 6 de octubre de 2002.

² Las autoras del artículo destacan en negrilla, durante todo el texto, las palabras o frases que presentan una referencia directa al tema estudiado.

³ Escrivá de Balaguer, Josemaría y la Universidad. EUNSA, Ediciones de Navarra S.A., Pamplona, España, 1993. Trascendencia social de la Educación, p. 49.

⁴ *Ibíd.*, p. 53.

⁵ Las cursivas que aparecen en las citas, están hechas por las autoras.

⁶ *Ibíd. Ídem*

⁷ *Ibíd.*, pp. 57-58.

⁸ Ponz Piedrafita, Francisco. Reflexiones sobre el quehacer universitario. Ediciones de Navarra S.A. EUNSA. Pamplona, España, 1988, p. 76.

⁹ *Ibíd. Ídem.*

¹⁰ Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual. Entrevista realizada por Andrés Garrigó. *Op. cit.*, p. 154.

¹¹ Escrivá de Balaguer. Servidores nobilísimos de la Ciencia, *op. cit.*, p. 90.

- 12 Escrivá de Balaguer. La Universidad, foco cultural de primer orden, *op cit.*, p. 61.
- 13 Ponz Piedrafita, *op. cit.*, p. 77.
- 14 Brunner, José Joaquín. Globalización y el futuro de la educación: tendencias, desafíos y estrategias. Seminario sobre perspectivas de la educación en América Latina y el Caribe. Chile 23 al 25 de agosto de 2000. UNESCO. ED-01 Promedlac VII/ Documento de apoyo.
- 15 Escrivá de Balaguer. Servidores nobilísimos de la Ciencia. *Op. cit.*, p. 91.
- 16 Bedeles: “Especie de alguaciles o guardas de las Escuelas... proclamaban noticias y convocatorias para actos públicos, vacantes de cátedras, grados y claustros... custodiaban los libros de multas por ausencias y faltas... portaban mazas en los protocolos... Realizaban además, funciones diversas como vigilar la limpieza de los claustros... cerrar y abrir las puertas, iluminar las Escuelas y procurar las velas y la cera de la Capilla, así como custodiar la plata, oro y ornamentos de esta...”. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares. La Salamantina del Barroco, periodo 1598-1625, Volumen 1. Ediciones Salamanca. Disponible en: books.google.com. Consultado el 04.10.09
- 17 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual. Entrevista realizada por Andrés Garrigó, *op. cit.*, p. 147.
- 18 Escrivá de Balaguer. Trascendencia social de la Educación, *op. cit.*, p. 48.
- 19 Escrivá de Balaguer. Valor educativo y pedagógico de la libertad, *op. cit.*, p. 83.
- 20 Escrivá de Balaguer. Servidores nobilísimos de la ciencia, *op. cit.*, pp. 87-88.
- 21 *Ibíd. Ibídem.*
- 22 *Ibíd.*, p. 93.
- 23 Profesor de la Universidad de París, firme defensor de la vida humana, reconocido universalmente como uno de los primeros investigadores en Genética.
- 24 Escrivá de Balaguer. El compromiso de la Verdad, *op. cit.*, p. 106.
- 25 Doctor en Teología por la Universidad de Münster, promotor y Presidente de “Adveniat” para ayudar a la Iglesia en Hispanoamérica.
- 26 *Ibíd.*, p. 107.
- 27 *Ibíd.*, p. 106.
- 28 *Ibíd.*, p. 109.
- 29 Escrivá de Balaguer. La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, pp. 97-98.
- 30 Ponz Piedrafita, Francisco. Reflexiones sobre el quehacer universitario, *op. cit.*, p. 39.
- 31 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual. Entrevista realizada por Andrés Garrigó, *op. cit.*, p. 137.
- 32 Escrivá de Balaguer, Josemaría. Amar al mundo apasionadamente, *op. cit.*, p. 121.
- 33 *Ibíd.*, p. 117.
- 34 *Ibíd.*, p. 118.
- 35 *Ibíd. Ibídem.*
- 36 *Ibíd.*, p. 120.
- 37 Cf. Ley 30 de diciembre 28 de 1992. Disponible en www.cna.gov.co/1741/articles186370_ley_3092.pdf. Consultado el 31.07.09

- 38 Cf. UNESCO. Misión en Educación. Disponible en <http://www.unesco.org/es/education/about-us/mission/>. Consultado el 12.09.09
- 39 Conferencia Mundial de Educación Superior 2009. UNESCO julio de 2009 París Francia. Disponible en <http://www.intec.edu.do/pdf/Comunicado%20CMES%202009.pdf>. Consultado el 12.09.09
- 40 Escrivá de Balaguer. La ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, p. 98.
- 41 Escrivá de Balaguer. Amar al mundo apasionadamente, *op. cit.*, p. 122.
- 42 Escrivá de Balaguer. La al servicio de la sociedad, *op. cit.*, p. 139.
- 43 *Ibid.*, pp. 142-143.
- 44 *Ibid.*, pp. 140-141.
- 45 *Ibid.*, p. 145.
- 46 Escrivá de Balaguer. La ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, p. 99.
- 47 Escrivá de Balaguer. La Universidad, al servicio del mundo, *op. cit.*, p. 64.
- 48 Escrivá de Balaguer. La al servicio de la sociedad, *op. cit.*, p. 137.
- 49 Escrivá de Balaguer. La ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, p. 101.
- 50 Escrivá de Balaguer. Formación enteriza de las personalidades jóvenes, *op. cit.*, p. 77.
- 51 Escrivá de Balaguer. La Universidad, foco cultural de primer orden, *op. cit.*, p. 70.
- 52 Brunner, José Joaquín. Globalización y el futuro de la educación: tendencias, desafíos y estrategias. Seminario sobre perspectivas de la educación en América Latina y el Caribe. Chile 23 al 25 de agosto, 2000. UNESCO. ED-01 Promedlac VII/ Documento de apoyo.
- 53 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual, *op. cit.*, pp. 135-136.
- 54 Ponz Piedrafita, Francisco. Reflexiones sobre el quehacer universitario, *op. cit.*, pp. 31-32.
- 55 *Ibid.*, p. 312.
- 56 Escrivá de Balaguer. El compromiso de la verdad, *op. cit.*, p. 106.
- 57 Escrivá de Balaguer. Servidores nobilísimos de la Ciencia, *op. cit.*, p. 90.
- 58 Escrivá de Balaguer. El compromiso de la verdad, *op. cit.*, p. 106.
- 59 Escrivá de Balaguer. La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, p. 98.
- 60 *Ibid.*, p. 101.
- 61 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad, *op. cit.*, p. 137.
- 62 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual, *op. cit.*, p. 135.
- 63 *Ibid.*, p. 136.
- 64 Escrivá de Balaguer. Valor educativo y pedagógico de la libertad, *op.cit.*, pp. 83-84.
- 65 Escrivá de Balaguer. Servidores nobilísimos de la Ciencia, *op. cit.*, pp. 87-88.
- 66 Escrivá de Balaguer. La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, p. 99.
- 67 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual, *op. cit.*, p. 136.
- 68 Escrivá de Balaguer. Amar al mundo apasionadamente, *op. cit.*, p. 117.
- 69 Escrivá de Balaguer. Valor educativo y pedagógico de la libertad, *op. cit.*, p. 83.
- 70 Escrivá de Balaguer. Amar al mundo apasionadamente, *op. cit.*, p. 117.
- 71 *Ibid. Ibídem.*

72 Escrivá de Balaguer. La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres, *op. cit.*, p. 98.

73 *Ibíd. Ibídem.*

74 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual, *op. cit.*, pp. 138-139.

75 Escrivá de Balaguer. Amar al mundo apasionadamente, *op. cit.*, p. 12.

76 Escrivá de Balaguer. La Universidad al servicio de la sociedad actual, *op. cit.*, pp. 137-138.

77 Escrivá de Balaguer. Amar al mundo apasionadamente, *op. cit.*, p. 126.

78 Escrivá de Balaguer. El compromiso de la verdad, *op. cit.*, p. 109.

ENRIQUE SHAW, UN EMPRESARIO LÍDER EN LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

María Bibiana Nieto

Universidad Católica Argentina, Argentina

Introducción

*E*l objetivo de esta comunicación es presentar la figura del Siervo de Dios Enrique Shaw como un empresario líder en la enseñanza social de la Iglesia. Para ello, en primer lugar y a efectos de darlo a conocer, haremos una reseña de datos biográficos. Seguidamente, pondremos de relieve la clara conciencia que Enrique Shaw tenía de su vocación y misión de laico. Proseguiremos mostrando de qué manera este Siervo de Dios promovió el materialismo cristiano; a continuación, expondremos un testimonio que manifiesta, en forma elocuente, que Enrique Shaw rigió su conducta de empresario respetando el principio de la primacía de la dignidad de la persona humana. Por último, sacaremos las conclusiones.

Reseña de datos biográficos

Enrique Shaw, segundo hijo de Sara Tornquist y Alejandro Shaw, nació el 26 de febrero de 1921 en París, donde por razones laborales, residían sus padres. Al mes de su nacimiento, fue bautizado en la iglesia de la Madeleine de esa ciudad. A principios de 1923 la familia regresó a Buenos Aires.

Cuando Enrique tenía cuatro años, en 1925, falleció su madre. Su padre había prometido a su esposa Sara que educaría a sus hijos en la religión católica. Para cumplirla, Alejandro Shaw encomendó su formación

religiosa al Padre Goycochea de cuyas manos, en 1928 Enrique recibió la Primera Comunión, en la Basílica del Santísimo Sacramento en Buenos Aires.

Fue alumno sobresaliente del Colegio “De La Salle”. Por su conducta y desempeño en el estudio siempre figuró en el primer puesto del Cuadro de Honor. Pero lo que más lo distinguía era su profunda fe religiosa que lo llevaba a la asistencia a misa y comunión diarias.

Renunció temprano al dinero y al confort como prioridad de vida a pesar de que su situación familiar se lo hubiera permitido. Ingresó a la Escuela Naval a los 14 años, donde dio un extraordinario testimonio de fe, figurando también entre los mejores promedios de su promoción; supo ganarse el respeto, la admiración y amistad de sus camaradas de armas.

Se casó con Cecilia Bunge el 23 de octubre de 1943 con quien formó una familia cristiana de nueve hijos. Uno de ellos, Juan Miguel, sacerdote, quien desde 1979 se encuentra en Nairobi, Kenya, cuenta:

Cuando papá murió yo tenía doce años, y entonces no me quedaba la menor duda de que el Señor lo había llevado al cielo. Yo estaba convencido de que él no tenía ningún defecto. Todos mis recuerdos a su respecto se pueden resumir en dos aspectos de un gran calor humano: santidad y cariño. Era muy alegre y; si tenía problemas no lo reflejaba nunca en casa [...] Antes que nada quisiera rescatar su gran normalidad.

También recuerda: “En la sala de nuestra casa rezábamos el Rosario en familia”. Enrique estaba convencido de que la familia que reza unida, vive unida. A su vez su hija Sara María narra:

Sobre todo evoco su alegría [...] Jugaba con nosotros de igual a igual, pero al mismo tiempo nos dirigía para que nuestros juegos fueran mejorando [...] Siempre nos transmitía el sentido de la vida cristiana, relacionándolo todo con el orden establecido por Dios. Y nos hacía notar el desorden que era no cumplir con la Voluntad de Dios [...]. Todos juntos hacíamos el ofrecimiento diario de nuestras obras.

En 1945, Enrique fue enviado por la Marina a la Universidad Estatal de Chicago (EE.UU.) para estudiar meteorología. Sin embargo, precisamente en ese momento, con su familia constituida y creciendo, y cuando su carrera profesional estaba en ascenso, Enrique advirtió que Dios le pedía que se dedicara a un apostolado específico: ocuparse de la promoción de los obreros.

Terminada la Segunda Guerra Mundial pidió la baja de la Marina con la idea de trabajar como un obrero más; pero quien luego sería monseñor Hillenbrand, le hizo ver que su misión estaba donde Dios lo había puesto, en el mundo empresario y su vida sería más útil si se dedicaba a la evangelización de la clase empresaria; en adelante sería: Comandante de “Empresas”. Aceptó ese desafío como una misión divina.

En 1957 se le descubrió un cáncer. Aceptó con serenidad esta dura prueba. Pero no cambió su ritmo normal y siguió trabajando. Enfrentó dolorosos padecimientos que pusieron de manifiesto, no solo su entereza y coraje, sino sobre todo, la profunda fe cristiana. Frente a la realidad de la muerte, escribió:

El Cielo es también un lugar de actividad, de plenitud, de unidad, de intercambio, o sea, de caridad. La explicación esencial es que Dios me llama y que la vida cristiana es la Eternidad comenzada en nuestra alma sobre la tierra para llegar en el Cielo a la unidad completa con Dios.

Falleció el 27 de agosto de 1962, día del aniversario de la muerte de su madre, quien 37 años antes le encomendara a su marido la educación cristiana de sus dos hijos, y que desde el Cielo tanto habría rogado por él. Está sepultado en el Cementerio de la Recoleta, en la ciudad de Buenos Aires.¹

Un laico con conciencia de vocación y de misión

Enrique Shaw tenía la profunda convicción de que su vocación le exigía “tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios”² y sentía la responsabilidad de ejercer en la Iglesia y en el mundo la misión que como fiel laico a él le correspondía.

Se preparó intensamente para asumir su actividad como empresario. Luego de una enriquecedora experiencia técnica en los Estados Unidos, regresó a la Argentina en 1946 y asumió funciones de alta responsabilidad en Cristalerías Rigolleau (empresa que en ese momento, tenía cerca de cuatro mil empleados), donde comenzó a llevar adelante la obra que Dios le encomendó. Vigoroso partidario de la justicia social, su profunda aspiración como empresario fue la promoción humana de los obreros, reconociendo que nada valía más en cada hombre que su dignidad de hijo de Dios. Concibió la profesión de dirigente de empresa como un apostolado destinado a resolver las tensiones y problemas creados por las exigencias e intereses de las empresas industriales y las necesidades e intereses de los trabajadores. Para Enrique Shaw, era una tarea de vital importancia conciliar esas dos caras de la cuestión social planteada de una manera conflictiva y explosiva durante el siglo XIX.

“La llamada *cuestión social*, ya de por sí difícil de resolver sin enfrentamientos en todos los países de civilización occidental, tomó en la Argentina un cariz violento desde aquél año de 1946”³. Año en el que Juan Domingo Perón asumió la presidencia del país. Fue una época en que los empresarios argentinos tuvieron que lidiar con un gobierno totalitario que restringió las libertades individuales y la iniciativa privada y, al mismo tiempo, gran parte de los obreros eran manejados por los dirigentes sindicales que respondían a las directivas del Gobierno Nacional. A través de medidas que llevaron a la dependencia absoluta

de los poderes Legislativo y Judicial respecto del Ejecutivo, se promovió la lucha de clases, mediante exaltados discursos pronunciados por el mismo presidente de la Nación desde el balcón de la Casa Rosada⁴.

No es extraño pues, que habiendo sido el motivo principal de dejar la Marina su deseo de ocuparse de la promoción del obrero, se fuera afirmando más y más en sus proyectos de trabajar, con tesón y entusiasmo, para alzar bien en alto la bandera de la doctrina social de la Iglesia y para hacer retroceder, de ese modo, la bandera que lleva impresa una hoz y un martillo.

Los que agitaban esta última bandera, se decían partidarios del triunfo de los trabajadores, más, en realidad, contribuían a rebajar el trabajo humano con su materialismo ateo.

Puesto que el enfrentamiento y la lucha de estas dos opuestas doctrinas sociales (la católica y la marxista) tenían lugar, especialmente, en el campo del trabajo y la producción de cada país, comprendía Enrique la necesidad de conocer a fondo todo cuanto se refiriese al problema económico-social⁵.

Se dio cuenta de que además de promover la dignidad de los trabajadores, era imprescindible, para una solución pacífica de los conflictos sociales que sufría la Argentina, conocer mejor y difundir la doctrina social de la Iglesia en su país.

Siendo dirigente de Acción Católica viajó a Europa. En Roma se entrevistó con Pío XII en el Año Santo de 1950. También conversó con personalidades de la Iglesia romana, entre los que se destacan monseñor Pietro Pavani, de la Secretar y el padre Lombardi, fundador del “Movimiento para un mundo mejor”. En Lovaina, contactó con Jacques Leclercq, que le aconsejó que en su actuación nunca se apartara de la obediencia a la Jerarquía de la Iglesia aunque, no estuviera de acuerdo en muchas cuestiones políticas y en el modo de dirigir la Acción Católica de su arzobispo. Consejo que siguió hasta su muerte.⁶

En 1952 decidió formar una asociación de empresarios cristianos con el objetivo de promover y convertir a los dirigentes de empresa en

instrumentos efectivos de la paz cristiana, y en difusores de la doctrina social de la Iglesia. Con ese fin, reunió un grupo de jóvenes empresarios católicos que comprendieron y ofrecieron su colaboración para hacer realidad su propuesta. Así, ese grupo fundó la Asociación Católica de Dirigentes de Empresa, teniendo como base y guía la doctrina de la Iglesia. En el artículo 4 de sus estatutos establecieron:

Declarar que la Asociación tiene, como mira fundamental, organizar la participación de los dirigentes de empresa en la construcción del orden querido por Dios N.S.; sin perseguir otra ambición que servir al perfeccionamiento religioso y moral de sus miembros y del medio profesional en que actúan, esforzarse en la difusión y la vida de la doctrina social de la Iglesia tal como es enseñada por los Romanos Pontífices; luchar por el establecimiento de la justicia, la colaboración y la caridad, y que nada importa tanto a los fundadores de la Asociación como dar un testimonio permanente de que también para el hombre y para los problemas contemporáneos hay un camino, una verdad y una vida, enseñados en el Santo Evangelio y celosamente conservados por la Iglesia.

Luego de formada la Comisión Directiva, por unanimidad se eligió a Enrique Shaw como su primer presidente.⁷ Poco tiempo después, la Asociación cambió la denominación de Católica por Cristiana para dar lugar a la participación de cristianos de otras confesiones.

Esta experiencia es un claro ejemplo de la posterior afirmación de Juan Pablo II acerca de que

[...] los grupos, las asociaciones y los movimientos tienen su lugar en la formación de los fieles laicos. Tienen, en efecto, la posibilidad, cada uno con sus propios métodos, de ofrecer una formación profundamente injertada en la misma experiencia de vida apostólica, como también la oportunidad de completar, concretar y especificar la formación que sus miembros reciben de otras personas y comunidades⁸.

Durante 1952 y 1954 Enrique Shaw, como presidente de ACDE organizó reuniones de estudio, difusión de documentos del magisterio social de la Iglesia, manifestaciones públicas sobre los deberes del dirigente de empresa y la paz social, estudios para implantar el salario

familiar en el país (que felizmente, más tarde, se convirtió en ley)² y muchas otras iniciativas.

A finales de 1954 y mitad de 1955 la situación de persecución religiosa promovida por el presidente Juan Domingo Perón contra los católicos, llevó al injusto encarcelamiento de Enrique Shaw y otros miembros de la Acción Católica. La imputación por la cual los privaron de libertad, los hacinaron en un pabellón de comisaría y los sometieron a extenuantes interrogatorios, fue que la Acción Católica estaba realizando un complot para derrocar al presidente de la República. Gracias a que semejante calumnia y atropello tomó conocimiento público, fueron dejados en libertad.¹⁰

Después de 1955 ACDE logró un gran desarrollo, y Enrique Shaw propició el primer congreso de la asociación en agosto de 1957 en Buenos Aires, con la complacencia del Papa Pío XII que envió una carta de felicitación. El tema del encuentro fue “La promoción del trabajador dentro de la empresa.” Como afirmó el presidente de ACDE de ese momento, ese grupo de laicos católicos trataban de poner por obra lo que dicho pontífice había señalado: que

[...] la hora actual exige de los creyentes que hagan rendir a la Doctrina social de la Iglesia su máximo rendimiento y su máxima realización [...] Ella permitirá con seguridad encontrar el camino que lleva a la verdadera promoción de todos los hombres de buena voluntad para quienes será patrimonio la paz en la Tierra¹¹.

Un promotor del materialismo cristiano

“El testimonio del fiel laico nace de un don de gracia, reconocido, cultivado y llevado a su madurez”.¹² Enrique Shaw fue consciente del “tesoro” que había recibido. Su profunda fe, la segura esperanza y su corazón pleno de caridad lo llevaron a comprender las realidades humanas desde la perspectiva de los bienes definitivos y a preocuparse

no solo por una mayor productividad económica y la mejora del nivel de vida temporal de las personas, sino que apuntó a un desarrollo integral de todos los hombres.

En una conferencia que dio en 1962, año de su fallecimiento, sobre el concepto cristiano del desarrollo afirmó:

El vocablo “desarrollo” está hoy en labios de todo el mundo [...] esto es algo que debe alegrarnos y a lo que debemos contribuir intensamente, pues solo nosotros los cristianos podemos, y por lo tanto debemos darle todo su verdadero valor.

Además, lamentablemente, mientras los comunistas difunden místicas falsas para movilizar en su provecho las energías humanas, nosotros frecuentemente no aprovechamos plenamente el maravilloso tesoro de verdades reveladas depositados solo en la Iglesia, y que son necesarias para estimular y orientar las fuerzas constructivas y solidarias indispensables para procurar un auténtico desarrollo. [...]

Los marxistas nos acusan de que, por dar tanta importancia al Cielo, no somos plenamente de este mundo y por lo tanto somos incapaces de sentir, para citar un caso, todo lo trágico de la miseria obrera, perdiendo así, por causa de nuestra fe, una gran parte de la potencia de acción, de realización concreta que pueden poner al servicio de las necesidades presentes aquellos que no tienen otros horizontes.

Veremos que, por el contrario, la visión del mundo que tiene el cristiano lo provee de un gran estímulo para actuar enérgicamente sobre el mismo. El mundo no es un lugar de exilio ni un objeto de admiración puesto por Dios como testimonio de su omnipotencia; el mundo es para el hombre el lugar donde se elabora su destino eterno. Es allí que tenemos que influir para que la Historia, que “se hace” día a día, se aproxime en cuanto sea posible al Plan que Dios en Su sabiduría y amor ha previsto para los hombres y para el mundo.

Tomemos el caso de un “valor humano” como es la justicia. No basta con esperar que el día del Juicio Final “se haga justicia” (como sin duda se hará); hay que procurar que, aunque imperfecta, exista desde ya, y esa es responsabilidad nuestra, de los hombres que, consciente o inconscientemente, y por limitada que pueda parecer nuestra contribución, estamos haciendo la Historia.¹³

El ser y el actuar en el mundo eran para Enrique Shaw “no solo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial”.¹⁴ Su mirada no se limitaba al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantenía íntegramente su vocación eterna.¹⁵

Enrique Shaw se preguntó en la conferencia a que estamos aludiendo si puede un cristiano dedicarse sinceramente al desarrollo; si es posible ocuparse profundamente a las tareas de ‘aquí abajo’ si está convencido que lo único esencial es ‘el más allá’ y por lo tanto todo lo visible no es más que algo pasajero, secundario. Al responder afirmativamente comentó:

[...] los valores temporales tienen un cierto valor propio, real: hay que respetarlos si se quiere respetar a su Creador. Las realidades terrestres tienen una consistencia propia autónoma en su orden, aunque no sean definitivas ni supremas.

Es bueno que un violinista, tras años de esfuerzos, logre arrancar a su instrumento melodías que muevan los corazones. También lo es que el ingenio humano haya sabido utilizar de tal forma las leyes de la naturaleza que dispongamos de aviones a chorro, televisión y otros.

Es evidente que se puede usar bien o mal, que los aviones en lugar de ser utilizados para acercar a los hombres pueden destinarse a destruirlos [...] El desarrollo del mundo en sí mismo, aunque moralmente ambivalente, no nos puede dejar indiferente; es no solo un bien sino un imperativo de la Creación.

Tal vez alguno piense “en efecto, el mundo, y por lo tanto su desarrollo, no es malo, pero no por ello deja de ser precario; no vale la pena perder demasiado tiempo con él”.

Aunque es exacto que nuestra vida natural no existe sino en vista de nuestra vida sobrenatural, no debemos despreciar algo por no ser más que provisorio.

Para citar una comparación, el andamio que se utiliza en la construcción de un edificio es algo evidentemente provisorio. ¿Pero por eso lo haremos menos sólido y cómodo para trabajar? ¿No debemos preocuparnos de hacerlo bien, evitando así accidentes, disminuyendo la fatiga de quienes trabajan y ganando tiempo en la construcción del

edificio? Debemos respetar las leyes propias, las técnicas de construcción de andamios.

Pero un buen constructor, al colocar el andamio, no pierde de vista la obra final.

En el orden espiritual ocurre lo mismo pero con una diferencia importante. Retornando a la comparación, el andamio —es decir el mundo— una vez concluida la obra, se incorpora, se vuelve parte integrante, es “asumido” y transfigurado por el edificio final construido con su ayuda, que es el Reino de Dios.

No se trata pues de “andamio” o “edificio”, sino de uno *más* el otro, de construir andamios bien hechos, aún sabiendo que no son lo principal, porque sabemos que de ese modo contribuiremos a la solidez del edificio definitivo⁴⁶.

Primacía de la dignidad de la persona humana en su acción social

Enrique Shaw estaba convencido de que el objetivo económico de la empresa, los criterios de eficiencia económica, las exigencias del cuidado del “capital” no pueden ponerse jamás por encima del respeto a la dignidad de los trabajadores. Una anécdota que ilustra el modo de vivir su compromiso cristiano en este sentido fue la que testimonia una carta enviada por Liliana Porfiri a ACDE y facilitada para incluir en este trabajo por una de sus hijas, Sara Shaw de Critto que dice: “Recordé esta anécdota que es muy ilustrativa sobre los problemas que tuvo que enfrentar mi padre en la fábrica.

En el 2004 la Secretaría de Cultura de la Municipalidad de Berazategui hizo un acto para el día del Vidriero en el Centro Cultural Rigolleau y proyectaron el documental de Enrique Shaw. La que presidía era Liliana Porfiri, hija de un ex obrero de Rigolleau y ahora adjunto las palabras que dijo en su discurso y que luego ella envió en una carta dirigida a Acde.

Texto de la carta dirigida a ACDE:

El jueves 10 de Junio de 2004 hemos tenido la posibilidad de proyectar el video "Enrique Shaw (1921-1962) Una vida, un testimonio" realizado por A.C.D.E y la Productora Kuntur en el Centro Cultural Rigolleau de Berazategui. Dicho evento fue organizado por el Museo Histórico y Natural de Berazategui en el marco los festejos del " Día del vidriero" que se celebra en nuestra localidad. Nuestra intención fue brindar a toda la comunidad la posibilidad de conocer la vida y la obra de Enrique Shaw, vinculado estrechamente a nuestra ciudad a través de la labor que desarrollara en las Cristalerías Rigolleau, durante más de diez años . Su ejemplo de fe, perseverancia y compromiso social, me ha llegado a través del testimonio de muchas personas que lo conocieron y me ha impactado profundamente su decisión de ser instrumento de Dios en el ámbito empresarial, estableciendo con todas las personas relaciones humanas basadas en los principios evangélicos. Un ejemplo de ello fue su capacidad de asumir riesgos personales y familiares por amor a sus obreros y fidelidad a sus convicciones, durante el año 1961. En ese momento los accionistas mayoritarios de la empresa decidieron cesantear a 1200 obreros en virtud de una de las tantas crisis económicas que afectaron a la industria nacional. Enrique Shaw se opuso a tomar esta medida y arriesgando su cargo de Director Delegado en las Cristalerías Rigolleau, viajó a los Estados Unidos para impedirlo. Propuso medidas profesionales y económicas garantizando con su firma que ningún obrero sería despedido mientras durara su buena conducta. Este hecho, de gran significación para todas esas familias de trabajadores, me involucra de un modo particular, ya que mi padre era uno de esos obreros de la fábrica. Mi papá trabajó 36 años en Rigolleau y siempre me contó que a pocos meses de mi nacimiento se había producido en la fábrica una situación por la cual había corrido el riesgo de quedar desocupado. Siempre agradecí el trabajo sacrificado de mi padre como obrero y después como capataz de la fábrica, gracias a lo cual tuvimos estabilidad económica y educación. Pero profundizando sobre la vida de Enrique Shaw he descubierto que también a él tengo que agradecerle, porque han sido sus principios y su intervención los que permitieron en aquel momento que mi padre no perdiera su trabajo.

Como Directora del Museo Histórico y Natural de Berazategui, tengo la posibilidad de estar en contacto con los vecinos de Berazategui y en particular con los jubilados de Rigolleau que participan de talleres de la Memoria que realizamos. Los que conocieron a Enrique Shaw, siempre se refieren a él con la misma frase: ¡Qué hombre bueno! ¡Ese hombre sí que era un santo!... La otra frase que repiten todos es ¡Rigolleau era una familia!

Estoy convencida de que Enrique Shaw durante los años que trabajó allí, ha dado todo de sí para que esto fuera realidad.

Y que su compromiso social y sus acciones establecen un modelo para todos, y en particular para las difíciles relaciones laborales en la actualidad.

Firmado: Lilitana Porfiri

Conclusión

Enrique Shaw fue un laico cristiano que entendió su vida como una invitación de Dios a seguirlo de cerca imitando a su Divino Hijo, en medio del mundo, cumpliendo fielmente sus deberes familiares, sociales y profesionales. Y, específicamente, lo que en esta comunicación quisimos resaltar de su admirable figura, es que encarnó y difundió la Doctrina Social de la Iglesia mostrando que es posible ser un empresario exitoso y, a la vez, vivir conforme a este tesoro de sabiduría y de luz capaz de iluminar a todos los empresarios de buena voluntad, a encontrar modos eficaces de resolver con justicia y equidad los inevitables problemas que se presentan y se presentarán en el mundo del trabajo y de la empresa.

¹ Cf. Critto, Adolfo (Recopilador), *Enrique Shaw: notas y apuntes personales*, ed. 2ª, Ed. Claretiana, Buenos Aires, 2011, pp. 11-22.

² Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.

³ Romero Carranza, Ambrosio, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, 5ta. Ed., ACDE (Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa), 2009, pp. 99-100.

⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁵ *Ibidem*, p. 135.

⁶ *Ibidem*, p. 136-138.

⁷ *Ibidem*, pp. 143-145.

⁸ Juan Pablo II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 62: AAS81 (1989) 516-517.

⁹ Para una explicación del salario familiar, Vid. De Pablo, Juan Carlos, *Enrique Shaw combinó equidad con eficacia*, en <http://www.cartapolitica.org/opinion/enrique-e-shaw-combino-equidad-con-eficacia/>

¹⁰ Romero Carranza, *op.cit.*, pp. 153-156.

¹¹ Discurso inaugural del Primer Congreso de ACDE pronunciado por Hernando Campos Menéndez publicado en las Actas del Congreso, ACDE, Buenos Aires, 1957.

¹² Juan Pablo II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 415.

13 De Elizalde, Fernán [compilador], “...Y dominad la tierra”. *Mensajes de Enrique Shaw*, ed. 1º, ACDE, Buenos Aires, 2010, pp. 209-210.

14 Juan Pablo II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 415.

15 Concilio Vaticano II, Const. *Past. Gaudium et Spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099.

16 De Elizalde, Fernán [compilador], *op.cit.*, pp. 109-124.